

**Léon BRUNSCHVICG**

Membre de l'Institut  
(1869-1944)

**Le progrès de la conscience  
dans  
la philosophie occidentale**

**Tome II.**

Presses Universitaires de France, Paris  
Collection : Bibliothèque de Philosophie contemporaine

Un document produit en version numérique conjointement  
par Réjeanne Brunet-Toussaint, et Jean-Marc Simonet, bénévoles.  
Courriels: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca) et [Jean-Marc\\_Simonet@ugac.ca](mailto: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/](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](mailto:rtoussaint@aei.ca) et [Jean-Marc\\_Simonet@ugac.ca](mailto:Jean-Marc_Simonet@ugac.ca).

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

**Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Tome II.**

Paris : Les Presses universitaires de France, 2<sup>e</sup> édition, 1953, pp 349 à 759. Première édition : 1927.

Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine, fondée par Félix Alcan.

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")

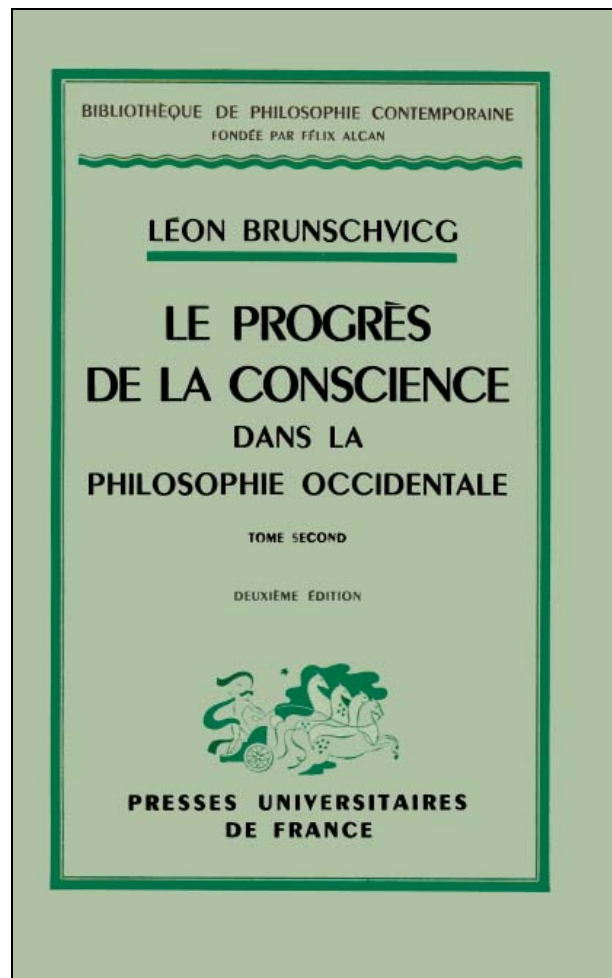
Édition numérique réalisée le 10 mars 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



## Léon BRUNSCHVICG

Membre de l'Institut  
(1869-1944)

### Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Tome II.



Paris : Les Presses universitaires de France, 2<sup>e</sup> édition, 1953, pp 349 à 759. Première édition : 1927. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine, fondée par Félix Alcan.

**TABLE DES MATIÈRES**  
**du Tome Second**

**LIVRE V**  
**L'ÉVOLUTION DE LA MÉTAPHYSIQUE ALLEMANDE**  
**(Suite)**

**Chapitre XIII**

**La réaction romantique**

**Section I. LA SYNTHÈSE DE DEVENIR**

176-182. — **A) Schelling et Fichte**

183-191. — **B) Hegel**

**Section II. L'INCONSCIENCE DU VOULOIR**

192-197. — **A) Schopenhauer**

198-200. — **B) Nietzsche**

201. — **Section III. L'UTILISATION DES THÈMES**  
**ROMANTIQUES**

202-205. — **A) Les thèmes hégéliens**

206-207. — **B) Les thèmes nietzschéens**

**LIVRE VI**  
**LE DÉTERMINISME PSYCHOLOGIQUE**

**Chapitre XIV**

**Le radicalisme philosophique de Bentham**

208-211. — **Section I. LES PRÉCURSEURS DE L'UTILITARISME**  
**BENTHAMISTE**

212-217. — **Section II. L'OPTIMISME UTILITAIRE**

Chapitre XV

La psychologie historique de Taine

218-225.

Chapitre XVI

Les essais de psychologie synthétique

226-230.

LIVRE VII  
LES SYNTHÈSES SOCIOLOGIQUES

Chapitre XVII

La sociologie du progrès

231-236. — Section I. MONTESQUIEU

237-241. — Section II. CONDORCET

Chapitre XVIII

La sociologie de l'ordre

242-247. — Section I. DE BONALD

248-253. — Section II. JOSEPH DE MAISTRE

Chapitre XIX

Synthèse dogmatique et analyse positive

254-255. — Section I. LA CARRIÈRE DE SAINT-SIMON

256. — Section II. LA CARRIÈRE D'AUGUSTE COMTE

257-260. — A) Physique classique et biologie romantique

261-263. — B) Prédominance de l'ordre sur le progrès

264-265. — Section III. L'ALTERNATIVE SOCIOLOGIQUE

266-267. — A) Théorie dogmatique de la conscience collective

268-272. — [B\) Théorie critique de la conscience collective](#)

## LIVRE VIII LA PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE

### CHAPITRE XX

#### L'analyse réflexive

273.

274-276. — [Section I. LE « TRAITÉ DES SYSTÈMES » DE CONDILLAC](#)

277-284. — [Section II. LE MÉMOIRE DE BIRAN SUR LA DÉCOMPOSITION DE LA PENSÉE](#)

285-289. — [Section III. L'EMBARRAS DE L'ÉCLECTISME BIRANIEN](#)

[Section IV. — BIRANISME ET KANTISME](#)

290-293. — [A\) De Victor Cousin à Renouvier](#)

294-299. — [B\) De Jules Lachelier à Lagneau](#)

### Chapitre XXI

#### L'intuition bergsonienne

[Section I. CONTINGENCE ET LIBERTÉ](#)

300-303. — [A\) Cournot et Émile Boutroux](#)

304-305. — [B\) L'Essai sur les données immédiates de la conscience](#)

[Section II. LA DURÉE](#)

306-310. — [A\) Le problème d'Amiel](#)

311-313. — [B\) Matière et mémoire](#)

314-317. — [C\) L'Évolution créatrice](#)

318-321. — [Section III. INSTINCT ET INTELLIGENCE](#)

## Chapitre XXII

### Les conditions du progrès spirituel

322-323.

324-332. — Section I. LE SENS HUMAIN DE LA RELATIVITÉ

333-345. — Section II. L'INTELLIGENCE DE L'AUTONOMIE

## Chapitre XXIII

### La conscience religieuse

346-351. — Section I. LE PRIMAT DE LA LIBERTÉ

352-361. — Section II. LA TRANSCENDANCE DE LA RÉVÉLATION

362-370. — Section III. L'IMMANENCE DE LA RÉFLEXION



[Table des matières](#)

LIVRE V

**L'ÉVOLUTION DE LA MÉTAPHYSIQUE  
ALLEMANDE**

*(Suite)*

## CHAPITRE XIII

### **LA RÉACTION ROMANTIQUE**

#### SECTION I

#### **LA SYNTHÈSE DU DEVENIR**

##### **A) Schelling et Fichte**

**176.** L'épreuve de pureté à laquelle une doctrine de la conscience pure ne peut manquer d'être soumise, et dont devait dépendre, une fois de plus, la destinée du spiritualisme occidental, s'est présentée, pour Fichte, sous la forme, classique depuis, Anaxagore et depuis Socrate, d'une accusation d'athéisme.

Comme il faisait de l'univers la matière sensible de la moralité, comme il demandait que l'homme accomplit son devoir quotidien d'une âme joyeuse, sans jeter un regard oblique et furtif sur les bénéfiques qui lui en peuvent revenir <sup>1</sup>, Fichte vit se dresser contre son enseignement et sa personne l'orthodoxie luthérienne, avec les mêmes suppositions d'anthropomorphisme que présentait, au XVII<sup>e</sup> siècle, l'orthodoxie calviniste de Jurieu : *pas d'ordre cosmique sans un auteur de cet ordre, pas de loi morale sans un législateur divin.*

Assurément Fichte n'avait aucune peine à retourner contre ses dénonciateurs le grief par lequel ils prétendaient l'écraser. Déjà une note de la *Wissenschaftslehre* avait repoussé tout soupçon d'athéisme, en insistant sur la distinction de l'être abso-

---

<sup>1</sup> Sur le fondement de notre foi en un gouvernement divin du monde, S.W., V, 185.

lu et de l'être réel. L'idéalisme pratique est le contraire du stoïcisme, qui, selon Fichte, « prend pour *moi* réel l'idée indéfinie, du moi », qui confère au sage les prédicats de la divinité<sup>2</sup>, qui par là devient athée dans la mesure où il est conséquent avec lui-même. Sous une autre forme, l'athéisme se retrouve chez ceux auxquels manque le sentiment de leur réalité spirituelle, qui sont disposés à se regarder comme n'importe quoi, comme un morceau de lave dans la lune plutôt que comme un *moi*<sup>3</sup> » : et c'est, remarque Fichte, la grande majorité des hommes. Étant machines, ils ne peuvent concevoir, à leur image, qu'un *Deus ex machina*, objet de ce que Kant appelait un culte servile, *officium mercenarium*. (*R. L.*, p. 215.) Dès lors, quand ceux-là poussent l'inconscience jusqu'à prendre l'offensive contre Fichte, il est aisé de leur répondre qu'ils sont, eux, les véritables athées : « Accomplir certaines cérémonies, réciter certaines formules, affirmer sa foi en des propositions incompréhensibles, voilà sur quoi ils comptent pour se mettre bien en cour avec Dieu et pour avoir part à ses bénédictions... Voilà pourquoi ils ne cessent de lui adresser des louanges, de lui faire une gloire, dont ne voudrait pas un homme honnête ; ils ne se lassent pas de vanter sa bonté, ils ne font pas une seule fois mention de sa justice. Ce qui met le comble à leur impiété, c'est qu'ils ne croient même pas aux paroles qu'ils prononcent, mais seulement ils s'imaginent que Dieu aime à les entendre<sup>4</sup>. »

Pour venger la spiritualité pure, Fichte retrouve naturellement les cadres de la pensée spinoziste : l'ordre divin, expliquera-t-il plus tard à Heusinger, ce n'est pas ce qu'imagine le dogmatisme des théologiens, le mécanisme pré-établi d'un *ordo ordinatus*, c'est l'ordre de la législation morale, qui est *ordo ordinans*<sup>5</sup>. Mais il apparaît aussi que le matérialisme du trône et de l'autel est un et indivisible, comme est une et indivisible la cause de la liberté politique et de l'autonomie religieuse. Fichte avait prélué à la *Doctrine de la science*, non seulement par la publication anonyme de *l'Essai d'une critique de toute révélation*, qui avait mérité l'honneur d'être attribué à Kant, mais aussi par des *Observations destinées à rectifier les jugements du public sur la*

<sup>2</sup> S. W., I, 278, trad. GRIMBLOT, p. 226.

<sup>3</sup> S. W., I, 175, n. 1, trad. GRIMBLOT, p. 105.

<sup>4</sup> Appel au public contre l'accusation d'athéisme, S. W., V, 221.

<sup>5</sup> Extrait d'un écrit privé, 1800, apud S. W., V, 381.

*Révolution française*<sup>6</sup>. Dès lors, suspect à l'État autant qu'à l'Église, Fichte devait être chassé de la chaire d'Iéna, justifiant rétrospectivement la prudence dont avait fait preuve Spinoza en déclinant l'offre qui lui avait été faite de venir enseigner à Heidelberg, « sous la condition de ne point dogmatiser »<sup>7</sup>.

**177.** Une fois de plus Euthyphron aura vaincu Socrate ; et par delà les siècles l'analogie des événements trouve une sorte de confirmation dans l'analogie des répercussions à travers la carrière de Platon et la carrière de Fichte. Les mêmes causes d'angoisse existent pour l'un et pour l'autre : aux rivalités des écoles socratiques qui menacent de paralyser dès son début l'œuvre de rénovation spirituelle, aux divisions intestines, aux guerres qui devaient ruiner si rapidement et la patrie athénienne et la grande patrie hellénique, il semble que correspondent l'incertitude et le désarroi de la pensée allemande, qui est comme accablée par le nombre et la diversité de ses productions dans le domaine de la poésie et de la philosophie, en même temps que les contre-coups contradictoires de la Révolution française et de l'impérialisme napoléonien ébranlent les assises du régime politique et de la vie nationale.

On dirait que l'histoire va recommencer. Du point de vue où se plaçait le réalisme de la causalité aristotélicienne, la révolution socratique et la dialectique platonicienne étaient seulement des épisodes destinés à préparer le retour au dogmatisme des physiologues ; de même l'interprétation que Hegel donnera des doctrines qui ont précédé la sienne, consiste à considérer la révolution kantienne, et l'idéalisme pratique tel que Fichte l'avait professé jusqu'à l'accusation d'athéisme, comme de simples moyens, pour l'épanouissement d'une ontologie systématique, à la manière prékantienne. Et, chose curieuse, tandis que Kant lui-

<sup>6</sup> Dans une lettre écrite vers 1795, que M. Schulz a récemment publiée, Fichte compare, à la Révolution qui a délivré l'humanité de ses chaînes extérieures, la *Doctrine de la science* qui a secoué le joug de la *chose en soi*. L'élan de la liberté qui soulevait le peuple français contre le despotisme des rois, a fourni au penseur le surcroît d'énergie nécessaire pour se débarrasser des préjugés les plus enracinés en lui. *Lettre qui paraît adressée à Baggesen*, Cf. *Briefwechsel*, t. I, pp. 449-450.

<sup>7</sup> Sur les circonstances historiques de cette offre voir M. MAYER, *Spinozas Berufung an die Rochschule zu Heidelberg*, apud *Chronicum Spinozanum*, III, 1923, p. 25.

même, à en juger par les fragments de son *Œuvre posthume*, semblait (peut-être sous l'influence de Fichte), accuser l'orientation de sa pensée dans le sens de la pure autonomie rationnelle et de l'immanence, c'est Fichte lui-même qui laisse les valeurs de sa propre philosophie se dégrader, afin de répondre aux objections, afin d'obéir aux exigences, de ses premiers disciples, engagés dans les routes divergentes, mais également aventureuses, du romantisme du *moi* et du romantisme de la nature.

*Patere legem quant fecisti.* Kant, prenant sous sa protection la *République* de Platon, avait écrit assez innocemment : « Je remarque seulement que, soit dans le langage ordinaire, soit dans les écrits, il n'est pas rare d'arriver, par le rapprochement des pensées qu'un auteur a voulu exprimer sur son objet, à le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, faute d'avoir suffisamment déterminé sa propre conception, et pour avoir été ainsi conduit à parler ou même à penser contrairement à son but <sup>8</sup>. » Cette attitude est celle de Fichte, lorsqu'il élabore la *Théorie de la science*. Déconcerté par les objections de l'*Enésidème*, il avait dû « reconstruire » tout son système : « J'ai découvert (ajoutait-il) un nouveau fondement, d'où peut se tirer très facilement l'ensemble de la philosophie. Kant, d'une manière générale, possède la vraie philosophie, mais dans ses résultats seulement, non dans ses principes. Ce penseur unique est toujours pour moi un sujet d'étonnement : il a un génie qui lui découvre la vérité, sans lui en montrer le principe <sup>9</sup>. » Et, lorsque Kant, au lendemain de l'accusation d'athéisme et du départ de Fichte d'Iéna, eut désavoué, avec une brutalité peu généreuse, le jeune homme outreconfiant qui assurait comprendre la *Critique* mieux que son auteur, Fichte se contente d'écrire à Schelling : « Je suis certainement tout à fait convaincu que la philosophie kantienne, à moins de la considérer comme nous le faisons, est tout entière un non-sens. Mais, pour justifier Kant, je dirai qu'il se fait tort à lui-même. Sa propre philosophie, que d'ailleurs il n'a jamais possédée couramment, il ne la sait ni ne la comprend plus à l'heure actuelle <sup>10</sup>. »

Mais ce qui arrive aux Empires, qui sont ruinés le plus souvent par la poussée des principes mêmes dont leur formation est

<sup>8</sup> Critique de la raison pure. Des idées en général, B., I, 372.

<sup>9</sup> Lettre à Stefani, déc. 1793, I, 318 (voir X. L., I, 248, n. 5).

<sup>10</sup> Lettre du 20 septembre 1799, traduite *apud* X. L., II, 126.

issue, arrive aussi aux systèmes : le développement exubérant des germes lancés par eux dans la circulation risque de les étouffer. Probablement dès 1797, c'est-à-dire dans la fièvre de son enthousiasme pour la philosophie de Fichte, qui allait « jusqu'à le distraire de la tranquille et triste jouissance de la mort de sa bien-aimée »<sup>11</sup>, Novalis écrivait<sup>12</sup> : « Il serait bien possible que Fichte eût inventé une manière toute nouvelle de penser et pour laquelle la langue n'a pas encore de terme... Fichte-Newton est devenu l'inventeur des lois du système du monde interne, le second Copernic... Peut-être l'inventeur n'est-il pas, sur son instrument, l'artiste le plus accompli et le plus ingénieux. Non que je veuille assurer qu'il en soit ainsi, mais il est vraisemblable qu'il y a et qu'il y aura des hommes pour *fichtéiser* bien mieux que Fichte. Il pourra se produire de merveilleux chefs-d'œuvre, si l'on commence à suivre d'abord, en artiste, la manière de Fichte. »

**178.** A ce moment déjà l'espérance de Novalis se trouvait réalisée avec Frédéric Schlegel<sup>13</sup>. Haym a cru pouvoir dire que les combinaisons provoquées dans l'esprit de Frédéric Schlegel par la *Doctrine de la science* marquent un tournant décisif dans la littérature de l'Allemagne (ou plus exactement dans sa conscience littéraire) qui passe du classicisme au romantisme<sup>14</sup>. Mais inversement aussi l'interprétation romantique de la *Doctrine de la science* tendait à en déplacer le centre de gravité et à en fausser la perspective historique. Transposer la philosophie rationnelle de l'autonomie dans le plan de l'esthétique, c'était rétrograder jusqu'à l'exaltation tout oratoire de Rousseau. *Mon Dieu, préservez-moi de mes amis, je me charge de mes ennemis* ; Fichte aurait pu retourner à ses admirateurs le mauvais compliment du proverbe italien, que Kant avait cité à son occasion. Déjà en 1797, dans les dernières pages de la *Deuxième introduction* à la *Doctrine de la science*, il marque son indignation que l'on ait osé

<sup>11</sup> DELACROIX, Novalis, *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, p. 250.

<sup>12</sup> *Novalis Schriften*, édit. HEILBORN, Berlin, 1901, trad. *apud* X. L., t. I, pp. 459-460.

<sup>13</sup> SCHLEGEL n'écrivait-il pas de Fichte dans son *Journal intime* ? « Novalis et moi sommes pourtant plus que lui. » Voir ROUGE, *Frédéric Schlegel et la genèse du romantisme allemand*, 1904, p. 290.

<sup>14</sup> *Die Romantische Schule*, II, 3<sup>e</sup> édit., Berlin, 1914, p, 248.

« taxer d'égoïsme un système dont l'essence tout entière, de son commencement à sa fin, tend, *du point de vue théorique*, à oublier l'individualité, *du point de vue pratique*, à la nier »<sup>15</sup>. Mais comment éviter que la distinction entre la réalité du moi individuel et l'idéalité de l'*Ichheit überhaupt*, se trouve compromise, à partir du moment où sera placée sous le patronage de la Doctrine de la Science la théorie de l'ironie romantique : « *succession continue d'autocréation et d'autodestruction, synthèse absolue d'antithèses absolues* ? Ce que chaque individu est à son plus haut degré de puissance est Dieu (dit encore Frédéric Schlegel). L'artiste est par excellence le médiateur pour tous les autres hommes, car il est celui qui a le mieux pris conscience de la divinité en lui, parce qu'il a son centre en soi ». (*Apud X. L., I, 447-449.*) Et quel meilleur prétexte fournir à l'accusation d'athéisme que d'appuyer la souveraineté de l'esprit créateur sur la subjectivité d'une intuition originale, au lieu d'en chercher la révélation dans le progrès de l'effort moral qui fonde la réalité de l'univers, physique, organique, juridique ?

**179.** Ce n'est pas tout : le contre-sens dont Fichte a été victime de la part des esthètes romantiques a eu, dans l'histoire, une conséquence plus fâcheuse encore : il a contribué à tourner contre Fichte celui qui avait commencé par être son disciple tout à la fois le plus ardent et le plus clairvoyant, à provoquer ainsi une réaction qui à son tour réagira sur Fichte et aura pour effet d'opérer comme une conversion *à rebours*, sinon dans l'idée que Fichte a eue lui-même de sa philosophie, du moins, dans celle qu'il en a donnée à ses contemporains et qu'il devait léguer à la postérité.

Dès 1797, comme le note M. Émile Bréhier<sup>16</sup>, Schelling écrivait : « Tandis que les Kantiens encore maintenant (ignorant ce qui se passe en dehors d'eux) se battent avec leurs fantômes de choses en soi, des hommes d'esprit véritablement philosophique font (sans bruit), dans les sciences naturelles et dans la médecine, des découvertes auxquelles bientôt s'attachera immédiatement la saine philosophie, et qu'un cerveau, doué d'intérêt pour la science, doit achever de rassembler pour faire oublier en une

<sup>15</sup> S. W., I, 516.

<sup>16</sup> Schelling, 1912 p. 22.

fois toute la lamentable époque des kantien<sup>17</sup>. » La saine philosophie, Schelling va la demander aux héritiers des astrologues et des alchimistes. Chassé des vastes domaines où se déploie le clair génie des Galilée et des Lavoisier, le goût des pratiques occultes s'est réfugié dans les recoins obscurs du galvanisme et du magnétisme ; c'est en maniant la baguette divinatoire que l'on possède (dira Schelling en 1807) *la clé de la vieille magie* : « L'opposition dernière est vaincue, la nature tombe au pouvoir de l'homme, mais pas à la manière de Fichte<sup>18</sup>. »

Ainsi, l'idéalisme transcendantal, déjà transposé de l'ordre moral dans l'ordre esthétique, va subir une nouvelle transposition, par la conception d'une biologie romantique qui prétend conserver l'appellation et le crédit de la science positive, tout en rompant délibérément avec les procédés, de la recherche rationnelle : « Dans toute théorie particulière de la nature, Kant avait eu soin d'y insister dans *l'Introduction des Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, il n'y a de scientifique, au sens propre du mot, que la quantité de mathématique qu'elle contient<sup>19</sup>. » Et c'est la transparence de la vérité mathématique à la spontanéité de l'intelligence, qui, dans *l'Éthique* de Spinoza, confère son caractère spirituel au progrès de la conscience et de la liberté. Mais Schelling (qui d'ailleurs, selon la remarque de M. Bréhier, « ne paraît avoir lu ou du moins n'utilise que les premières parties de *l'Éthique* et quelques lettres *Sur l'infini* et sur la diversité des attributs et des modes<sup>20</sup> »), traite le Spinozisme, au nom du romantisme de la nature, comme les romantiques du moi avaient traité la *Théorie de la Science*, c'est-à-dire qu'il laisse échapper le mouvement interne qui seul faisait la vérité comme l'efficacité de la pensée spinoziste.

Chez Schelling, l'intuition, loin de se conquérir par l'universalité de l'intelligence, par la générosité de l'amour, est une faculté statique, un don venu du dehors, comme une faveur de la nature. Et c'est ce que souligne la conclusion du *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800). « Il y a des hommes rares,

<sup>17</sup> *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, apud *Œuvres complètes* (1<sup>re</sup> série), S. W., t. I, 1856, p. 348, note.

<sup>18</sup> Lettre à Windischmann, apud PLITT, *Aus Schellings Leben in Briefen*, t. II, Leipzig, 1870, p. 119.

<sup>19</sup> *Trad. citée.*, p. 6.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 99.



supérieurs aux autres artistes ; pour eux, l'immuablement identique, sur lequel leur existence est transportée, se dépouille des voiles dont il s'enveloppe dans le commun des hommes... De même que l'artiste, poussé involontairement à produire, lutte contre une résistance qu'il rencontre en lui (de là, chez les anciens, l'expression *pati deum*, etc., et l'idée d'une inspiration par un souffle étranger) ; de même, l'objectif arrive à sa production sans son consentement c'est-à-dire d'une façon purement objective... » (VI, 1 ; S. W., III, 1858, pp. 616-617.) Et Schelling continue, en montrant que l'œuvre d'art est due à deux activités tout à fait distinctes. « Dans l'une, celle qui est consciente, nous devons chercher ce qu'on nomme vulgairement l'art, bien que c'en soit seulement une partie, c'est-à-dire ce qui dans l'art est opéré avec conscience, réflexion et délibération, ce qui s'enseigne et qui s'apprend, susceptible d'être transmis par la tradition et acquis par l'exercice. Mais dans l'activité qui est sans conscience, nous devons chercher ce qui dans l'art entre spontanément sans être appris, ce qui ne saurait s'acquérir ni par l'exercice, ni autrement, ce qui, en un mot, s'appelle la poésie... (618) ». Le génie, d'ailleurs, n'est aucune de ces deux activités, il plane au-dessus d'elles. Et c'est pourquoi il domine la subjectivité humaine de l'art comme il domine l'objectivité de la nature. Le secret de la création esthétique, c'est aussi celui du feu « artiste » qui déploie à travers le monde la hiérarchie de ses puissances. Le *Système de l'idéalisme transcendantal* s'achève en mettant au-dessus de la nature la liberté, *natura prior*, pour faire partir de là une nouvelle série de degrés d'actions, qui commence par dépasser la nature, qui aboutit à dépasser la conscience et la liberté. Ainsi « naît enfin la plus haute puissance de l'intuition de soi-même qui, se trouvant au-dessus des conditions de la conscience, bien plus étant la conscience qui se crée d'avance, doit apparaître comme absolument contingente : c'est cet absolument contingent dans la plus haute puissance de l'intuition de soi-même qui s'exprime par l'idée de génie ». (*Remarque générale*, p. 634.)

La tendance, déjà explicite dans les *Idées pour une philosophie de la nature*, à infléchir du côté de Leibniz le rationalisme de Lessing et de Herder<sup>21</sup>, trouve sa consécration suprême dans l'exaltation de cette activité inconsciente qui est à la source des

<sup>21</sup> Cf. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, 1893, p. 378.

productions de la nature comme des créations de l'art. Vingt ans à peine se sont écoulés, depuis la *Critique de la raison pure* ; ils ont suffi à la métaphysique allemande pour franchir les étapes parcourues par la pensée grecque à travers les siècles qui séparaient l'idéalisme de Platon et le réalisme de Plotin. Et l'on dirait que Schelling, lorsqu'il publie en 1801 un Dialogue qu'il intitule *Bruno ou sur le principe divin et naturel des choses*, tenait à rendre manifeste cette dégradation de pensée, en se référant délibérément au confusionisme de l'identité que la Renaissance avait encore professé, mais dont on pouvait espérer que Descartes avait à jamais conjuré le danger pour la pensée occidentale.

**180.** Ainsi, avec l'auteur de la *Doctrine de la science* et avec l'auteur du *Système de l'idéalisme transcendantal*, on pouvait s'attendre à voir se dresser l'une contre l'autre les deux perspectives contraires, qui toutes deux procédaient de la *Critique de la faculté de juger* : le primat du jugement réfléchissant (qui maintient la critique dans les limites étroites de la science et de la conscience, définies sans équivoque et sans obscurité par la positivité de l'une, par l'actualité de l'autre) — l'*intellectus archetypus* (que Kant refusait sans doute à la nature humaine, mais dont Schelling s'arrogeait le privilège par la grâce d'une intuition géniale).

Le choix entre ces perspectives commande l'évolution de la métaphysique allemande au XIX<sup>e</sup> siècle ; et de là, l'importance historique du problème que soulève la polémique entre Fichte et Schelling, lié lui-même à l'interprétation des différentes phases de l'œuvre fichtéenne.

Les textes où ces problèmes se présentent sont d'une complication et d'une subtilité qui rappellent, par l'inextricable enchevêtrement des mots qu'elles entassent, les objections du *Lycée* à l'*Académie*, telles que nous les ont conservées les livres M et N de la *Métaphysique*. Mais de même que ce fatras s'illumine par la seule opposition des *λόγοι* et des *μαθήματα*, de même la question des deux philosophies de Fichte peut se ramener aux termes simples qu'énonçait Émile Boutroux : « Dans la première philosophie, le *moi* n'avait ni le besoin, ni la possibilité de sortir de lui-même ; tandis que, dans la seconde, il est amené par le progrès de sa réflexion à franchir le cercle de la conscience, et il

trouve en soi une faculté, la croyance, qui lui permet d'atteindre de quelque manière, avec certitude, un principe qui le dépasse infiniment. Dans la première philosophie, le *moi* se suffisait ; dans la seconde il ne se suffit plus ; il sait que l'être véritable est hors de lui, et qu'il est capable de s'y réunir <sup>22</sup>. »

La *Doctrine de la science*, en proclamant le primat du jugement *thétique*, avait porté à l'absolu l'autonomie du progrès spirituel. Désormais la conscience transcendente est sortie de la pénombre où Kant la tenait encore ; la réflexion cesse d'être un moment second, subordonné à la *présentation* d'un objet sensible ou suprasensible ; elle est, au contraire, ce par quoi l'esprit acquiert le sentiment de son pouvoir créateur, qui lui permet de découvrir la nécessité et l'universalité de sa propre législation, d'y appuyer tout à la fois la vérité de la science et la fécondité de son action.

La théorie du jugement thétique marque la frontière par laquelle Fichte avait, avant l'accusation d'athéisme, défini son propre idéalisme. Mais cette frontière, voici qu'il renonce à la défendre contre Schelling ; et les refontes successives de la *Doctrine de la science* semblent n'avoir d'autre résultat, sinon d'autre but, que de la livrer à l'ennemi. Dès 1801, Fichte « affirme que cet Être pur, qui par rapport au Savoir de la conscience est un non-Être, une négation, est à un autre point de vue la *Position absolue*, la *thèse* même du premier principe ; et que notre position à son tour, toujours à ce point de vue, est une négation ; ce qui signifie que le Savoir de notre conscience, le Savoir de la Réflexion, n'est qu'un Savoir relatif qui suppose comme le fondement de sa possibilité la principe absolu même » <sup>23</sup>.

Assurément, chacune de ces affirmations est accompagnée d'un commentaire qui tend à la différencier de l'ontologisme scolastique ou du réalisme naturaliste ; mais, du point de vue auquel Fichte avait d'abord conçu l'idéalisme de la réflexion pure, n'est-il pas permis de dire que le danger est moindre de revenir franchement à l'intuition de la transcendance, que d'hésiter à l'écarter franchement, comme s'il pouvait y avoir jamais une zone neutre, un juste milieu, entre la vérité de la critique et l'illusion du dogmatisme ?

<sup>22</sup> Apud Xavier LÉON, *La philosophie de Fichte*, 1902, p. XIII.

<sup>23</sup> Xavier LÉON, *La philosophie de Fichte*, p. 47.

Et, sans doute, on peut remarquer encore que la position d'un Être extérieur au savoir se rencontrait dans la *Doctrine de la science*. Mais ce n'était alors que le second principe, que l'antithèse du *non-moi*, la limite à laquelle s'arrêtait le dogmatisme ontologique et qui était franchie grâce au progrès de la réflexion critique. L'Être du non-savoir était ce que le *moi* retranchait provisoirement de lui-même et qu'il avait à reconquérir par le développement de son activité interne, tandis qu'ici l'Être du non-savoir est ce qui s'ajoute au savoir, ce qui est en soi et par soi au delà de la conscience ; le *non-savoir*, qui apparaît, semble-t-il, pour la première fois dans la philosophie de Fichte au début de 1800<sup>24</sup>, tend à prendre la signification que lui accorde la tradition mystique ; il devient le signe d'une « absorption dans l'amour »<sup>25</sup>, il cache, sous la forme d'une négation, le secret d'une affirmation transcendante.

Sans qu'il y ait à insister sur un développement d'effusions sentimentales, qui n'est peut-être, dans la pensée de Fichte, qu'un procédé de pédagogie exotérique, il est certain que la place faite à la notion de *Verbe*, dans la *Théorie* de 1812, marque le terme d'une révolution complète. Sans doute, le *Verbe*, comme l'avait montré Malebranche, s'identifie à la raison universelle. Mais, si Malebranche avait besoin d'invoquer la raison sous la forme du *Verbe*, c'est qu'il avait réduit la conscience à l'obscurité du sentiment immédiat, et qu'il en avait radicalement séparé les idées claires et distinctes, les essences intelligibles. D'autre part, le fait que le *Verbe* incréé s'est incarné dans un Messie qui est descendu sur la terre des hommes, sera utile pour l'achèvement du système : la notion médiatrice entre l'infini et le fini permet de rétablir, dans le règne de la grâce, l'unité que la nature avait laissé rompre. De toutes façons, donc, l'intervention du *Verbe* sert dans le système de Malebranche à humaniser la raison. Dans celui de Fichte, elle ne peut avoir qu'un rôle contraire. Et en effet le mouvement de pensée qui, à travers Leibniz, s'est poursuivi de Spinoza jusqu'à Kant, a fait apparaître, au delà de la conscience empirique et passive que Malebranche prenait seule en considération, une conscience active, capable d'adéquation. Le fond radical de l'être spirituel se révèle enfin dans l'*Ichheit*

<sup>24</sup> *Lettre à Reinhold*, du 8 janvier 1800 ; II, 205 ; trad. *apud* X. L., II, 225, n. 4.

<sup>25</sup> Cf. Jean BARUZI, *Saint-Jean-de-la-Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924, p. 670.

*überhaupt* ; l'homme possède pleinement son âme, dont, chez Malebranche et chez Kant encore, une sorte de terreur religieuse le tenait éloigné. Dès lors, Fichte invoquera le Verbe, non plus en regardant du côté de l'homme, pour le réconcilier avec lui-même et pour l'unifier, mais en regardant du côté du Père, pour revenir, ou pour suppléer, à l'intuition d'un objet transcendant, pour ramener, par delà l'effort moral de l'*homo hominans*, le dessein providentiel d'un *homo hominatus*. En dépit des réticences et des compromis auxquels se prête le double aspect du Verbe, il est clair que l'admission d'une filiation divine sacrifie la pureté de l'idéalisme pratique de la *Doctrine de la science* aux spéculations biologiques, ou *hyperbiologiques*, de la philosophie de la nature.

**181.** Reste un problème d'ordre psychologique : comment Fichte a-t-il refusé de jamais convenir de sa défaite ou de sa conversion ? comment, dans cette reprise de son œuvre initiale qu'il a poursuivie jusqu'à sa mort, n'a-t-il cessé de mettre, avec une âpreté croissante, tous les torts intellectuels ou moraux de l'autre côté, en s'attribuant à lui-même le mérite de n'avoir jamais ni varié ni faibli ?

La réponse à cette question, M. Xavier Léon l'a indiquée, fournie par Fichte lui-même dans une lettre à Schelling, du 31 mai 1801 : « Vous disiez que je reconnais que certaines questions n'ont pu encore être résolues, au moyen des principes que j'ai employés jusqu'ici. Je proteste contre ce prétendu aveu. En fait de principes, il ne manque absolument rien à la *Doctrine de la science* ; il lui manque seulement d'être achevée. La synthèse suprême, en effet, la synthèse du monde spirituel, n'est pas effectuée encore. Je m'y préparais au moment même où l'on s'est mis à crier à l'athéisme<sup>26</sup>. »

Suivant cette indication, Fichte repousserait également et la *thèse* de ses adversaires qui lui attribuaient un premier système, démenti par ses écrits (ou, comme ils disaient, par ses *plagiats*) ultérieurs, et l'*antithèse* de ses partisans selon laquelle sa « seconde philosophie », sous les apparences d'un langage nouveau, n'aurait fait que reproduire la première en l'adaptant aux exigences de la polémique. La solution fichtéenne du conflit serait que

---

<sup>26</sup> II, 323, trad. *apud* X. L., II, 354.

le problème de la *seconde philosophie* ne se pose pas, pour cette raison qu'il n'y aurait jamais eu, à proprement parler, de *première philosophie*. Surpris, en plein développement de sa pensée, par les attaques des orthodoxes luthériens, Fichte a été obligé d'accepter le combat sur les positions auxquelles il était alors parvenu, mais qu'il avait le projet de dépasser pour atteindre l'entier développement de sa pensée.

C'est ce que tendent à confirmer les déclarations qui terminent l'*Exposition* de 1804 : « Le Savoir de la conscience (le Savoir né de la Réflexion) n'a pas son fondement en lui-même, mais dans un but absolu, et ce but c'est que le Savoir ou la Vérité absolue doit être. Ce but est ce qui pose et détermine tout le reste, et c'est seulement en atteignant ce but qu'il atteint sa véritable destination. C'est seulement dans le Savoir absolu que se trouve la valeur, tout le reste est sans valeur. C'est à dessein que j'ai dit le Savoir absolu et pas la Doctrine de la Science, *in specie* ; car elle n'est, elle, que le chemin qui y conduit, elle n'a que la valeur d'un moyen ; en soi, elle n'a aucune valeur. »

Fichte est évidemment sincère, et la part d'illusion rétrospective qui a pu se glisser dans la reconstruction et dans l'interprétation de ses états d'âme passés, n'intéresse que la psychologie de l'homme. Ce qui demeure, pour l'intelligence de l'histoire ultérieure, c'est qu'à l'œuvre de Fichte correspondent deux images différentes du philosophe, fondées sur deux interprétations de la méthode, sur deux notions de la vérité, incompatibles entre elles.

**182.** A la déduction logique des concepts selon le modèle de l'ontologie traditionnelle, Kant avait opposé la réflexion analytique dont il avait fait la base de la déduction transcendentale. Avec Fichte la méthode réflexive a pris entière conscience de soi : le moi pur est l'idéal d'un effort pratique indéfini : « L'idée d'un infini à réaliser flotte devant nous, elle a ses racines au plus profond de notre essence. Nous devons donc résoudre la contradiction qui est en elle, c'est l'exigence même de notre essence, alors même que nous sommes hors d'état de concevoir la solution comme possible, de supposer même que nous devenions jamais capables d'entrevoir cette possibilité à aucun moment de notre existence, fût-elle prolongée à travers toutes les éternités.

Mais aussi bien c'est là le caractère de notre destination pour l'éternité<sup>27</sup>. »

Ce contraste entre l'idéalité du moi pur et le réalisme de la substance spinoziste est comme le thème fondamental de la *Doctrine de la science*. Seulement, il est arrivé qu'en passant du dogmatisme à la critique Fichte n'avait rien abandonné de sa première admiration pour la rigueur de démonstration qui l'avait enchanté dans l'*Éthique* et que Kant lui-même avait essayé d'imiter dans l'*Analytique* de la *Critique de la raison pratique*. Supposant que l'appareil euclidien apportait l'évidence avec soi, il rêvera de constituer une philosophie « égale en évidence à la géométrie »<sup>28</sup>. Tandis que Kant, dans sa *Métaphysique de la nature*, réclamait une donnée empirique pour appliquer les formes de l'intuition sensible et les catégories de l'entendement, Fichte préconise une méthode philosophique de construction où s'étale un dédain complet de l'expérience : « Au cours de cette construction, toute tentative pour recourir à l'expérience serait une tentative pour altérer la déduction. Ceux qui vous conseillent d'avoir en philosophant toujours un œil ouvert sur l'expérience, vous conseillent de modifier quelque peu les facteurs et de fausser quelque peu la multiplication pour obtenir des nombres concordants, procédé non moins malhonnête que superficiel<sup>29</sup>. »

Cette conception, que Fichte développe complaisamment en 1801, tend à faire de la réflexion kantienne une simple étape intermédiaire qu'il faudrait franchir, pour reprendre, sur de nouvelles bases, et pour achever cette fois, la tâche de la déduction métaphysique. De ce point de vue, on ne peut contester que Schelling et Hegel se soient autorisés à juste titre de Fichte pour professer une *philosophie de la nature* qui se dispensera du savoir véritable, tout en se targuant de donner des leçons de science aux savants, pour en faire le modèle d'une *philosophie de l'histoire*, qui se tiendra au-dessus et à l'écart de la réalité des faits particuliers, tout en se flattant d'enseigner l'histoire aux chroniqueurs ou aux érudits, trop modestes, trop scrupuleux et trop exacts.

<sup>27</sup> S. W., I, 1270. Cf. trad. GRIMBLOT, *De la doctrine de la science*, p. 216.

<sup>28</sup> *Lettre à Stefani*, déc. 1793, I, 315.

<sup>29</sup> *Rapport au grand public, et clair comme le jour, sur l'essence propre de la philosophie nouvelle*, S. W., II, 379.

Selon le Fichte d'avant l'accusation d'athéisme, le philosophe est l'homme qui prend conscience de l'autonomie du *moi*, afin de se prescrire à lui-même la tâche indéfinie du progrès moral. Maintenant le philosophe est devenu un prophète et un messie, héritier de l'orgueil théologique ; c'est l'*élu* auquel il est donné de faire tenir dans l'éclair de son regard l'immensité des choses et l'éternité des temps. L'obsession du *dernier philosophe*<sup>30</sup>, celui *avant lequel il y avait une histoire, et après lequel il n'y en a plus*, comme dira Marx, hante désormais les penseurs de l'Allemagne ; leurs fantaisies les plus déconcertantes, il les développeront avec le ton assuré d'un oracle.

Voilà de quoi Fichte est responsable, pour avoir suivi les romantiques sur leur propre terrain, et s'il est vrai, comme nous l'avons remarqué à propos de Platon, qu'un philosophe doit répondre de sa postérité illégitime aussi bien que de sa postérité légitime.

A quoi il convient d'ajouter immédiatement que l'hétérogénéité de l'œuvre, chez Fichte comme chez Platon, s'explique et se justifie par leur amour de la patrie et de l'humanité. S'il arrive à Fichte, après Iéna, d'aller chercher auprès de Machiavel le secret d'une diplomatie victorieuse, c'est poussé par un désespoir d'Allemand et aussi de démocrate. Rien d'ailleurs, n'atteste une âme plus ingénue : le véritable scélérat, digne du modèle qui a servi pour le *Prince*, ne commente pas Machiavel ; il le réfute. De même, en reprenant dans les *Discours à la nation allemande* les thèmes d'Auguste Wilhelm Schlegel, en exaltant à son tour le privilège linguistique, la mission historique, de l'*Urvolk*, Fichte travaillait avant tout à mettre en garde ses contemporains contre la tentation de revenir au moyen âge, d'opposer, une fois de plus, l'impérialisme germanique à l'impérialisme méditerranéen dont Napoléon avait renoué la tradition et pour lequel il avait trahi la France et la République. Là où s'inclinait le poète en qui s'incarne le romantisme, l'apôtre de l'autonomie rationnelle reste debout. Et jamais Fichte n'a été plus fidèle à lui-même qu'en 1813, lorsqu'il suppliait ses compatriotes deregar-

---

<sup>30</sup> ANDLER, *La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*, 1921, p. 299 : « En novembre 1872, il (*Nietzsche*) projette un autre titre : *Der letzte Philosoph*. Il faut bien comprendre ce titre pour un écrit qu'il imagine plus haut que les pyramides... Le *Dernier philosophe* que la détresse publique appelle, il ne le nomme pas. Mais on devine qu'il s'appelle Nietzsche. »



der au delà des intérêts dynastiques, de repousser pour leur propre compte toute ambition d'hégémonie européenne, de ne pas séparer de la cause de l'indépendance nationale la cause de la liberté du peuple.

Mais l'envers des idées a sa logique aussi bien que les idées elles-mêmes ; les moyens employés par Fichte se sont retournés contre ses intentions. En refaisant à son tour l'apologie du passé de l'Allemagne, comme en introduisant dans la philosophie spéculative l'absolu de l'Être ou la médiation du Verbe, Fichte n'a réussi qu'à couvrir de son propre crédit les thèses dont il avait à cœur de conjurer le danger ; il a fortifié le courant qui entraînait le XIX<sup>e</sup> siècle vers les synthèses les plus aventureuses de la nature et de l'histoire, de la politique et de la religion.

[\*Table des matières\*](#)

### **B) Hegel**

**183.** La métaphysique post-kantienne, comme la Révolution française, dévore ses propres enfants. Hegel, d'abord disciple de Schelling, lui fera subir le même sort que Fichte avait éprouvé de la part de Schelling. Et, en effet, si, selon l'expression pittoresque de M. Höffding, Schelling est « le philosophe classique du romantisme »<sup>31</sup>, il convient d'entendre par là qu'on le retrouve à l'origine de tous les mouvements d'idées qui traversent la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, depuis le sentiment intime de la beauté grecque jusqu'à l'organisation sociale du monde catholique, depuis la systématisation du devenir cosmique ou humain jusqu'au mysticisme et au supernaturalisme du moyen âge. Nulle part, on ne se rend mieux compte de ce qui caractérise la pensée romantique, et par quoi elle dérouté toutes les tentatives de définition unilatérale : perpétuellement le romantisme apparaîtra aux antipodes du lieu où on avait d'abord espéré le saisir, *au delà* quand on le croit *en deçà*, *en arrière* quand on le cherche *en avant*, conservateur en religion, rétrograde en politique, alors qu'il avait commencé par semer l'effroi en affirmant le droit de l'individu à la libre expansion de ses instincts et de ses intuitions.

Mais si Schelling a parcouru, aux diverses époques de sa carrière, les différentes perspectives de l'horizon romantique, à au-

---

<sup>31</sup> *Histoire de la philosophie moderne*, trad. BORDIER, t. II, 1906, p. 162.

cune d'entre elles on ne peut dire qu'il ait arrêté ses contemporains, pas plus qu'il ne s'y est arrêté lui-même. La fécondité de son inspiration apparaît surtout dans les doctrines qui en ont recueilli la lumière originale pour la faire polariser d'ailleurs en sens contraire : la doctrine de Hegel et la doctrine de Schopenhauer.

La querelle de l'athéisme, éclatant au moment où Hegel méditait sur la relation entre la philosophie de Fichte et la philosophie de Schelling, semble avoir exercé une influence décisive sur l'orientation de sa pensée. L'ordre qui est prescrit par la conscience de l'homme se repliant sur soi, et qui n'a d'autre détermination que l'impératif du devoir, ne porte pas avec soi l'assurance de sa réalisation. L'*ordo ordinans* n'est donc encore qu'une abstraction par rapport à l'*ordo ordinatus*, ou mieux encore, pour reprendre l'expression leibnizienne, par rapport au *progressus ordinatus*. L'idéal conçu par la raison, et vers lequel notre liberté tend tout l'effort de l'agent moral, doit être autre chose qu'un idéal pour valoir d'être poursuivi. *Que je n'en sois jamais séparé*, telle est la prière de tout amour. Or, la prière, chez ceux-là mêmes qui lui attribuent une vertu d'efficacité sur le cours de la nature, est l'aveu d'une inquiétude et d'une incomplétude. Suppléer à ce qui dans l'espérance et dans la foi apparaît encore insuffisant psychologiquement, donner force démonstrative à ce qui est l'objet de la religion, à l'avènement du règne de Dieu, voilà le programme de la philosophie.

Ce programme, déjà Schelling avait tenté de le remplir. S'il n'y est pas parvenu, c'est que, croyant s'élever d'un bond aux sommets lumineux de l'intuition, il s'est égaré dans cette zone de confusion et d'indistinction où la puissance s'enveloppe antérieurement à son acte, mais où elle demeure, n'étant pas capable de passer à l'acte, étant en réalité le synonyme de l'impuissance. La philosophie de l'identité, par son dédain pour les procédés réguliers de la dialectique, pour les articulations rationnelles d'un système, risquerait ainsi de ramener la pensée allemande dans la voie où l'entraînaient des apologistes, tels que Jacobi ou Schleiermacher, ne comptant que sur le sentiment pour franchir la distance entre le fini et l'infini, l'humain et le divin.

L'originalité de Hegel, telle qu'elle éclate dans la *Phénoménologie de l'esprit*, est de ne pas accepter comme définitive cette

position du problème. Il est vrai que la conscience individuelle, que l'entendement abstrait, s'apparaissent à eux-mêmes séparés de leur objet ; entre la finalité morale et la réalité l'homme aperçoit un divorce. Mais ces apparences ne font que traduire des crises qui surviennent dans la conscience, et qu'il appartient à la conscience de surmonter, en cessant de s'opposer à la raison, dont elle s'était isolée, en s'y appuyant au contraire pour conquérir la plénitude en soi et de l'univers et de l'esprit. C'est ce qui s'exprime dès l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit* : « La conscience naturelle, c'est la notion seulement, et non la réalité, du savoir. Mais, comme elle a commencé par s'imaginer immédiatement qu'elle est le savoir réel, le développement de soi qui lui fait perdre insensiblement cette illusion, est pour elle-même un progrès négatif : c'est le chemin du doute et du désespoir, par où cependant l'esprit devient capable d'apercevoir la vérité <sup>32</sup>. »

L'abstraction n'est pas elle-même un état abstrait. L'inquiétude d'où jaillit sa réflexion philosophique, Hegel la retrouve dans l'histoire, par exemple dans le passage du stoïcisme au scepticisme : à ce moment, en effet, « la conscience de soi qui était, simple liberté de soi-même anéantit l'autre côté de l'existence déterminée, ou plutôt elle se divise, pour devenir un être double ». C'est-à-dire que le dédoublement, qui se manifestait antérieurement par la dualité des personnes, maître et esclave, se concentre dans les limites d'une seule conscience. Et ainsi le dédoublement intérieur de la conscience de soi, qui est l'essence de la nature spirituelle, est donné, mais à part de l'unité qui lui est également essentielle : ce dédoublement d'essence, pris à l'état purement contradictoire, c'est la *conscience malheureuse* (*ibid.*, p. 139), c'est la piété subjective qui tend vers Dieu par la voie de la mortification. A travers les scrupules qui l'obscurcissent, la tourmentent et la paralysent, l'infortune de la conscience s'est poursuivie jusque dans le courant de dissolution que marque l'*Aufklärung* du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui prépare le sentimentalisme des *belles âmes* ou la subjectivité de l'ironie romantique.

De ce point, qui est comme le point de rebroussement de la réflexion, réagissant contre l'abstraction de sa subjectivité, se dessine le mouvement de retour vers la cohésion de la science

---

<sup>32</sup> Édition LASSON, Leipzig, 1907, p. 53.

systematique, de la société constituée sous forme d'États ou d'Églises. Ce mouvement est le chemin du savoir ; mais il n'est pas seulement cela : par la nécessité de son devenir, on peut dire qu'il est le savoir lui-même défini d'après son contenu, comme la science de l'expérience que la conscience effectue sur soi-même : « La notion d'une telle expérience n'implique rien de moins que la totalité du système, c'est-à-dire de l'empire que constitue la vérité de l'esprit ; de la sorte, les moments de cette vérité, dans leur détermination spécifique, se présentent, non à titre de purs moments abstraits, mais tels qu'ils sont pour la conscience, ou plutôt tels que celle-ci se produit par son rapport à soi-même, grâce auquel ces moments sont les moments du tout, les formes de la conscience. » (*Ibid.*, p. 61.).

**184.** Sous son aspect d'histoire anonyme, sans chronologie, mais singulièrement concrète et dramatique, la *Phénoménologie de l'esprit* se propose, d'une façon plus spécifique encore et plus expresse que l'avaient fait au XVIII<sup>e</sup> siècle Vico, Voltaire ou Herder, de décrire et d'expliquer le progrès de la conscience humaine : à cet égard la dette de la spéculation contemporaine envers Hegel demeure immense ; et nulle part, moins que dans une étude comme la nôtre, elle ne saurait être contestée ou amoindrie.

Mais cela même qui fait pour nous la séduction et l'actualité de la *Phénoménologie* explique, aux yeux de Hegel, la nécessité de la dépasser. Comme l'a dit admirablement Royce, « la phénoménologie unit logique et histoire, en réduisant le processus de la pensée à des termes pragmatiques, bien plutôt qu'en opérant une transposition illusoire de la vie réelle dans les catégories abstraites de la logique »<sup>33</sup>. Or, et à cause de cela, la *Phénoménologie de l'esprit* demeure encore sur le plan phénoménologique ; le progrès de la conscience ne suffit pas à satisfaire l'exigence du savoir absolu. C'est sans doute une condition nécessaire pour être hegelien que d'avoir le sens des obstacles

---

<sup>33</sup> *Lectures on modern idealism*, New Haven, 1919, p. 145. Cf. p. 139 : « La Phénoménologie de l'Esprit est, tout d'abord, une étude de la nature humaine, telle qu'elle est exprimée dans des types variés, soit individuels, soit sociaux. De ce point de vue, on pourrait caractériser l'ouvrage de Hegel en y adaptant le titre donné par William JAMES à son livre : *Les variétés de l'expérience religieuse*. »

qu'inévitablement on rencontre, ou plutôt qu'on se suscite, en chacune de ses stations, afin de n'y voir en effet qu'une station, afin de suivre le mouvement pour aller plus loin. Mais il faut autre chose encore à Hegel lui-même. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas tant l'histoire pour elle-même, que *l'au-delà de l'histoire*, que le dénouement vers lequel elle s'oriente, que la nécessité de ce dénouement. La *Phénoménologie de l'esprit* se borne, en quelque sorte, comme fait Shakespeare dans le *Prologue de Roméo et Juliette*, à présenter les personnages. Mais le drame lui-même se poursuit à travers le système de l'*Encyclopédie*, qui comportera une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit.

La base du système est une *logique*, mais une logique de l'être, à l'intérieur de laquelle se trouvera déjà effectué le passage de l'ordre  $\pi\rho\sigma\ \mu\sigma$  à l'ordre  $\tau\ \nu\tau\iota$ . Un tel passage prend, au XIX<sup>e</sup> siècle, un air de gageure ; mais l'originalité de Hegel est de s'appuyer sur la critique idéaliste pour prévenir toute confusion de l'être avec son concept, pour écarter le fantôme de l'intuition par laquelle Aristote prétendait atteindre l'être en tant qu'être, la réalité substantielle. Dire : *au commencement il y a l'être*, c'est simplement poser le concept de l'être, dans son indétermination abstraite, où l'être équivaut exactement au néant. Loin donc de reproduire le *salto mortale* du dogmatisme, la dialectique hegelienne fait fond sur l'inanité de l'ontologie pour identifier l'« être pur » et le non-être, pris lui aussi immédiatement. Il reste que cette identité de la thèse et de l'antithèse est un paradoxe qui doit être résolu : la solution consiste à découvrir le moment de la synthèse. « Le rien, en tant qu'il est cet immédiat semblable à soi-même, est à son tour la même chose que l'être. D'où résulte que la vérité de l'être, aussi bien que du non-être, c'est leur unité ; cette unité (conclut Hegel) est le devenir. » (*Encycl.*, §88.)

Le rythme de croissance, qui était celui de la conscience à travers les étapes de la pensée humaine, est alors intégré au système de la logique : tout ce qui se pose, en se posant avec sa limitation propre, provoque, et sa propre opposition, et par là même aussi la synthèse où ce qu'il est, en tant que tel, se trouve tout à la fois *nié*, dans le non-être de son abstraction, et *maintenu* dans le fondement intrinsèque de son affirmation, c'est-à-dire en définitive *dépassé*. Là est, en effet, comme le dit

Émile Boutroux <sup>34</sup>, la caractéristique de la notion hegelienne. Elle implique l'ensemble des déterminations réfléchies, *universalité, particularité, singularité*, qui seraient incompatibles entre elles, si elles étaient extériorisées ou quantifiées, mais qui, selon l'ordre de la qualité, peuvent s'opposer l'une à l'autre tout en trouvant leur raison d'être et leur totalité dans l'unité de la notion <sup>35</sup>. Ainsi comprise, la notion est destinée à opérer cette union entre le concret et l'universel dont Aristote avait fait le privilège mystérieux de l'essence spécifique, de la forme dynamique, et qu'Hegel nous montre, selon les degrés de la hiérarchie logique, se déployant successivement dans le domaine de la nature et dans le domaine de l'esprit, donnant la clé du progrès qui se fait dans l'une et dans l'autre, de l'une à l'autre, nous conduisant de pays en pays et de siècle en siècle à travers l'art, à travers la politique, à travers la religion, jusqu'à ce qui dépasse toute affirmation déterminée comme toute négation, et où déjà les mystiques du moyen âge, formés à l'école du *pseudo-Denys*, avaient entrevu la *superessence* de la divinité <sup>36</sup>.

Le problème sera donc celui-ci : est-il possible que la raison hegelienne recueille l'être au jour le plus humble de la nativité, dans son *minimum* de compréhension, et que, sans défaillir à la loi de son rythme ternaire, elle le conduise à l'ascension triomphante, au *maximum* de réalité concrète et d'universalité intellectuelle ?

Du problème ainsi défini, Kant a préparé la solution positive, lorsqu'il a distingué l'entendement auquel appartiennent les principes de l'*Analytique*, et la raison qui est la fonction de l'*Idee*. Mais cette distinction ne lui a servi à rien, comme en fait foi sa trop fameuse réfutation de l'argument ontologique : l'entendement borné y célèbre son triomphe sur la raison, avec d'autant plus d'assurance et d'éclat que Kant a pris soin d'envisager et de discuter l'argument « sous la pire forme dont il est susceptible, celle qui lui avait été donnée par Mendelssohn et les autres » <sup>37</sup>. Autrement dit, l'ontologie de l'analyse concep-

<sup>34</sup> Bulletin de la Société française de Philosophie, 1907, p. 142.

<sup>35</sup> Système de la logique, *Œuvres*, t. V, Berlin, 1834, p. 58.

<sup>36</sup> Cf. Jean SCOT ÉRIGÈNE: « *Essentia ergo dicitur Deus ; sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil ; ὑπερούσιος, igitur est, id est surper-essentialis.* » *De divisione naturæ*, I, 14 ; édit. MIGNE, 1851, c. 459.

<sup>37</sup> HEGEL, *Glauben und Wissen*, apud *Œuvres*, I, 1832, p. 38.

tuelle, telle que l'avait ressuscitée l'école leibnizo-wolffienne, a voilé à Kant, peu familier avec les systèmes philosophiques, l'ontologie de la raison synthétique, qui n'aura rien à faire avec l'exemple des pièces de monnaie : « Si l'exemple se justifie en tant que le concept est séparé de l'Être, Dieu est encore séparé bien davantage de cent thalers ou d'autres choses finies. C'est la définition des choses finies qu'en elles concept et être soient distincts ; car concept et réalité, ou âme et corps, y sont séparables, c'est par là qu'elles sont périssables et mortelles. Au contraire, la définition abstraite de Dieu, c'est que son concept et son être soient inséparés et inséparables. La vraie critique des catégories et de la raison consiste à mettre en lumière cette différence, afin qu'on s'abstienne d'appliquer à Dieu les déterminations et les rapports du fini. » (*Œuvres*, III, 1833, 88.)

**185.** Hegel renouvelle ici, sur le terrain proprement ontologique, la manœuvre que Fichte avait exécutée sur le terrain de la psychologie. La découverte des paralogismes de la psychologie rationnelle visait explicitement la psychologie traditionnelle de Mendelssohn, qui est en réalité la psychologie, non de l'âme, mais de son opposé, la chose en soi, la substance ; elle était la condition nécessaire pour le retour à une psychologie rationnelle qui serait capable de respecter la spiritualité spécifique de l'être intérieur. De même, aux yeux de Hegel, le service rendu par la condamnation de la théologie rationnelle, qui porte sur le dogmatisme de la déduction analytique à partir de l'abstraction conceptuelle et sur celui-là seulement, est d'ouvrir la voie à la théologie légitime, qui procède uniquement par synthèse. Mais alors aussi, comme il suffit à Fichte de reprendre le *moi* de l'*Analytique transcendentale* pour fonder une doctrine de pure immanence, Hegel trouvait dans la conception kantienne de la synthèse de quoi reconstituer l'édifice d'une dialectique cosmologique et juridique, aussi bien qu'historique et religieuse.

Et, en effet, Kant remarquait à la fin de l'*Introduction* de la *Critique de la faculté de juger* : « On s'est étonné que mes divisions, en philosophie pure, fussent toujours tripartites. Mais cela est fondé dans la nature de la chose. Si une division doit être établie *a priori*, ou elle est analytique, selon le principe de contradiction ; et alors elle est toujours bipartite (*quodlibet ens est aut A aut non A*) ou elle est synthétique ; et si dans ce cas

elle doit être tirée de concepts *a priori* (et non, comme en mathématique, de l'intuition *a priori* correspondant au concept) alors, selon ce qu'exige l'unité synthétique en général, c'est-à-dire : 1° La condition ; 2° Un conditionné ; 3° Le concept qui résulte de l'union du conditionné avec sa condition, la division doit nécessairement être une trichotomie. »

De là suit la structure de la raison architectonique qui a présidé à l'ordonnance des catégories. Elles sont *douze*, réparties en quatre ordres qui comprennent chacun trois déterminations, et telles que la troisième y naisse par la liaison de la première et de la seconde dans un concept<sup>38</sup>. Mais il convient de remarquer que le quatrième ordre de catégories, constitué suivant le même rythme, a pour fonction d'y soumettre à leur tour les trois premiers ordres : la quantité, c'est le possible ; la qualité, c'est le réel ; la relation, c'est le nécessaire. D'autre part, si le dogmatisme traditionnel échouait en voulant combiner ces catégories dans l'absolu du vide ontologique, elles reprennent, aux yeux de Kant, leur vertu de fécondité *a priori* et de positivité lorsqu'on les considère comme les formes de l'expérience scientifique, sur lesquelles, en effet, Kant fondera successivement la possibilité de la *phoronomie* cartésienne, la réalité de la *dynamique* leibnizienne, la nécessité de la *mécanique* newtonienne<sup>39</sup>.

La même perspective trichotomique se présente dans la *Métaphysique des mœurs* : après avoir énoncé les maximes par lesquelles s'expriment les principes de la moralité, Kant remarque lui-même un progrès qui s'opère selon les catégories, « en allant de l'unité de la forme de la volonté (de son universalité) à la pluralité de la matière (des objets, c'est-à-dire des fins), et de là à la totalité ou l'intégralité du système »<sup>40</sup>. Dans la doctrine du droit privé les concepts du *tien* et du *mien* extérieurs se distribuent selon les exigences des catégories de relation : *substance*, d'où dérive la *possession* ; *causalité*, d'où dérive la *prestation* ; *réciprocité d'action*, d'où dérive le *contrat*. (§ 4, trad. Bar-ni, pp. 68 et suiv.) Dans la doctrine du droit politique, les trois pouvoirs de l'État : *souveraineté du législateur*, *gouvernement*

<sup>38</sup> *Prolégomènes*, § 39. Cf. 2<sup>e</sup> édit. de la *Critique de la raison pure*, § 11, B., I, 142.

<sup>39</sup> Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 137, p. 287 ; éd. de 1949, pp. 277-278.

<sup>40</sup> *Fondements*, trad. DELBOS, p. 164.



*exécutif, puissance judiciaire*, figurent les trois propositions d'un syllogisme pratique : *majeure*, loi d'une volonté ; *mineure*, ordre de se conduire selon la loi ; *conclusion*, la sentence qui décide ce qui est de droit dans le cas dont il s'agit. (*Ibid.*, § 65, p. 268.)

Enfin, le procédé de pensée se retrouvera dans l'idée de Dieu comme il est dans la notion de l'État : « La véritable foi religieuse universelle est la foi en un Dieu : 1° Créateur tout-puissant du ciel et de la terre, c'est-à-dire législateur *saint*, au point de vue moral ; 2° Conservateur du genre humain qui régit les hommes *avec bienveillance* et veille sur eux comme un père ; 3° Gardien de ses propres lois saintes, et par conséquent, juste juge. Cette foi, à vrai dire, ne renferme point de mystère, n'étant que la simple expression des rapports moraux qui existent entre Dieu et le genre humain ; elle vient d'ailleurs s'offrir d'elle-même à n'importe quelle raison humaine, et c'est ce qui fait qu'on la trouve dans la religion de la plupart des peuples civilisés. Elle est impliquée dans l'idée d'un peuple considéré comme une république, car ces trois pouvoirs supérieurs doivent constamment y être conçus ; il y a cette différence qu'en ce qui nous occupe nous prenons les choses moralement ; aussi pouvons-nous concevoir la triple qualité du souverain moral du genre humain comme étant réunie dans un seul et même Être, alors que dans un État juridico-civil ces attributs devraient nécessairement être répartis entre trois sujets différents. » (*R. L.*, 168.) Et Kant ajoutait dans une note de la seconde édition : « Il n'est guère possible d'expliquer le motif pour lequel tant de peuples sont arrivés à se trouver du même avis sur ce point, si l'on n'admet que c'est là une idée inhérente à toute raison humaine, et qui se fait jour dès qu'on veut concevoir le gouvernement d'un peuple, et par analogie celui de l'univers. La religion de Zoroastre avait trois personnes divines : Ormuzd, Mithra et Ahriman ; la religion hindoue aussi : Brahma, Vichnou et Siva. La religion des Égyptiens avait aussi ses trois personnes : Phta, Kneph et Neith... La religion des Goths adorait Odin, père de l'univers, Freia ou Freyer, la Bonté, et Thor, le dieu qui juge (qui châtie). Même les Juifs paraissent avoir adopté ces idées aux derniers temps de leur hiérarchique constitution ; car les Pharisiens accusant le Christ de s'être appelé Fils de Dieu ne semblent point faire peser spécialement leur inculpation sur la théorie que Dieu a un fils, mais

uniquement sur ce fait que le Christ a voulu être ce fils de Dieu <sup>41</sup>. »

**186.** Sans qu'il y ait lieu d'insister sur les esquisses tracées par Hegel à Francfort, lorsqu'il méditait le *triangle divin* pour s'exercer à la construction triangulaire des êtres naturels, du système de l'air, de l'eau, en s'inspirant de Tauler, d'Eckart, et aussi sans doute de la méthode théosophique qui venait d'être appliquée par Baader au carré pythagoricien <sup>42</sup>, on peut dire qu'Hegel n'était pas infidèle à l'inspiration profonde du kantisme lorsque, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il rapportait à l'ordonnance trichotomique des catégories l'honneur d'avoir dévoilé enfin l'essence absolue, la notion, de la triplicité. « cette vieille forme des pythagoriciens, des néo-platoniciens, et de la religion chrétienne, qui jusque-là ne faisait que se reproduire à titre de schème extérieur » <sup>43</sup>.

Toutefois, si l'ampleur du formalisme synthétique ne connaît pas plus de limites chez Kant que plus tard chez Hegel, l'idéalisme transcendantal demeure connexe d'un réalisme empirique, tandis que selon la logique ontologique, qui est le ressort de l'idéalisme absolu, la forme se donne à elle-même sa matière. La *Nature* sera le moyen terme qui unit la *Logique* à l'*Esprit* ; elle doit donc, bon gré, mal gré, remplir les cadres que la *Logique* a forgés : Hegel « envoie promener » Newton, afin de pouvoir

<sup>41</sup> Cette vue de Kant se précise encore par les explications méthodologiques de la médiation dans les systèmes de la théologie chrétienne. Toute l'interprétation de l'augustinisme chez Arnauld et les écrivains de Port-Royal repose sur une manière de comprendre « les deux erreurs contraires », et de les dominer, qu'a excellemment exposée M. LAPORTE dans son étude sur les *Vérités de la grâce* (d'après Arnauld), 1923. C'est cette méthode que Pascal avait généralisée pour la présenter à M. de Saci, comme une base pour l'apologétique tout entière. Voici, de la *XVI<sup>e</sup> Provinciale*, un texte parfaitement hegelien : « L'état des chrétiens, comme dit le cardinal du Perron, après les Pères, tient le milieu entre l'état des Bienheureux et l'état des Juifs. Les Bienheureux possèdent Jésus-Christ, réellement sans figures et sans voiles. Les Juifs n'ont possédé de Jésus-Christ que les figures et les voiles, comme étaient la manne et l'agneau pascal. Et les chrétiens possèdent Jésus-Christ dans l'Eucharistie, véritablement et réellement, mais encore couvert de voiles. » *Œuvres*, édit. citée, t. VI, p. 275.

<sup>42</sup> Cf. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, 1912, p. 53.

<sup>43</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, rédigées par MICHELET, *Werke*, XV, 1840, p. 514.

mettre le système solaire en syllogisme aussi aisément que l'État<sup>44</sup>. Il multiplie les fantaisies de la biologie schellingienne par les rigueurs apparentes d'une interprétation logique. Il n'hésite pas à enseigner que « la fleur est la contradiction des feuilles, car elle rend manifeste qu'elles ne constituent pas l'existence la plus haute, l'existence véritable, de l'arbre ; la fleur sera enfin contredite par la feuille. Mais le fruit ne peut pas parvenir à la réalité sans l'avènement de tous les degrés préalables »<sup>45</sup>.

**187.** Nous ne nous attarderons pas sur une telle littérature. Il suffira d'en retenir que le succès universel de la synthèse dans le domaine de ce que Kant appelait la cosmologie rationnelle, devait induire Hegel à renverser la perspective de la psychologie rationnelle, à édifier une philosophie de l'esprit qui est au-dessus de la conscience comme la philosophie de la nature est au-dessus de la science. Le primat de la *thèse*, professé par l'idéalisme pratique de Fichte, ne fait, selon Hegel, que marquer la limitation de la doctrine, et sa place dans le système de la synthèse spirituelle : c'est un moment d'abstraction et de subjectivité, qui appelle nécessairement le moment contraire. Pris en lui-même, en effet, il se caractérise par ce qui lui manque tout autant que par ce qu'il possède. Sans doute, du point de vue de la *Philosophie du droit*, la prétention de la conscience à se tourner vers soi pour y chercher le *criterium* de ce qui est juste et bon, s'expliquait chez Socrate et chez les stoïciens par l'époque où ils vivaient, qui ne leur permettait pas de trouver dans la réalité des mœurs la satisfaction du bien et de la justice. Mais il n'en est pas moins vrai que cette détermination, subjective en soi, fait évanouir, dans l'abstraction de son intériorité, toute déterminabilité du droit, du devoir, de l'existence. Elle est négation de l'objectivité morale tout comme le mal lui-même ; d'où cette conclusion qui apparaîtrait comme un paradoxe gratuit si elle n'était soutenue par tout le mouvement de la synthèse dialectique : « La conscience, en tant que subjectivité formelle, tend à se changer en mal : dans cette certitude de soi-même qui

---

<sup>44</sup> *Encycl.*, § 198.

<sup>45</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W., XV, 53. Cf. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, t. II, 1921, p. 365.

est pour soi, qui pour soi décide et connaît, la moralité et le mal ont leur racine commune. » (§§ 108 et 109.)

Chez Fichte, le droit précède la morale, parce qu'il est appelé à lui fournir sa matière ; mais, à cause de cela même, le droit suit la morale chez Hegel, c'est lui qui apporte à la forme ce dont elle a besoin pour ne plus avoir à souffrir de son indétermination, pour goûter la joie de se reposer enfin dans l'objectivité : « Alors même que le bien serait posé dans le vouloir subjectif, il ne serait pas encore accompli par là même <sup>46</sup>. » Ainsi le jugement de la conscience réclame une antithèse qui le dépasse ; ce sera la volonté générale de Rousseau, mais interprétée par Hegel dans un sens tout réaliste et tout sociologique <sup>47</sup>, et désignée à la manière romantique comme *l'esprit du peuple*, « libre substance consciente de soi où ce qui doit être absolument est aussi ce qui existe ». (Cf. *Encycl.*, § 441.)

Telle sera donc l'attitude décisive de Hegel : « Un vigoureux réalisme l'entraîne à demander les règles de la conduite morale moins à la conscience solitaire qu'à ce monde de la raison extériorisée qui est pour lui la société. Très disposé à croire que le bien est tout réalisé hors de nous, il a hâte de sortir de la sphère de la moralité subjective <sup>48</sup>. » Et cette incorporation de la raison dans la réalité sociale est aussi une incorporation dans le devenir historique, qui est en quelque sorte le lieu de cette réalité : « L'esprit déterminé d'un peuple, étant un esprit réel dont la liberté est nature, comporte, de par ce côté de nature, une détermination d'ordre géographique et climatique ; il est dans le temps, il possède en son contenu essentiel un principe particulier, et par suite il a à parcourir un développement déterminé de son essence et de sa conscience ; il a une histoire à l'intérieur de soi. Mais en tant qu'esprit limité, son indépendance demeure subordonnée ; il passe dans l'histoire universelle du monde, histoire dont les événements expriment la dialectique des esprits particuliers aux peuples, le verdict du monde. Et ce mouvement est la voie de libération de la substance spirituelle, acte par quoi se réalise en elle le but final absolu de l'univers, par quoi l'esprit qui n'est d'abord qu'en soi s'élève à la conscience et à la conscience

<sup>46</sup> Philosophie du droit, § 108.

<sup>47</sup> Cf. BOSANQUET, Les idées politiques de Rousseau, *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 338.

<sup>48</sup> ROQUES, *Hegel*, p. 238.

de soi, et en conséquence à la manifestation et à la réalité de son essence en et pour soi, c'est-à-dire qu'il devient l'esprit extérieurement universel, l'esprit du monde. (*Encycl.*, §§ 548 et 549.)

Et ce n'est pas tout encore : « L'histoire du monde, loin d'être le simple verdict qui résulte de sa puissance, la nécessité abstraite et sans raison d'une destinée aveugle, correspond au développement nécessaire des moments de la raison, d'après le concept même de la liberté de l'esprit<sup>49</sup>. » Autrement dit, l'histoire, considérée de l'extérieur, dans les institutions juridiques et les événements politiques, est un point de départ pour le progrès spirituel qui se poursuit à travers l'art et la religion révélée jusqu'à son achèvement dans la philosophie : « La philosophie, par rapport à l'art et à la religion, et à leurs manifestations sensibles, est la *Théodicée* véritable, la rédemption de l'esprit, et, pour préciser, de cet esprit qui est parvenu à se saisir dans la liberté et dans le royaume de la réalité. Voilà donc (conclut Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*), où en est actuellement arrivé l'esprit du monde : chaque degré a dans un vrai système de philosophie sa forme propre : rien n'est perdu, tous les principes sont conservés puisque la dernière philosophie est la totalité des formes. Cette idée concrète est le résultat des efforts de l'esprit à travers vingt siècles de son travail opiniâtre pour devenir objectif à son propre égard, pour se connaître,

*Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*<sup>50</sup>. »

**188.** Le cercle se referme donc entre la philosophie et son histoire. Il y a une conformité constante, « dans l'ensemble », entre la succession des systèmes de philosophie dans l'histoire et la succession des déterminations de l'*Idee* selon la déduction logique des notions. D'où il résulte que la dernière philosophie dans l'ordre du temps, étant le résultat de toutes les philosophies précédentes, devant contenir tous leurs principes, est la plus développée, la plus riche, la plus concrète, à la condition qu'elle soit bien une philosophie, *wenn sie anders Philosophie ist*. (*Encycl.*, § 13.)

---

<sup>49</sup> Philosophie du droit. § 342.

<sup>50</sup> *Œuvres*, XV, 617.

Cette condition, Hegel ne doute pas que sa doctrine l'ait remplie ; c'est le système par excellence, « la science de l'absolu où le vrai, en tant que vrai concret, s'est développé en lui-même, conservant son unité dans ses développements et parvenant ainsi à la totalité. » (*Ibid.*, § 14.) C'est la synthèse suprême, que préparent sans doute toutes celles dont elle est précédée dans le temps et hors du temps, mais qui en réalité les conditionne ; car, selon la conclusion de l'*Encyclopédie* (§ 578), éternellement l'idée éternelle en soi et pour soi s'établit, se constitue et jouit de soi en tant qu'esprit absolu.

Aristote reconstituait l'histoire à partir de sa propre métaphysique ; il mesurait les mérites et les insuffisances des physiologues ou de Platon au fait qu'ils avaient découvert quelque une des quatre causes, et qu'il leur en manquait quelque autre. De même Hegel se croit en droit d'établir son idéalisme absolu au sommet d'un triangle qui aurait pour bases l'idéalisme de Fichte (affublé pour la circonstance de la désignation d'*idéalisme subjectif*) et l'idéalisme de Schelling, *idéalisme objectif* par raison de symétrie. Et ainsi se trouve réalisée, d'une façon si complète que son auteur en eût été sans doute plus effrayé que réjoui, la prédiction de Kant dans les *Prolegomènes*. « Si le temps de la décadence de toute métaphysique dogmatique est incontestablement arrivé, il s'en faut encore de beaucoup que l'on puisse dire que le temps de sa résurrection par la critique profonde et complète de la raison soit déjà venu. Lorsqu'on passe d'une inclination à l'inclination contraire, il y a toujours un instant d'indifférence ; et cet instant est le plus dangereux de tous pour un écrivain, mais il semble qu'il est le plus favorable à la science <sup>51</sup>. »

En même temps que la métaphysique de ses prédécesseurs immédiats, c'est toute la tradition du dogmatisme cosmologique et religieux qui se trouve confirmée, absorbée, dépassée : l'unité du processus logique et de l'évolution historique, c'est l'unité, dans l'absolu de l'esprit, du *λόγος* □*νδιάθετος* et du *λόγος προφορικός*, du Verbe incréé et du Verbe incarné.

Avec Hegel, la philosophie reprend tous les avantages que successivement la théologie et le droit, l'histoire et la science, lui avaient arrachés ; elle résout, à son profit, ce *conflit des facultés*, que jadis Kant avait signalé. De fait, il faudrait remonter

---

<sup>51</sup> Solution de la question générale.

jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, pour retrouver une universalité de prestige semblable à celle dont Hegel jouissait en Allemagne au moment de sa mort. Il a réussi là où Wolff avait échoué. Son école était véritablement l'école ; comme jadis la série des articles de la *Summa Theologica*, le défilé des catégories, au pas de parade, le long de l'*Encyclopédie*, suffisait à la solution de tous les problèmes en logique ou en physique, en biologie ou en esthétique, en politique ou en religion.

**189.** Ce n'est pas seulement pour l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est pour l'Europe tout entière, qu'il est vrai de dire que la philosophie s'est développée sous le signe de Hegel. En France, le mouvement a commencé en 1828, « au retour des espérances constitutionnelles de la France », qui permit à Cousin de reprendre la parole en Sorbonne. Sans que Hegel y soit nommé, les *Leçons sur l'introduction à l'histoire de la philosophie* sont toutes pleines de promesses hegelienues, témoin la fin de la *Quatrième leçon* : « Je viens en apparence de tourmenter des abstractions... J'espère que bientôt je vous prouverai que ces prétendues abstractions sont le fond de toute réalité, que ces catégories si vaines en apparence, c'est la vie de la nature, c'est la vie de l'humanité, c'est la vie de l'histoire. » Et lorsque la génération des Vacherot, des Renan, des Taine, par delà les « mesquins compromis » où le souci de défendre le régime orléaniste avait entraîné l'éclectisme cousinien, essaya de reprendre le fil de la spéculation désintéressée, elle se tourna vers le mouvement qui aboutissait à l'hegelianisme : « De 1780 à 1830, l'Allemagne a produit toutes les idées de notre âge historique, et, pendant un demi-siècle encore, pendant un siècle peut-être, notre grande affaire sera de les repenser <sup>52</sup>. » Proudhon conquiert un public d'un autre genre à l'influence hegelienne, et Renouvier lui-même, parti de Hegel, y ramène par son plus grand disciple, par Octave Hamelin.

Avec Green, c'est l'hegelianisme qui fournit le point d'appui pour résister à la tradition de l'empirisme baconien qui, de Locke à Berkeley, de Hume à John Stuart Mill, avait pesé sur la littérature philosophique de l'Angleterre, et semblait la condamner à des abstractions simplistes, sans rapport avec l'expérience véri-

---

<sup>52</sup> TAINÉ, *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, II, 1, 12<sup>e</sup> édit., 1911, p. 243.

table du réel. D'Oxford, le mouvement néo-hegelien rayonne sur les universités anglo-saxonnes. Même après Bradley, Mac Taggart, Bosanquet et Royce, c'est encore par son influence lointaine que s'expliquent, et le renouvellement avec M. Bertrand Russell d'une logistiquie qui a prétendu, un moment, se subordonner la pensée mathématique, et cette synthèse de « libre émergence ». dont M. Alexander fait le rythme commun de la nature et de Dieu.

Et quelque indépendant qu'en soit l'essor ultérieur, la pensée des Benedetto Croce et des Giovanni Gentile par qui s'est accomplie la restauration des études philosophiques en Italie, a nettement son origine dans un inventaire de l'héritage hegelien.

A travers les deux mondes, on peut dire qu'Hegel est encore aujourd'hui le prince des philosophes, au sens où Aristote l'était pour le Moyen Âge ; c'est le maître de la scolastique contemporaine, le grand professeur des professeurs. Il leur fournit tour à tour deux instruments, philosophie de la logique et philosophie de l'histoire, dont le néo-hegelianisme reconnaîtra la dualité (en cela il sera néo-hegelianisme et non plus hegelianisme), mais qu'il cherchera du moins à rapprocher par des combinaisons qui se prêtent à une infinité de nuances. De même que les mille manières de doser la raison et la foi ont donné aux théologiens, classiques ou romantiques, la facilité de se créer un système quelque peu original sans cependant sortir du cadre de la tradition, de même il suffit à un hegelien d'incliner davantage, ou vers l'intemporalité de la logique, ou vers la succession du devenir, pour se différencier de ses voisins sans renoncer à la commodité d'un répertoire exhaustif en compréhension et en extension.

**190.** Ce qu'il reste à savoir, c'est si l'aide apportée à l'autorité du professeur ne gêne pas la liberté du penseur, une fois descendu de sa chaire et rendu à l'intimité de son intelligence. Et c'est en cela que la destinée du néo-hegelianisme présente un contraste caractéristique avec les autres néo-dogmatismes qui se sont épanouis en même temps que lui.

Dans l'école de Renouvier, tout au moins, le néo-kantisme conserve aisément son apparence d'unité, parce que l'acte de raison est suspendu à un acte de foi, qui remédie, par les effets



successifs de son arbitraire, à la discontinuité et à l'hétérogénéité interne de la doctrine. Pour le néo-thomisme, la raison prélude sans doute à la foi, mais une raison qui, pour remplir ce rôle, a rappelé du fond du passé le plus lointain la vision d'un univers hiérarchisé, adapté par avance à l'anthropomorphisme de l'action divine. Par contre, Hegel, si larges que soient ses synthèses, et de quelque complaisance qu'il use dans leur manie-ment, a voulu maintenir à l'ensemble de son système l'unité d'une ordonnance rationnelle. Mais, à cause de cela, le néo-hegelianisme ne peut plus apparaître, par rapport à l'hégélianisme, que comme un mouvement de recul. On dirait que les néo-hegeliens ont perdu confiance dans ce qui est le postulat du système en tant que tel : la stricte identité de la synthèse logique et du devenir historique. Il ne leur reste entre les mains que les fragments dispersés d'une dialectique, dont ils se montrent aussi embarrassés pour dénouer que pour renouer les liens.

Du point de vue logique, il semble que leur ambition de synthèse se soit concentrée autour de la notion d'*universel concret*. Cette notion exprime le désir de rompre avec les classifications abstraites de l'ancienne logique, sans cependant concéder au nominalisme que l'individu s'explique par lui-même, en s'efforçant de lui infuser en quelque sorte l'idéalité de son type et même son rapport au tout. Mais, quelle que soit la séduction de l'*universel concret*, avec les riches résonances dont il s'accompagne<sup>53</sup>, il est douteux qu'il faille y voir autre chose qu'une « échappatoire »<sup>54</sup>, un moyen, pour la philosophie contemporaine, d'éluder ou d'ajourner le contact avec l'intelligence véritable du réel. Et c'est ici sans doute que l'hégélianisme expie, et qu'il fait expier à ses disciples, l'absurde dédain du romantisme allemand à l'égard du savoir scientifique.

Newton était pour Hegel une sorte d'ennemi personnel ; et s'il aimait Descartes, s'il l'a célébré en termes magnifiques, on ne saurait assurer qu'il ait consenti à méditer le troisième livre de la *Géométrie*, qu'il ait cherché à y comprendre comment le rationalisme pur s'est établi sur les ruines du conceptualisme scolastique. Selon la parole d'Émile Boutroux, « le XIX<sup>e</sup> siècle fut, d'une

<sup>53</sup> Voir le *Vocabulaire* de M. LALANDE au mot *universel concret*.

<sup>54</sup> LALANDE, *Revue philosophique*, mars-avril 1922, p. 274.

manière générale, le siècle des cloisons étanches »<sup>55</sup>. Il a imaginé un *Descartes philosophe* qui aurait vécu et pensé à part du *Descartes savant*. Si pourtant il existe une pensée moderne, c'est que Descartes était indivisiblement savant et philosophe, qu'il a dédaigné les vaines généralités de l'aristotélisme, les *universaux des dialecticiens*, afin de se rendre maître et possesseur d'un univers sans virtualité illusoire, donné dans la particularité qui en fait la réalité, soumis, en tant que tel, au déterminisme rigide des équations mathématiques. Du fait donc que la science cartésienne permet la rationalisation complète de l'individuel, le problème de *l'universel concret* ne peut plus se poser ; il se réfère à un état de choses périmé depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. On peut concevoir que la philosophie ait eu alors à choisir entre l'universel abstrait et l'universel concret, comme à cette époque, devant le concile de Trente, le problème religieux était défini par l'alternative de la théologie thomiste et de l'évangélisme protestant. Mais, voici trois cents ans bientôt que l'antithèse de *l'universel concret* ne peut plus être *l'universel abstrait* de la logique scolastique : c'est *l'univers concret* de la science positive, tel que l'ont conçu et constitué Descartes et Spinoza, Newton et M. Einstein.

L'hegelianisme a donc souffert de la pire disgrâce qui puisse atteindre une doctrine où le verdict de l'histoire est érigé en norme suprême de jugement. Faute d'avoir su envisager l'« arbre » du cartésianisme, tel qu'il s'est développé à partir de ses racines scientifiques, il a constitué une métaphysique de la nature qui était anachronique avant même que de naître, condamnée à manquer la réalité, moins encore par un excès d'audace et de présomption que par le sentiment décourageant de l'écart entre la réalité complexe des choses et les formes creuses de la dialectique. « En dépit de toute son arrogance logique (écrit M. Émile Meyerson), Hegel ne déclare déductibles que certains aspects très généraux de la nature, tout le reste étant issu de l'arbitraire de la nature, justiciable seulement du savoir empirique<sup>56</sup>. »

---

<sup>55</sup> BOUTROUX, Jules Lachelier, *Revue de métaphysique*, 1921, p. 19.

<sup>56</sup> De l'Explication dans les sciences, t. II, 1921, p. 147.

**191.** L'absence d'une méthode appropriée à la connaissance du réel rend la philosophie hegelienne de l'histoire aussi inconsistante et aussi faible que sa philosophie de la nature. Jouffroy, dont Taine s'est tant moqué, mais qui nous apparaît aujourd'hui tellement plus scrupuleux, tellement plus pénétrant, écrivait, en 1827, et sans doute avec la charitable intention de calmer l'enthousiasme de Victor Cousin, en contrebalançant l'influence des premiers travaux de Michelet et d'Edgar Quinet : « Ce qui éclate dans Bossuet, dans Vico, dans Herder, c'est le mépris de l'histoire. Les faits plient comme l'herbe sous leurs pieds, prennent sous leurs mains hardies toutes les formes possibles, et justifient avec une égale complaisance les théories les plus opposées. On prendrait l'histoire pour un lâche témoin qui se laisse forcer aux dépositions les plus contradictoires, et, dans notre idolâtrie historique, nous accuserions volontiers d'immoralité les hommes qui la soumettent ainsi aux caprices de leurs vues. Mais n'oublions pas que le propre des créateurs de systèmes est d'ignorer les faits... Bossuet et Herder ne savaient que le gros de l'histoire... Si nous ne nous trompons, Vico l'avait vue de plus près ; aussi l'embarrasse-t-elle davantage ; et de là, selon nous, l'infériorité littéraire de sa composition. De ces trois grands ouvrages, celui de Vico est sans contredit le plus historique et le plus mal fait <sup>57</sup>. »

Mais Jouffroy parut trop sage aux successeurs de l'éclectisme. Séduit par les généralités pseudo-scientifiques de Cuvier qui avaient d'ailleurs leur source dans la métaphysique allemande <sup>58</sup>, et sans doute aussi par ce qu'il pouvait connaître du *Cours de philosophie positive*, Renan admet qu'il puisse y avoir dans l'histoire des formules dont on ne dira pas seulement qu'elles sont involontairement inexactes, mais qui seront systématiquement imprécises. Ces formules, fallacieuses à plaisir ou à dessein, il les appelle des *lois générales*, comme si la loi se définissait par la forme vague de sa généralité, non par le contrôle minutieux de sa vérité : « Le *devenir* du monde est un vaste réseau où mille causes se croisent et se contrarient, et où la résultante ne paraît jamais en parfait accord avec les lois générales d'où l'on serait tenté de la déduire. La science, pour formuler les lois, est obligée d'abstraire, de créer des circonstances simples,

<sup>57</sup> Article paru dans le *Globe*, 17 mai 1827, apud *Mélanges philosophiques*, 4<sup>e</sup> édit 1866, p. 63.

<sup>58</sup> Cf. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 187, n. 1.

telles que la nature n'en présente jamais. Les grandes lignes du monde ne sont qu'un à peu près. Prenons le système solaire lui-même ; certes, voilà un ensemble soumis à des lois d'une parfaite régularité, et dont la formation a dû être amenée par des causes très simples. Et pourtant l'anneau de Saturne et les petites planètes, et les aérolithes montrent la place que tient le fait individuel dans la géométrie en apparence inflexible des corps célestes <sup>59</sup>. »

Assurément, s'il convient de donner un dénouement à la *synthèse du devenir*, selon le rêve de jeunesse auquel Renan paraît n'avoir jamais renoncé <sup>60</sup>, il est utile de s'en tenir aux grandes lignes, de faire l'apologie de l'à peu près. Mais du point de vue positif ce serait un suicide que de se résigner à l'irrégularité comme telle, de lui conférer la dignité d'une réalité ontologique. Ce qui semble déroger aux lois dont l'humanité jusqu'ici est parvenue à prendre possession, c'est ce qu'il reste à comprendre, et contre quoi il faut engager à nouveau le combat. La tâche sérieuse commence pour la science, là où il semble à Renan qu'elle ait le droit d'abandonner la partie.

Et quel meilleur témoignage invoquer que l'histoire de l'astronomie solaire, à laquelle Renan fait une bien téméraire allusion ? Qu'en serait-il advenu si Kepler s'était contenté de l'à peu près que représentait l'orbite circulaire de Mars par rapport aux observations de Tycho Brahé, si Le Verrier n'avait pas été troublé par les *perturbations* de Neptune, si M. Einstein ne s'était pas arrêté à méditer les anomalies de Mercure ?

Le progrès intellectuel dans l'humanité est lié à la délicatesse de conscience, qui empêche de passer par-dessus les écarts entre la pensée et la réalité, quelque minimes que soient ces

---

<sup>59</sup> *Origine du langage*, Préface de la 2<sup>e</sup> édit., 1858, p. 59.

<sup>60</sup> Cf. *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, 8<sup>e</sup> édit., 1894, p. 387 : « Rien n'est explicable dans le monde moral au point de vue de l'individu. Tout est confusion, chaos, iniquité révoltante, si on n'envisage la résultante transcendente où tout s'harmonise et se justifie. La nature nous montre sur une immense échelle le sacrifice de l'espèce inférieure à la réalisation d'un plan supérieur. Il en est de même de l'humanité. Peut-être même faudrait-il dépasser encore cet horizon trop étroit et ne chercher la justice, la grande paix, la solution définitive, la complète harmonie, que dans un plus vaste ensemble, auquel l'humanité elle-même serait subordonnée, dans ce πᾶν mystérieux qui sera encore, quand l'humanité aura disparu. » Cf. La philosophie d'Ernest Renan, *Revue de métaphysique*, 1893, p. 94.

écarts, quelque négligeables qu'ils paraissent au philosophe, c'est-à-dire en fait au théologien ou au littérateur, impatient de conclure. *De minimis non curat praetor* ; mais comment imaginer qu'un personnage prétorien ait l'âme d'un savant ou d'un érudit scrupuleux ?

On ne s'appuie que sur ce qui résiste. Il n'y a aucun cas à faire, ni de l'historien qui se plait à redresser la ligne trop sinueuse des données contingentes pour les adapter aux nécessités d'un système, ni du logicien qui force les cadres de la démonstration rationnelle pour incorporer dans la synthèse totale de l'univers ou de l'esprit toutes les formules de médiation que lui ont suggérées certains aspects ou certaines époques de la civilisation. Et, d'ailleurs, suivant une profonde remarque de M. Benedetto Croce, le jugement historique perd sa raison d'être, dès qu'on prétend l'ériger en jugement final. « Le jugement final n'a pas de sens ; car pourquoi se donner la peine de juger un monde que l'on considère comme terminé ? On juge pour continuer à agir, c'est-à-dire à vivre ; et, quand la vie universelle est finie, le jugement est vain (vaine louange, ou *paradis* ; vaine cruauté, ou *enfer*)<sup>61</sup>. »

[Table des matières](#)

## SECTION II

### L'INCONSCIENCE DU VOULOIR

#### A) Schopenhauer

**192.** Il n'y a pas plus à rêver d'une *histoire triomphante* que d'une *logique militante*. L'idée hegelienne de la synthèse est destinée à s'évanouir, qu'elle soit considérée de *bas en haut*, comme consistant à surmonter, par l'exigence d'une dialectique créatrice, la relativité des contradictoires, ou qu'elle soit considérée de *haut en bas*, comme réduisant la série des synthèses successives, des créations apparentes, à l'ordre des conditions qu'impliquait de toute éternité l'achèvement d'un acte éternel. A

<sup>61</sup> Philosophie de la pratique : économie et éthique, trad. BURIOT et JANKÉLÉVITCH, 1911, p. 57.

plus forte raison, n'aperçoit-on pas de fondement légitime à la tentative pour passer par-dessus l'opposition de structure intime, d'orientation intellectuelle, entre ces deux types de synthèse, pour affirmer *a priori* l'unité du devenir temporel et du processus extra-temporel. Dès lors comment continuerait-on à s'intéresser à une philosophie, qui elle-même se désintéresse de la vérité ?

La dissolution de l'hegelianisme est de nature à justifier rétrospectivement la clairvoyance dont Schopenhauer a donné la preuve lorsqu'il s'est efforcé de mettre fin aux aventures de la métaphysique post-kantienne, en reprenant directement contact avec la pensée de Kant lui-même. Ce que Hegel a perdu de vue, sous la préoccupation optimiste de la synthèse, ce que d'ailleurs ses préjugés moraux et religieux avaient voilé à Kant dans la solution de la troisième antinomie, c'est l'antagonisme radical des termes en présence. Du moment que l'on a dû emprunter la voie de l'antinomie, on s'est interdit de revenir à l'absolu de la rationalité ou hors du temps ou dans le temps lui-même. *La logique de la contradiction est contradictoire avec la notion même de la logique.* Si donc la nature et l'histoire présentent, comme il arrive chez Kant et chez Hegel, un rythme perpétuel d'oppositions sans cesse surmontées et sans cesse renaissantes, une alternative de productions et de destructions, la chose, pour quiconque du moins n'est pas asservi à un parti pris de *Théodicée*, ne saurait signifier rien d'autre que le caractère irréductiblement irrationnel du temps. Il n'épargne pas ce qui se fait sans lui, mais encore bien moins ce qui se fait par lui.

Tel est le drame de la vie qu'alors même que les œuvres sont le plus durables, l'ouvrier, qui vaut plus qu'elles, est destiné à périr. Vainement nous croyons nous maintenir dans une sorte d'immortalité mouvante, en nous reproduisant dans d'autres êtres qui affirmeront après nous notre propre volonté de vivre. Vainement, nous faisons de l'amour un absolu : derrière la « valeur infinie » qu'un Saint-Preux ou un Werther attribuent à l'être aimé, Schopenhauer découvre une force de la nature, un *génie de l'espèce*, qui prend ironiquement le masque de la sentimentalité romantique afin de mieux en arriver à ses fins <sup>62</sup>. Nous ne

---

<sup>62</sup> *Métaphysique de l'amour. Le monde comme volonté et comme représentation*, liv. IV, Suppl. 44, trad. BURDEAU. (Nous citerons cette traduction sous l'initiale W.), t. III, p. 362.

faisons que prolonger la monotonie et l'absurdité du cycle vital à travers la nature et à travers l'histoire : « Il y a un élément identique, qui persiste à travers tous les changements, élément fourni par les qualités premières du cœur et de l'esprit chez l'homme : beaucoup de mauvaises, peu de bonnes. La devise générale de l'histoire devrait être : *Eadem, sed aliter*. Celui qui a lu Hérodote a étudié assez l'histoire pour en faire la philosophie ; car il y trouve déjà tout ce qui constitue l'histoire postérieure du monde : agitations, actions, souffrances et destinée de la race humaine, telles qu'elles ressortent des qualités en question et de la constitution physique du globe. » (W., *Suppl.*, III, 38 ; III, 255.) L'essence du temps est dans la racine du vouloir-vivre qui le condamne à se poursuivre tout à la fois sans terme et sans but : « Il est aussi impossible à la volonté de trouver une satisfaction qui l'arrête, qui l'empêche de vouloir encore et toujours, qu'il est impossible au temps de commencer ou de finir <sup>63</sup>. »

Ni le temps donc, ni le vouloir-vivre qui s'y manifeste, n'auront leur justification en eux-mêmes : ce sont des phénomènes qui réclament leur raison d'être. A aucun moment, Schopenhauer ne songe à revenir sur le postulat de la *chose en soi*, pris sous la forme la plus naïve et la plus brutale, telle que l'exprime l'espèce de jeu de mots qui se trouve dans la préface de la deuxième édition de la *Critique*, et selon lequel il serait absurde « qu'il y eût des phénomènes ou apparences sans qu'il y eût rien qui apparaisse. » (B., I, 30.)

Seulement, Schopenhauer remarque qu'à la faveur du postulat métaphysique le dogmatisme traditionnel en a glissé un autre, dont Kant n'a pu s'affranchir : c'est le postulat intellectualiste. Du fait que la raison d'être du temps doit être en dehors de la succession phénoménale, il a imaginé de conclure que cette raison devait être elle-même rationnelle, que l'intemporel serait l'intelligible, au sens absolu du mot.

Or, cette prétendue conclusion n'est pas seulement une illusion spéculative, elle est un contre-sens pratique. Le temps étant constitué par l'absurdité de l'alternative qui voue le vivant à la mort, et le fait renaître pour l'angoisse nouvelle d'avoir à souffrir et à mourir, ne peut avoir d'autre fondement que

<sup>63</sup> IV, § 65 ; W., I, 379. Cf. PASCAL, *Pensées*, B., 179, fr. 472 : « La volonté propre ne se satisfera jamais, quand elle aurait pouvoir de tout ce qu'elle veut. »

l'absence même de fondement, la *grundlosigkeit*<sup>64</sup>. « Le phénomène seul de la volonté est soumis au principe de raison ; elle-même ne l'est pas, et pour ce motif on peut la considérer comme étant sans raison. » (W., II, 20 ; I, 111.)

Dès lors la solution kantienne de la troisième antinomie est vraie pour Schopenhauer, *et plus vraie chez lui que chez Kant*. L'auteur de la *Critique*, soucieux de justifier les impératifs du Décalogue et de rejoindre les croyances populaires à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, a manqué l'intuition qui est au centre de sa propre doctrine. C'est à Schopenhauer qu'il est donné de l'éclairer : « J'admets, quoiqu'il me soit impossible de le démontrer, que chaque fois qu'il parle de la *chose en soi*, Kant se représente vaguement et dans les profondeurs les plus obscures de son esprit la volonté libre<sup>65</sup>. »

**193.** Le principe intemporel du vouloir qui s'étale dans le temps, c'est une volonté radicale. Elle ne comporte d'autre détermination que sa radicalité même. Elle est au-dessus des formes et des catégories, puisque toute forme et toute catégorie, tout ce qui relève de l'intelligence, est son œuvre et son instrument<sup>66</sup>. La volonté n'est accessible qu'à l'intuition, mais avec cette particularité, caractéristique de Schopenhauer, que la notion d'intuition n'implique, dans son système, ni raffinement ni approfondissement. Elle s'opposera orgueilleusement au concept abstrait ; mais elle est elle-même un concept massif, *surabstrait*.

<sup>64</sup> W., II, 23 ; I, 118. Cf. ECKART, « L'unité est sans fond, elle se fonde elle-même. » *Apud* PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, t. II, 1857, p. 525, cité par Henri DELACROIX dans *l'Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*, VII, 1900, p. 173.

<sup>65</sup> *Critique de la philosophie kantienne*, W., II, 105. Cf. *ibid.*, p. 46 : « Il y a une différence essentielle entre la méthode de Kant et la mienne. Kant part de la connaissance médiate et réfléchie ; moi, au contraire, je pars de la connaissance immédiate et intuitive. »

<sup>66</sup> Cf. RUYSSSEN, *Schopenhauer*, 1911, p. 213. « Sur ce point, c'est-à-dire sur cette volonté aveugle... qui, par une inexplicable spontanéité, engendre un monde absurde et mauvais, 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. »



De cette remarque essentielle pour l'interprétation de la doctrine, Schopenhauer, à son insu et à ses dépens, fournit la plus piquante démonstration. Pour établir que, d'une façon générale, l'intuition immédiate est le fondement et la source de toute vérité, tandis que la preuve logique ressemblerait au « soldat lâche qui achève un ennemi blessé et ensuite se vante de l'avoir tué », Schopenhauer a l'imprudence d'entreprendre une théorie de la connaissance géométrique : « L'intuition, qui est la base des mathématiques, l'emporte de beaucoup sur toutes les autres, et particulièrement sur l'intuition empirique. » (W., I, 15 ; I, 81-82.) Aux yeux de Schopenhauer, l'espace euclidien est objet d'évidence, et avec lui toutes les démonstrations de la géométrie, de telle sorte que les difficultés soulevées par l'indémonstrabilité de l'axiome des parallèles ne servent qu'à prouver l'imbécillité d'un entendement incapable de se tirer des difficultés qu'il a lui-même soulevées. C'est par l'intuition, non par l'intelligence, que l'espace est compris. La thèse n'est pas nouvelle, elle s'appuie sur une certaine manière d'entendre l'*Esthétique transcendentale*, et elle se retrouverait même dans les fragments des *Pensées* : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent. » (B., 191 ; fr. 282.)

Mais ce qui est inattendu, ce qui ressort en traits d'un relief original chez Schopenhauer, c'est la manière dont l'intuition se retourne contre le raisonnement dont elle est bénéficiaire. La méthodologie euclidienne, qui s'efforce de démontrer consciencieusement la vérité des théorèmes, qui marque honnêtement la différence entre les axiomes et les postulats, est traitée de « brillante absurdité ». Schopenhauer va jusqu'à écrire : « La méthode de démonstration d'Euclide a produit sa propre parodie, la caricature la meilleure qu'on en puisse faire, dans la célèbre discussion sur la théorie des parallèles, et dans les vains essais qu'on fait pour démontrer le onzième axiome (*deux droites qui tendent l'une vers l'autre ne peuvent pas ne pas finir par se rencontrer*). Il semble même que, dans ces tentatives de démonstration, la méthode logique atteint le comble de la niaiserie. Mais au moins ces discussions et les vains essais qu'on fait pour représenter ce qui est certain *immédiatement* comme l'étant seulement *médiatement*, ont l'avantage de marquer, entre l'indépendance et la clarté de l'évidence intuitive d'une part, et

d'autre part l'inutilité et la difficulté de la démonstration logique, un contraste aussi instructif qu'amusant. Car si, dans la question qui nous occupe, les mathématiciens ne se contentent pas de la certitude immédiate, c'est parce qu'elle n'est pas purement logique, qu'elle ne découle pas du concept, c'est-à-dire ne repose pas uniquement sur le rapport de l'attribut au sujet, en vertu du principe de contradiction. Or cet axiome est un jugement synthétique *a priori*, et comme tel porte en lui la garantie de l'intuition pure, non empirique, laquelle est aussi immédiate et aussi certaine que le principe de contradiction lui-même, dont toute démonstration emprunte sa certitude <sup>67</sup>. »

En réalité, la chose est bien plus instructive encore que Schopenhauer pouvait le croire. Les ratiocinateurs de l'école d'Euclide ont découvert la géométrie non-euclidienne ; et, alors, à la lumière de cette découverte, par laquelle s'est renouvelée la philosophie, non seulement de l'espace, mais de la nature, que signifient l'assurance imperturbable de Schopenhauer et son audace provocante ? Elles trahissent simplement, au fond, la naïveté avec laquelle, *malgré Euclide*, il a *surestimé* la rigueur démonstrative de la géométrie euclidienne. Il s'est cru lui-même infaillible, parce qu'il a commencé par la croire infaillible. La pensée logique serait en droit de retourner contre l'intuition l'accusation de lâcheté ; mais elle se contentera de la comparer à l'élève paresseux et vaniteux, qui emprunte sournoisement la solution d'un camarade, et qui, invité à la justifier, ne sait que répondre : *Cela va de soi*. Il ne faut pas, au moins, que le camarade se soit trompé ; car alors les affaires se compliquent et se gâtent. Comment fera-t-on croire qu'on possède l'intuition *a priori* de l'espace, puisque l'espace, avant d'être déterminé d'une manière concrète comme euclidien ou comme non-euclidien, n'est, en toute évidence, qu'un genre commun à différentes espèces, le type par excellence de *l'ens rationis* ?

**194.** L'aventure comporte un enseignement précieux pour l'interprétation de Schopenhauer. On devra s'y résigner à enregistrer, telles quelles, une série d'intuitions qui ont dans l'histoire une origine que Schopenhauer, d'ailleurs, ne cherche nullement

---

<sup>67</sup> A propos de la méthodologie des mathématiques, W., II, suppl. 13 ; II, 265.

à dissimuler. Même il lui arrive d'en emprunter les objets aux traditions d'école les plus discréditées, comme c'est le cas, par exemple, pour l'intellect en soi et la volonté en soi. Seulement il les transpose dans une zone supra-intellectuelle, où il sera dispensé de les coordonner l'une à l'autre d'une façon quelconque.

Ainsi le *Monde comme volonté et comme représentation* insiste sur « le mérite éminent de Descartes, qui est d'avoir donné le premier la conscience propre pour point de départ à la philosophie »<sup>68</sup>. En un sens, cela devrait suffire pour écarter de Schopenhauer l'accusation de matérialisme, sous laquelle il se plaignait qu'on eût essayé d'étouffer l'œuvre de Cabanis et de Bichat. Mais cette intuition psychologique, précisée sous la forme où Schopenhauer la trouvait chez Berkeley, n'empêche nullement de se produire l'intuition physiologique, telle que la suggèrent les travaux des savants français. Schopenhauer réfute l'idéalisme de Fichte, en creusant au delà du moi connaissant et conscient pour atteindre l'objectivation de la volonté dans l'organisme : « Mon corps n'est pas autre chose que ma volonté devenue visible »<sup>69</sup>. » Et de là il déduit la complète subordination de l'être intellectuel, qui se donne à lui-même l'apparence de régler ses sentiments, de discuter ses motifs, de délibérer ses actions.

Ce n'est pas tout. Il est strictement vrai que les manifestations empiriques qui se déploient à travers le temps et auxquelles nous appliquons la forme de causalité, traduisent l'unité indivisible d'une volonté soustraite au temps et à la causalité, d'un caractère *intelligible*, selon l'expression kantienne qui prend ici toute sa portée d'antiphrase. Mais, à l'individualisation du vouloir intemporel le système juxtapose la restauration du monde intelligible, tel que le moyen âge l'attribuait à Platon et tel qu'il en avait transmis l'héritage au XVIII<sup>e</sup> siècle. Schopenhauer avait lu dans la *Critique de la raison pure* : « Ce n'est pas seulement dans les choses où la raison humaine montre une véritable causalité, et où les idées sont des causes efficientes (des actions et

<sup>68</sup> W., II, *suppl.* 24 ; III, 127.

<sup>69</sup> W., II, 20. I, 111. La juxtaposition de l'idéalisme personnel et du naturalisme biologique permet à Schopenhauer de dire qu'il effectue, lui aussi, la synthèse de ses prédécesseurs : « Fichte et Schelling sont en moi, mais pas moi en eux, c'est-à-dire que le peu de vérité qu'enferment leurs doctrines est contenu dans ce que j'ai dit. » Note écrite après 1832, *apud* RUYSSSEN, *op. cit.*, p. 121.

de leurs objets), c'est-à-dire dans les choses morales, c'est aussi dans la nature même que Platon voit avec raison des preuves évidentes de cette vérité que les choses doivent leur origine à des idées. Une plante, un animal, l'ordonnance régulière du monde (sans doute aussi l'ordre entier de la nature) montrent clairement que tout cela n'est possible que d'après des idées. A la vérité, aucune créature individuelle, dans les conditions individuelles de son existence, n'est adéquate à l'idée de la plus grande perfection de son espèce (de même que l'homme ne peut reproduire qu'imparfaitement l'idée de l'humanité qu'il porte dans son âme comme le modèle de ses actions) ; mais chacune de ces idées n'en est pas moins déterminée immuablement et complètement dans l'intelligence suprême ; elles sont les causes originaires des choses ; mais seul l'ensemble des choses qu'elles relie dans le monde leur est parfaitement adéquat <sup>70</sup>. »

Ce platonisme étrange où les Idées sont assimilées aux universaux de la scolastique (cf. W., III, *Suppl.* 41 ; III, 286 et 294), sera celui de Schopenhauer. Sinon chez l'homme, du moins dans la nature, l'identité spécifique des individus manifeste l'unité de la volonté qui demeure immuable à travers la succession des générations. Et l'explication finaliste qui vaut pour les animaux et pour les plantes, vaudra aussi pour les choses : « Spinoza dit qu'une pierre lancée par quelqu'un dans l'espace, si elle était douée de conscience, pourrait s'imaginer qu'elle ne fait en cela qu'obéir à sa volonté. Moi, j'ajoute que la pierre aurait raison. » (W., II, 23 ; I, 130.)

Enfin à l'intuition du *caractère intelligible*, à l'intuition d'un *type spécifique*, s'ajoute une intuition d'un tout autre ordre, suggérée par les penseurs que Schopenhauer appelle « les panthéistes », les Éléates, Scot Érigène, Giordano Bruno, Spinoza. Ceux-là, loin de s'arrêter à ce qui fonde la détermination radicale ou de l'individualité ou de l'espèce, en tant que telle, enseignent l'unité et l'identité absolue de l'essence intime de toutes choses, l'  $\alpha \nu \kappa \alpha \pi \nu$ , que Schopenhauer professe à son tour, mais (précise-t-il) sans partager leur  $\pi \nu \theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ . (W., III, *Suppl.* 50 ; III, 454.)

Ces trois thèmes d'intuition, si nettement définis chacun pour eux-mêmes, découpés comme à l'emporte-pièce dans les souve-

<sup>70</sup> Dialectique transcendentale des idées en général (B., I, 375).

nirs de ses lectures, concourront sans se contredire, mais aussi sans se concilier, à une thèse commune, le primat de la volonté universelle dont les manifestations nous apparaissent parées du voile de Maïa, selon le temps, l'espace et la causalité.

**195.** Sur cette thèse iront se greffer deux intuitions symétriques, *intuition du mystère de la création, intuition du mystère de la rédemption*, qui feront le dénouement du système.

Ces intuitions ont toutes deux leur racine dans la *Critique du jugement*. En rapprochant l'une de l'autre la considération esthétique et la considération téléologique, Kant a réussi à les refondre l'une par l'autre : de là cette notion d'une harmonie interne qui est détachée de tout but extérieur, d'une finalité sans fin. Pour Schopenhauer, la finalité sans fin est le mot de l'énigme du monde, « rendez-vous d'individus en proie aux tourments et aux angoisses, qui ne subsistent qu'en se dévorant les uns les autres, où, par suite, chaque bête féroce est le tombeau vivant de mille autres animaux, et ne doit sa propre conservation qu'à une chaîne de martyres, où ensuite avec la connaissance s'accroît la capacité de sentir la souffrance, jusque dans l'homme où elle atteint un degré le plus haut, et d'autant plus élevé que l'homme est plus intelligent. » (W., III, *Suppl.* 46 ; III, 392.)

D'un tel monde, ne suffit-il pas de dire qu'il est dans le temps, pour comprendre qu'il est aussi sans but ? C'est l'objectivation d'une volonté en soi, à qui est essentielle, puisqu'elle est un effort sans fin, l'absence de tout but et de toute limite. « La volonté sait toujours, quand la conscience l'éclaire, ce qu'elle veut à tel moment et en tel endroit ; ce qu'elle veut en général, elle ne le sait jamais... Tout acte particulier a un but, la volonté même n'en a pas. » (W., II, 29 ; I, 169-170.) Seulement (ajoute Schopenhauer) « cette objectivation de la volonté comporte des degrés nombreux, mais bien définis, qui sont la mesure de la netteté et de la perfection croissantes avec lesquelles l'essence de la volonté se traduit dans la représentation, autrement dit, se pose comme objet. Dans ces degrés, nous avons précédemment reconnu les *Idées* de Platon, en tant qu'elles sont précisément les espèces déterminées, les formes et les propriétés originelles et immuables de tous les corps naturels, tant inorganiques qu'organiques, ou encore les forces générales qui

se manifestent conformément aux lois de la nature ». (W., III, 30 ; I, 173.)

Autrement dit, la volonté ne s'est pas contentée de cette absurdité première, qui consiste à être, et à créer l'espace, le temps, la causalité ; elle a poussé le raffinement jusqu'à utiliser, pour cette œuvre mauvaise et maudite, la fécondité harmonieuse des Idées.

C'est le propre du génie schopenhauerien de mépriser, comme faisait déjà Goethe, les « sornettes de Newton ». (W., III, 36 ; I, 195.) Il se soustraira donc aux partis pris de l'atomistique physique ou du mécanisme biologique ; il admirera les harmonies de la nature, les merveilles de l'instinct. Mais en même temps, il leur pose la question de leur raison d'être. « Représentons-nous le zèle infatigable des misérables fourmis, regardons le fossoyeur (*Necrophorus Vespillo*) enterrer à lui seul en deux jours le cadavre d'une taupe quarante fois plus grosse que lui, pour y déposer ses œufs et y assurer la nourriture de la future génération... Disons-nous de même, que la vie des oiseaux se passe en grande partie à opérer leurs longues et pénibles migrations, puis à bâtir leur nid, à apporter la nourriture à leurs poussins, destinés eux-mêmes l'année suivante à jouer le même rôle ; qu'ainsi tout travaille pour un avenir qui ensuite fait défaut. Pourrons-nous nous empêcher de chercher des yeux la récompense de tout art et de toute peine, le but dont l'image présente devant les animaux les pousse à cette agitation incessante ? Pourrons-nous, en un mot, nous empêcher de demander : *Quel est le résultat de tout cela ? Quelle est la fin réalisée par l'existence animale, qui exige toutes ces dispositions à perte de vue ?* On ne peut rien nous montrer que la satisfaction de la faim et de l'instinct sexuel, et peut-être encore un court moment de bien-être comme il est donné à tout animal d'en obtenir le partage au milieu de ses misères et de ses efforts infinis <sup>71</sup>. Si l'on

---

<sup>71</sup> Cette conception de la vie est celle que définissait *Werther* dans une lettre datée du 22 mai : « Quand je considère 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 d'un prisonnier qui s'assied entre deux murs peints d'images variées et de paysages gais, Wilhelm, tout cela me rend muet. » *Œuvres*, trad. PORCHAT, t. V, 1860, p. 215. Et malgré l'optimisme de convention qui est devenu partie intégrante

met en regard, d'un côté l'ingéniosité inexprimable de la mise en œuvre, la richesse indicible des moyens, et de l'autre la pauvreté du résultat poursuivi et obtenu, il est impossible de se refuser à admettre que la vie est une affaire dont le revenu est loin de couvrir les frais. » (II, *Suppl.* 28 ; W., III. 166.)

**196.** Le monde a donc une caractéristique profonde, « le contraste nettement tranché entre l'absence de tout but final supposable, et la variété des organisations, la perfection des moyens qui servent à conformer chacune d'elles en vue de son milieu et de sa proie... Et tout cela (dit Schopenhauer) continuera ainsi, *in sæcula sæculorum*, ou jusqu'à ce que l'écorce de notre planète vienne encore une fois à éclater ». (W., *ibid.*, III, 167.) Tout cela continuerait du moins, s'il n'était arrivé au vouloir-vivre de se laisser prendre au piège de sa propre absurdité. En prenant pour instrument l'*Idée*, qui est l'objet de l'intuition, il a mis son secret au pouvoir du génie humain. La même notion de finalité sans fin, qui explique comment la création est une chute, explique pourquoi l'art est une rédemption. Une fois de plus, Platon et Kant se combinent pour une conséquence qui les dépasse tous deux.

L'harmonie formelle qui semble ne marquer que le despotisme d'une volonté imperméable à toute tentation de raisonnement, transcendante à toute réaction de la conscience, c'est la propre matière de la contemplation esthétique qui, à travers la hiérarchie des arts plastiques, parcourt les divers degrés de l'objectivation : « Les Idées (au sens platonicien) sont l'objectivation adéquate de la volonté. Le but de tous les arts est d'exciter l'homme à reconnaître les Idées... Mais la musique... va au delà des Idées... Elle n'est donc pas comme les autres arts,

---

de sa légende, peut-être Goethe a-t-il exprimé là, non seulement ce qu'il y a eu de plus humain dans sa sensibilité, mais aussi un trait persistant de son expérience. Un demi-siècle après, il faisait à Eckermann cette confidence, sur laquelle William James a insisté avec raison. (Cf. *Variétés de l'expérience religieuse*, trad., ABAUZIT, 1906, p. 113) : « On m'a toujours vanté comme un homme favorisé de la fortune. Aussi ne veux-je pas me plaindre ni m'emporter contre ma vie passée. Mais au fond, elle n'a été que travail et que fatigue ; et je puis bien dire que, dans tout le cours de mes 75 ans, je n'ai pas eu quatre semaines de vrai bonheur. Ce fut toujours le rocher qui roule en bas, et qu'il faut de nouveau hisser, sans trêve ni cesse » (du 27 janvier 1824.)

une reproduction des Idées, elle est une reproduction de la volonté au même titre que les Idées. C'est pourquoi l'influence de la musique est plus puissante et plus pénétrante que celle des autres arts ; ceux-ci n'expriment que l'ombre, tandis qu'elle parle de l'être... En conséquence le monde pourrait être appelé une incarnation de la musique tout aussi bien qu'une incarnation de la volonté. » (III, 52 ; I, 268-274.)

Dans une telle contemplation, par la grâce de son désintéressement, le mystère de la liberté s'accomplit. Le *moi* de l'artiste cesse d'être défini dans l'espace et dans le temps, par le rapport de ses désirs aux conditions de son existence individuelle. Le sujet du vouloir, soumis au *principium individuationis*, devient, chez le sculpteur ou le peintre, le sujet des Idées éternelles, chez le musicien, le sujet de la volonté, une, indivisible, immuable, avant sa chute malheureuse dans les formes illusoire de la représentation. Et de ce point de vue, Schopenhauer reprendra le mot de Jean Paul : « L'essence du génie est la réflexion. » L'intellect du génie est détaché de la volonté, par suite de la personne. Rien de ce qui concerne l'individu ne lui voile le monde et les choses ; il les aperçoit, tels qu'ils sont en eux-mêmes, dans une intuition objective : c'est en ce sens qu'il est *réfléchi*. » (W., II, *Suppl.* 31 ; III, 193-194.)

Par la magie de l'art, « la roue du temps s'arrête ». (W. III, 36 ; I, 191.) Miracle précaire pourtant, « consolation provisoire : cette connaissance pure, profonde et vraie, de la nature du monde devient elle-même le but de l'artiste de génie ; il ne va pas plus loin. » (W., III, 52 ; I, 279.) Du moins l'artiste prélude au philosophe qui aura, par rapport à l'artiste, la supériorité que le Dieu d'Aristote possédait par rapport au sage, *d'être toujours ce que celui-ci est quelquefois*. C'est de la même connaissance « que naît, avec l'art, la philosophie, et même... cette disposition du caractère qui seule fait de nous de vrais saints et des sauveurs de l'univers. » (W., IV, 53 ; I, 286.)

En réfléchissant sur la réflexion du génie, en faisant remonter l'intuition objective jusqu'au principe même de l'objectivation, l'homme arrive enfin à prendre conscience de l'inconscience du vouloir, et à y apercevoir, en toute évidence, le néant de l'égoïsme. L'individu, qui « en tant qu'intelligence, est réellement et s'apparaît à lui-même la volonté de vivre tout entière » (W., IV, 61 ; I, 347) qui, à ce titre, est travaillé par l'ambition ridicule



et tragique de condenser en soi la vie et la destinée du monde, *l'individu n'est rien*. Le renoncement au *moi* personnel, qui jaillira moins encore d'un effort de vertu que d'une lumière de vérité, ne laisse subsister dans l'âme que la douceur et la pitié, liées au sentiment de notre communauté dans la souffrance universelle. Schopenhauer remonte explicitement, par delà les mystiques chrétiens, par delà Plotin et Pyrrhon, jusqu'à l'intuition du Nirvana.

**197.** De même que l'esprit absolu, *synthèse des synthèses* chez Hegel, le Nirvana, *intuition des intuitions* chez Schopenhauer, est au terme de la réaction, commencée par Schelling, en vue de franchir les limites de la conscience, de substituer à un idéalisme qui fait de la relativité humaine la condition de l'analyse sincère et de l'action efficace, un réalisme où la conscience est simplement une chose parmi d'autres choses, une réalité seconde qui s'explique à titre de produit et d'accident.

Frères ennemis en philosophie qui, selon le mot de Nietzsche, « furent divisés et furent injustes l'un vers l'autre comme seuls des frères savent être »<sup>72</sup>, Hegel et Schopenhauer ont posé, dans toute sa profondeur et dans toute son acuité, le problème de l'expérience religieuse. L'expérience religieuse de Hegel, c'est, amplifiée à travers tous les domaines de la spéculation et de la pratique, l'expérience du *Verbe*, de l'unité qui, grâce à la fonction médiatrice de la raison, s'établit entre le fond éternel de l'être et la réalité de la nature ou de l'histoire. Au contraire, l'effort de Schopenhauer est de ramener cette expérience à sa simplicité, à sa pureté originelles. C'est pourquoi il se tourne vers l'Inde bouddhique, non pas du tout dans l'intention de rompre avec le christianisme, qui a été le véhicule, et le véhicule bienfaisant, de l'influence orientale, mais, on peut dire au contraire, pour séparer la vague spécifiquement chrétienne des autres courants qui ont pénétré d'Asie en Europe, et qu'à cause de cela on traite communément de *mystiques* : ou l'impérialisme perse d'Alexandre, qui devait conduire à la religion romaine du Moyen Age ; ou le messianisme juif de l'apôtre Paul, qui a été l'inspiration propre de la Réforme.

---

<sup>72</sup> *Par delà le bien et le mal*, § 252, trad WEISCOFF et ART, 1898, p. 202.

Le Bouddha de Schopenhauer n'est rien d'autre que Jésus, retrouvé par delà le mythe christologique, dans l'ineffable sentiment de l'unité divine qui exclut aussi bien l'instinct de domination, le privilège du *moi*, le don des pratiques surnaturelles, que le dialogue avec un Médiateur imaginaire. Le Dieu mystique est nécessairement *koufessionlos*. Le passage du mysticisme à la philosophie, tel que Schopenhauer a essayé de l'opérer, consiste dès lors à dégager l'intuition pure de tous les apports extérieurs, de toutes les impuretés, qui font pour l'historien ou pour le psychologue, la richesse de la littérature théologique, les variétés de l'expérience religieuse. Mais, du point de vue de Schopenhauer, le résultat de l'opération est négatif : « Définir *Nirvana* le néant revient seulement à dire que le *Sansara* (le monde) ne contient pas un seul élément qui pourrait servir à la définition où à la construction du *Nirvana*. » (W., IV, *Suppl.* 48 ; III, 420.) C'est-à-dire que la nuit mystique se suffit à elle-même : on ne peut en sortir sans rompre le charme, sans accepter de se dégrader dans la lumière de ce monde auquel il aurait fallu renoncer.

[\*Table des matières\*](#)

### B) Nietzsche

**198.** La négation schopenhauérienne, pour avoir inspiré le second acte de *Tristan et Ysolde*<sup>73</sup>, demeure à jamais un moment de notre histoire intérieure. Pourtant, par sa forme même, elle est encore subordonnée à ce qu'elle a cependant pour essence de nier, à l'affirmation de l'illusoire et de l'absurde. Tant que *non* ne signifiera que *non*, il sera encore l'ombre, anachronique et posthume, d'un *oui*, lui-même anéanti. Ne faudra-t-il pas que le *non* suprême de Schopenhauer devienne un *oui* ? L'intuition, si elle est absolue, doit entrer en possession de sa valeur positive.

C'est à une semblable question que Schelling répondait, dans la dernière partie de sa carrière, en réfléchissant sur le système de Hegel. Secrétan prolonge l'enseignement de Schelling, dans sa *Philosophie de la liberté* : l'incompréhensibilité de l'absolu mène à la théologie chrétienne de l'amour, comme Gourd dans ses admirables *Dialectiques* ne conçoit l'*incoordonnable*, par-dessus les lois de la science et les règles de la moralité sociale,

<sup>73</sup> André FAUCONNET, *L'esthétique de Schopenhauer*, 1913, p. 442.

que pour revenir, par une voie sublime, à la folie du sacrifice. Wagner lui-même finit par courber l'héroïsme aveugle et simple de Siegfried sous la tradition médiévale. Les *Murmures de la forêt* deviennent *Enchantement du vendredi saint*. Mais c'est ici que Nietzsche apparaît ; et il n'est pas besoin de se demander si son œuvre est vraiment d'un philosophe, si elle comporte une ou plusieurs doctrines successives, pour apercevoir la portée historique de son apparition. Ne suffit-il pas que Nietzsche se soit consacré à résoudre le problème de l'intuition, tel qu'il l'a reçu de Schopenhauer : apprendre à dire, non plus *non*, mais *oui*, et un *oui* qui ne soit pas le *oui* des autres, qui soit notre propre *oui* <sup>74</sup> ?

« La plupart des gens, quoi qu'ils puissent penser et dire de leur égoïsme, ne font rien, leur vie durant, pour leur *ego*, mais seulement pour le fantôme de leur *ego*, qui s'est formé sur eux dans le cerveau de leur entourage avant de se communiquer à eux. Tous ces hommes inconnus l'un à l'autre croient à cette chose abstraite qui s'appelle « l'homme », à une fiction... Tout cela parce que chaque individu ne sait pas opposer... un *ego* véritable qui lui est propre, et qu'il a approfondi, à la pâle fiction universelle, qu'il détruirait par là même. » (*Aurore*, 105.) C'est pour cela que Nietzsche ne s'arrête ni à Jésus <sup>75</sup> ni même à Wagner : « Il faut avoir aimé la religion et l'art comme une mère et une nourrice ; autrement on ne peut devenir sage, mais il faut apprendre à voir au delà, il faut s'émanciper de leur tutelle. Tant qu'on vit sous leur domination, on ne les comprend pas <sup>76</sup>. »

Si on peut reconnaître à la dialectique de Socrate une valeur positive, c'est qu'elle a « découvert une nouvelle espèce de combat » <sup>77</sup>. En effet, la conscience ne doit apporter ni la sécuri-

---

<sup>74</sup> Cf. *Le gai savoir*, 377. « Ce *oui* caché en vous est plus fort peut-être que tous les *non* et les *peut-être*, dont vous êtes malades, vous et votre époque. »

<sup>75</sup> Cf. *Volonté de puissance*, 483, tr. fr., II, 284 : « Dionysos et le Crucifié. L'homme tragique dit *oui* en face même de la souffrance la plus dure ; il est assez fort, assez abondant, assez divinisateur pour cela ; l'homme chrétien dit *non* même en face du sort le plus heureux sur la terre : il est assez faible, assez pauvre, assez déshérité pour souffrir de la vie sous toutes ses formes. »

<sup>76</sup> Humain, trop humain, § 292.

<sup>77</sup> Crépuscule des idoles. Le problème de Socrate, § 8, tr. fr., p. 121.

té de la possession, ni la jouissance du repos <sup>78</sup>. Lorsque Joubert écrivait : « La sagesse est la force des faibles » <sup>79</sup>, lorsque Amiel érigeait en aphorisme que « l'analyse tue la spontanéité », ils définissaient exactement ce qui était pour Nietzsche le mal du siècle et dont il a obstinément poursuivi la guérison. Le progrès vers la conscience a son but en dehors de lui. La conscience doit s'emporter elle-même afin que l'homme en soit libéré. Voilà pourquoi, dans ce qu'on a pris l'habitude d'appeler sa période d'intellectualisme réfléchi, Nietzsche poursuit la critique impitoyablement lucide et ferme de toutes les règles de pensée qui, naissant des besoins vitaux, se retournent contre leur origine et leur raison d'être, qui travaillent, par leur développement, comme le montre la philosophie de Schopenhauer, à ralentir ou à paralyser la sève de la vie. Dès lors, plus de vérité qui pose sa valeur en soi, et prétend par suite persister en soi. Le Monde des vérités, affirme le *Crépuscule des idoles* <sup>80</sup>, nous l'avons aboli ; à quoi fait écho la *Volonté de puissance* (§ 257). « Rien n'est vrai de ce qui a autrefois passé pour tel. » Le renouvellement radical des valeurs ne se réduira donc pas à dresser une table des oppositions, sur le modèle pythagoricien, pour y intervertir, ensuite, les signes de positif et de négatif. Il signifie que les valeurs n'ont point de stabilité interne, qu'elles sont destinées à être sans cesse renouvelées, par la vitalité même de l'être qui est renouvellement perpétuel.

*Mens momentanea seu recordatione carens*, telle sera donc, en son idéal de pureté, l'intuition nietzschéenne de la vie. Mais chez Nietzsche, comme chez Schopenhauer, l'intuition comme telle, tant qu'elle s'interdit toute signification exprimable en termes d'intelligence, est un *problème*, non une solution.

**199.** A ce moment, lorsque Nietzsche acquiert le sentiment de son propre problème, commence le drame de la pensée nietzschéenne. Et, en effet, le rêve de chasser de la conscience tout ce qu'elle a, selon son ordre propre, ajouté à la vie, c'est identiquement, et en quelque sorte par la communauté nocturne de

<sup>78</sup> Cf. *Par delà le bien et le mal*, § 291, tr. fr., p. 395 : « L'homme a inventé la bonne conscience pour jouir enfin de son âme comme d'une chose simple. »

<sup>79</sup> *Pensées*, VIII, 85, éd. GIRAUD, 1909, p. 135.

<sup>80</sup> *Comment le monde vérité devient enfin une fable*, tr. fr., p. 134.

leur essence, le rêve mystique de dépasser tout ce qui est *humain, trop humain*, de rejoindre directement Dieu. Ici et là, l'homme connaîtra cet instant tragique où le rêve semble sur le point de prendre corps, où le sujet ne pourra plus, pour retarder l'heure de la victoire définitive, de l'affirmation suprême, invoquer le prétexte d'un obstacle extérieur ou même d'une résistance interne. Si donc il y a gêne, hésitation, défaillance, c'est l'objet lui-même, qui en est la cause, vers lequel semblaient s'orienter les démarches préalables de la critique, et dont elles ne servaient peut-être qu'à voiler la radicale inanité.

Chez Nietzsche, la vie est devenue lucide, ayant pris conscience, si l'on peut ainsi dire, de son renoncement à la conscience. Pourtant, elle voudrait retenir le sentiment de soi qui lui échappe parce qu'elle a entrepris de le dépasser ; sans quoi, retournée à la brutalité de l'instinct, elle est vaincue par un triomphe qui la rendrait « muette, aveugle et sourde ». Comme l'a dit admirablement Rickert, *mehr leben ist mehr als leben*<sup>81</sup>. La vie, prise quantitativement, au niveau en quelque sorte de son plan biologique, est celle qu'a décrite Schopenhauer. Peu importent les qualifications superficielles de pessimisme ou d'optimisme, du moment qu'elle n'est, au fond, que la matérialité de sa propre énergie : « La vie elle-même est *essentiellement* appropriation, agression, assujettissement de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses propres formes, incorporation et tout au moins exploitation... Qu'on soit assez loyal envers soi-même pour se l'avouer<sup>82</sup> ! »

La question sera de savoir si Nietzsche, pour être complètement sincère avec lui-même, doit aller au bout de l'exigence vitale, se livrer tout entier à la fonction du réel, en laissant l'organisme réagir de lui-même aux impressions du dehors ? Le matérialisme pur deviendra la grande tentation de Nietzsche : « Savoir que l'on possède un système nerveux, et non pas une âme, cela demeure le privilège des plus instruits<sup>83</sup>. » Et Nietzsche dit encore : « Quand quelqu'un ne vient pas à bout d'une *douleur*

<sup>81</sup> Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen, 1920, p. 66.

<sup>82</sup> *Volonté de puissance*, 256, tr. fr., t. I, pp. 296-297.

<sup>83</sup> *Volonté de puissance*, § 88, tr. fr., I, 134. Cf. Nietzsche contre Wagner, où je fais des objections : « Mes objections contre la musique de Wagner sont des objections physiologiques. L'esthétique n'est autre chose qu'une physiologie appliquée. » (Apud *Crépuscule des idoles*, tr. fr., p. 71.)

*psychique*, la faute n'en est pas, allons-y carrément, à son âme, mais plus vraisemblablement à son ventre... 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. » Seulement Nietzsche ajoute à ce moment : « Une telle conception, entre nous soit dit, n'empêche pas de demeurer l'adversaire résolu de tout matérialisme <sup>84</sup>. »

Nietzsche échappe au matérialisme biologique par un acte de foi dans la capacité de la vie à se soulever au-dessus d'elle-même, comme si la même vertu du transformisme, grâce à laquelle le *suranimal*, l'homme, a surgi, allait faire naître le *surhomme*. Dans l'annonciation de l'Antéchrist résonnent les thèmes héroïques : « *Respect de soi-même, amour de soi, absolue liberté envers soi-même*. Le reste n'est que l'humanité. Il faut être supérieur à l'humanité en force, en hauteur d'âme, en mépris <sup>85</sup>. »

Mais ici la réaction de Nietzsche contre lui-même est inévitable : la critique exaspérée des valeurs humaines, le déracinement de toute raison et de toute conscience, ont enlevé d'avance à l'idée du *surhomme* toutes ses chances, toutes ses possibilités, de réalisation. Schopenhauer a marqué Nietzsche d'une empreinte indélébile ; il lui a interdit de remonter le cours du romantisme, pour en ressusciter la jeunesse et l'espérance. Réduite à soi, l'imagination du *surhomme* apparaîtra comme la plus illusoire des créations du vouloir vivre. Et le chant qui exalte la vie, du moment que l'on est obligé d'avouer que ce n'est qu'un chant, provoquera un sentiment irrésistible de dépression. *Zarathoustra* est l'homme de lettres, reproduit à cent exemplaires par la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le contemporain de ces orateurs politiques qui, en leurs innombrables discours, développent une pensée unique : *Acta, non verba*, et qui, en effet, durant toute leur carrière, ont remplacé les actes par les discours. Nietzsche l'a démasqué dans la *Volonté de Puissance* (480). *Zarathoustra dit qu'il fera ; mais Zarathoustra ne fera pas*. « Je n'ai pas souvenir d'avoir jamais fait un effort en vue de quelque chose ; dans toute ma vie, on ne retrouve pas un seul trait de lutte, je suis le contraire d'une nature héroïque ; vouloir quelque chose, avoir en

<sup>84</sup> *Généalogie de la morale*, § 16, tr. fr., p. 225.

<sup>85</sup> *Apud Crépuscule des idoles*, tr. fr., p. 242.

vue un but, un désir, tout cela, je ne le connais pas par expérience <sup>86</sup>. »

Page qui pourrait être de Rousseau, qui est de Nietzsche, où s'exprime en réalité leur vérité commune, leur égale inaptitude à préparer l'avenir de l'humanité comme à se contenter de la réalité présente. Zarathoustra se condamne à renvoyer ses propres disciples : ne leur arriverait-il pas de se rappeler l'enseignement de leur maître, et de le saisir en flagrant délit de contradiction ? Et en vain il appelle à lui des adversaires vivants contre lesquels il aurait à faire preuve de sa propre vigueur, qui lui auraient donné l'occasion de réaliser en acte les caractéristiques latentes de sa personnalité <sup>87</sup>. Il doit se résigner à rappeler des brumes de leur passé les ombres de Socrate, de Jésus, de Wagner ; la transfiguration des valeurs vitales se perd à nouveau dans les *Rêveries du promeneur solitaire*.

**200.** Alors, du fond de la solitude et du désespoir, comme au troisième acte de *Tristan*, revient l'écho de la vieille chanson et de la vieille souffrance, celle qu'avaient décrite jadis la contradiction et l'alternative de l'ivresse dionysienne et du rêve apollinien. Par rapport à la révélation du néant humain, « qu'est le monde des dieux de l'Olympe ? C'est la vision pleine d'extase du martyr, opposée à ses supplices » <sup>88</sup>.

Cette phrase de son premier ouvrage, où Nietzsche a comme préformé toute la destinée de son œuvre, devait trouver une sorte de vérification dans la façon dont il a vécu lui-même le thème du *retour éternel*. Nietzsche, (écrit M. Andler <sup>89</sup>, « songe, dès 1874, à unir les deux idées d'*individualité* passagère et d'*éternité* dans cette hypothèse des Pythagoriciens », *pour qui, dans un retour éternel, et quand la constellation des corps célestes s'est reproduite pareille à elle-même, sur la terre aussi les mêmes faits, jusque dans le détail le plus menu, sont tenus de*

<sup>86</sup> *Ecce homo, pourquoi je suis si malin*, tr. fr., p. 67.

<sup>87</sup> Cf. *Volonté de puissance*, 309 : « Ce sentiment de plaisir réside précisément dans la non-satisfaction de la volonté à se satisfaire sans l'adversaire et sans la résistance », II, 93.

<sup>88</sup> *L'origine de la tragédie*, § 3, trad. fr., p. 41,

<sup>89</sup> *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*, 1921, p. 248.

*recommencer*<sup>90</sup>. Le même thème réapparaîtra, huit ans plus tard, pour devenir le dénouement de la crise romantique, *la forme suprême du nihilisme européen*<sup>91</sup>, mais projeté cette fois dans l'effervescence d'une intuition où Nietzsche exprimera le plus profond de son expérience : « Celui qui, mû par une sorte de désir énigmatique, s'est, comme moi, longtemps efforcé de méditer le pessimisme jusque dans ses profondeurs, de délivrer celui-ci de son étroitesse et de sa niaiserie, mi-chrétienne, mi-allemande, car c'est sous cet aspect qu'il nous est apparu en dernier lieu durant ce siècle, je veux dire sous forme de philosophie schopenhauerienne ; celui qui a véritablement considéré une fois sous tous ses aspects, avec un œil asiatique et super-asiatique, la pensée la plus négatrice qu'il y ait au monde — cette négation de l'Univers par delà le bien et le mal, et non plus comme chez Bouddha et Schopenhauer, sous le charme et l'illusion de la morale, celui-là s'est peut-être ouvert ainsi les yeux sans le vouloir précisément pour l'idéal contraire, pour l'idéal de l'homme le plus affirmateur qu'il y ait sur la terre, de l'homme qui n'a pas seulement appris à s'accommoder de ce qui a été et de ce qui est, mais qui veut aussi que le même état de choses continue, tel qu'il a été et tel qu'il est, et cela pour toute l'éternité, criant sans cesse *bis*, non seulement pour soi, mais pour la pièce tout entière, pour tout le spectacle, et non seulement pour un pareil spectacle, mais au fond pour celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire, parce qu'il a toujours besoin de lui-même et qu'il se rend nécessaire. Comment ceci ne serait-il pas *circulus vitiosus deus*<sup>92</sup> ? »

Celui qui viendra est déjà venu. Le cantique à la gloire de l'homme futur s'achève dans la litanie du *Nihil novi sub sole* : l'un et l'autre se contredisant, et toutefois demeurant unis, à la manière hegelienne, par cette contradiction même, où s'exprime la fatalité du rythme vital : *γένεσις* et *φθορά*.

C'est Nietzsche lui-même qui l'a dit : « On ne peut effacer dans l'âme d'un homme l'empreinte de ce que ses ancêtres ont fait avec le plus de prédilection et de constance<sup>93</sup>. » Or, il était

<sup>90</sup> Le texte souligné est tiré du début de la *Seconde intempestive*, sur l'utilité et l'inconvénient de l'histoire pour la vie.

<sup>91</sup> *Volonté de puissance*, 16, tr. fr., I, p. 47.

<sup>92</sup> *Par delà le bien et le mal*, § 56, tr. fr., p. 100.

<sup>93</sup> *Par delà le bien et le mal*, 264, p. 312.



de ces *filis de pasteur*, dont il a déploré que fût peuplé le monde allemand de la science <sup>94</sup>. Le temps de son enfance a été scandé par le cycle des cérémonies saisonnières. Le glas du jour des Morts prélude aux cloches de Noël, qui annoncent elles-mêmes les Pâques joyeuses. Et les Pâques à leur tour seront suivies par le froid de novembre, par la désolation de la nature et de l'âme. Peut-être on s'explique ainsi que l'obsession du recommencement perpétuel pèse sur tout le cours de cette œuvre que Nietzsche a véritablement « écrite avec son sang ». Et c'est pourquoi, en fin de compte, celui qui n'a pas été seulement l'un des plus, grands poètes de son siècle, qui a voulu être aussi son *dernier philosophe*, n'a laissé qu'un double héritage de mythologie : ici, la promesse juive du Messie, et là, selon les expressions de Schopenhauer (W., III. § 38 ; I, 202) : « Ixion attaché sur une roue qui ne cesse de tourner, les Danaïdes qui puisent toujours pour emplir leur tonneau, Tantale éternellement altéré. »

[\*Table des matières\*](#)

### SECTION III

## L'UTILISATION DES THÈMES ROMANTIQUES

**201.** Nous n'avons pas à préjuger l'issue de la période si riche et si ardente que la pensée allemande traverse aujourd'hui, travaillant à se dégager des cadres formels où psychologisme, logicisme, historicisme, demeureraient encore enserrés chez les écrivains de la génération précédente, achevant de dissiper la confusion romantique entre les valeurs vitales et les valeurs spirituelles, à laquelle Simmel n'a pas toujours su échapper, au jugement de M. Max Scheler <sup>95</sup>. Mais ce que l'on peut dire, nous semble-t-il, c'est qu'avec Nietzsche un cycle est accompli. Entre l'idéalisme de Kant et que Fichte prolonge, du moins jusqu'à l'accusation d'athéisme, et la réaction qui débute avec Schelling, et qui remplit le XIX<sup>e</sup> siècle, l'opposition est analogue à celle que l'Antiquité nous avait présentée, entre l'humanisme de la raison

<sup>94</sup> L'Antechrist, § 10, apud *Crépuscule des idoles*, p. 252.

<sup>95</sup> Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, 2<sup>e</sup> édit., Bonn, 1923, p. 139 : « Simmel ist und denkt hier *urromantisch*, indem er den Geist fälschlich vitalisiert und das echt Vitale fälschlich vergeistigt. »

pratique et le réalisme physique d'Aristote, qui prélude à la justification stoïcienne de la mythologie.

Certes, rien ne serait moins équitable, rien ne serait plus absurde même, que de faire grief de cette régression à la pensée allemande en général. Les événements semblent avoir été plus forts que les hommes ; car la même transmutation de valeurs s'opère à la même époque, en Angleterre, par le passage de Bentham à Burke, en France par le passage de Condorcet à de Bonald. La vérité même est que si une nation pouvait être incriminée en tant que telle, ce serait la France, qui a commencé par renier son génie propre pour subir l'*italianità* de Bonaparte. On ne saurait pourtant s'empêcher d'ajouter que, par le prestige dont ont joui ses philosophes, de Kant à Nietzsche, l'Allemagne leur a conféré une fonction autre que spéculative. Elle leur a demandé d'être les éducateurs de sa vie politique, les maîtres de ses destinées nationales. Et, de même que la théologie chrétienne ne peut plus écarter de soi les problèmes de philologie et d'histoire qu'elle a elle-même soulevés, la métaphysique allemande des deux derniers siècles porte inévitablement le fardeau des interprétations qui en ont été données, des conclusions qui en ont été tirées, pour des causes qui ne sont plus celles de la recherche désintéressée.

Fardeau léger à coup sûr, dans la période ascendante où l'idéalisme tend à susciter les valeurs universelles de la raison, de la liberté, de l'humanité, où avec Kant il fait de la rigueur impitoyable du scrupule la première condition d'un succès véritable : « Dans la connaissance de soi-même, la descente aux enfers peut seule conduire à l'apothéose <sup>96</sup>. »

Mais les choses vont changer du tout au tout lorsque l'axe de l'idéalisme se déplace. Au verdict de la conscience qui dit *oui* quand c'est *oui*, *non* quand c'est *non*, va se substituer le « jugement du monde » tel que l'histoire est appelée à le prononcer, par delà l'opposition de la thèse et de l'antithèse. Avec la philosophie romantique de l'histoire apparaît le point de vue *immoraliste*. C'est en vain que Fichte s'était efforcé d'ouvrir les yeux de ses compatriotes, que, dans Berlin occupé par l'armée de Napoléon, il s'était déclaré fidèle à l'esprit de la Révolution et qu'il

---

<sup>96</sup> *Doctrine de la vertu*, § 14, trad. BARNI, p. 107.

avait dénoncé le revenant sinistre de l'impérialisme médiéval<sup>97</sup>. En vain encore il avait travaillé pour que la guerre de l'indépendance nationale marquât aussi l'avènement de la liberté allemande. Le sens de sa propre victoire a manqué à l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle : elle n'a pas osé comprendre ce qu'avait écrit Kant en 1794 : « Je ne puis me faire à cette façon de parler, propre même à des gens fort sages, proclamant que tel peuple (en travail de liberté civile et politique) n'est pas mûr pour la liberté<sup>98</sup>. » Séduite par une fausse sagesse, par une fausse humilité, qui recouvraient peut-être une défaillance d'énergie, elle s'est dénié la maturité « civile et politique ». Elle s'est fait une religion du succès. Encore une fois, le vice est sans doute d'un siècle bien plutôt que d'une nation. En 1828, Victor Cousin, philosophe officiel de la France, comme Hegel le fut de l'Allemagne, n'essayait-il pas de tourner au profit du parti libéral le matérialisme théologique de Joseph de Maistre<sup>99</sup> ? Et d'ailleurs

<sup>97</sup> Aucun hommage plus émouvant et plus décisif ne pouvait être rendu à la lucidité du génie fichtéen que ce jugement sur Napoléon, dans une conférence sur la bataille de Laon, faite en 1903 par le lieutenant-colonel (actuellement maréchal) Foch : « Les ressources du pays, il les a dépensées dans les gigantesques entreprises de son insatiable ambition. Bien plus, il en a tari les sources en étouffant les activités et les élans de tout un peuple dans sa colossale, absolue et égoïste personnalité. En lui le conquérant a tué le souverain... Laon est bien la défaite du génie par le Droit révolté. La leçon, sera là, même pour nous soldats. C'est la Justice reprenant, quoi qu'on fasse, son cours inévitable dans la pérennité des âges. C'est Valmy recommencé ; 1792-1793 retournés contre nous. Oui enfin, après avoir montré à l'Europe les peuples se levant victorieusement pour sauver leur indépendance, c'est l'Europe que nous retrouvons victorieuse pour la même cause, avec les mêmes armes, du génie militaire le plus colossal de l'histoire, coupable d'avoir porté atteinte à ses droits. Décidément, il n'y a d'opprimés que ceux qui veulent l'être. » *Revue de France*, 1<sup>er</sup> mai 1921, pp. 32-33.

<sup>98</sup> *Religion*, trad. citée, p. 230, n. 1.

<sup>99</sup> Cf. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, IX, 4<sup>e</sup> édit., 1861, p. 193 : « Si l'histoire a ses lois, la guerre, qui tient une si grande place dans l'histoire, qui en représente tous les grands mouvements et pour ainsi dire les crises, la guerre doit avoir aussi ses lois et ses lois nécessaires ; et si, comme nous l'avons établi, l'histoire avec ses grands événements n'est pas moins que le jugement de Dieu sur l'humanité, on peut dire que la guerre est le prononcé de ce jugement... J'ai absous la victoire comme nécessaire et utile ; j'entreprends maintenant de l'absoudre comme juste, dans le sens le plus étroit du mot... Il faut prouver que le vaincu a mérité de l'être, que le vainqueur est meilleur, plus moral que le vaincu, et que c'est pour cela qu'il est vainqueur. S'il n'en était pas ainsi, il y aurait contradiction entre la moralité et la civilisation, ce qui est impossible, l'une et l'autre n'étant que deux faces diverses de la même idée. »

l'imitation de Napoléon devait entraîner la corruption morale et la ruine militaire de la France d'après 1848, avant de produire les mêmes effets dans l'Allemagne d'après 1870.

Mais c'est aux plus grands génies qu'on demande naturellement les plus grands comptes. A quoi bon être Goethe et avoir salué dans la bataille de Valmy le début d'une ère nouvelle, si c'est pour se figer dans la sérénité « olympienne », dans la tiédeur placide, du fonctionnaire, qu'éblouit la promotion extraordinaire, en effet, du petit Caporal ? A quoi bon être Hegel, porter en soi l'univers de la logique et de l'histoire, de l'art et de la religion, si c'est pour en arriver à voir dans un empereur qui passe *l'esprit du monde à cheval* ?

[\*Table des matières\*](#)

### A) *Les thèmes hegelien*s

**202.** Avec le culte des *grandeurs de chair* s'évanouit le spiritualisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui avait trouvé chez Kant et chez Fichte ses plus nobles et ses plus profonds interprètes. La philosophie devient, au XIX<sup>e</sup> siècle, prétexte à *utilisation* apologétique ou politique ; et utiliser, *nécessairement*, c'est *matérialiser*. Or, si antiphilosophique que fût une semblable opération, nulle doctrine n'a paru s'y prêter avec plus de complaisance que l'hegelianisme, par sa foi dans une raison qui est au delà du jugement, par son appel à une synthèse qui est au delà de la conscience. Mme de Staël, qui n'avait aucun parti pris contre les Allemands, a écrit : « La faiblesse du caractère se pardonne quand elle est avouée, et, dans ce genre, les Italiens ont une franchise singulière qui inspire une sorte d'intérêt ; tandis que les Allemands, n'osant confesser cette faiblesse qui leur va si mal, sont flatteurs avec énergie et vigoureusement soumis. Ils accentuent durement les paroles pour cacher la souplesse des sentiments, et se servent de raisonnements philosophiques pour expliquer ce qu'il y a de moins philosophique au monde : le respect pour la force, et l'attendrissement de la peur, qui change ce respect en admiration. » (*De l'Allemagne*, III, XI.) Peut-être Hegel a-t-il entendu l'avertissement. En tout cas les développements sur les « esprits locaux », dont il a enrichi le § 395 de *l'Encyclopédie*, contiennent cette remarque édifiante : « Chez nous, toute action doit être justifiée par des raisons. Mais, comme on peut trouver des raisons pour toutes choses, cette justifi-

cation n'est souvent qu'un pur formalisme où la pensée universelle du droit n'atteint pas son développement immanent, elle demeure une abstraction où l'on introduit arbitrairement l'élément particulier. »

Seulement Hegel aura beau faire. Si tel est, en effet, le défaut de ses compatriotes, rien ne le favorisera comme la méthode d'une perpétuelle trichotomie, qui se résout dans une médiation perpétuelle, instrument « ployable en tout sens », utilisable à toutes fins apologétiques. De M. de Bonald, Faguet a écrit qu'il avait un triangle dans le cerveau ; le mot est juste aussi de Hegel. Le système de contradictions et de conciliations, sur lequel Victor Cousin appuiera une déduction délirante de la Charte constitutionnelle <sup>100</sup>, permet également d'objectiver la liberté de l'individu dans le droit de l'État, de subordonner la norme de moralité aux intérêts combinés du trône et de l'autel ; grâce à quoi la destinée de l'hegelianisme, suivant l'expression heureuse de Haym, a été d'assurer « son siège scientifique à l'esprit de la restauration prussienne » <sup>101</sup>.

S'il est vrai que Hegel, pour son propre compte, a protesté avec force contre « l'incroyable crudité » <sup>102</sup> dont la métaphysi-

<sup>100</sup> Afin d'éviter toute perspective unilatérale et arbitraire, il y a intérêt à rappeler quelques passages de la dernière leçon du cours de 1828-1829 : *De la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle* : « Ce ne sont pas les populations qui comparaissent sur les champs de bataille, ce sont les idées, ce sont les causes. Ainsi à Leipzig et à Waterloo ce sont deux causes qui se sont rencontrées, celle de la monarchie paternelle et celle de la démocratie militaire. Qui l'a emporté ? Ni l'une ni l'autre. Qui a été le vainqueur, qui a été le vaincu à Waterloo ? Messieurs, il n'y a pas eu de vaincus. Non, je proteste qu'il n'y en a pas eu ; les seuls vainqueurs ont été la civilisation européenne et la Charte... Grâce à Dieu, tout annonce que le temps, dans sa marche irrésistible, réunira peu à peu tous les esprits et tous les cœurs dans l'intelligence et l'amour de cette Charte qui contient à la fois le trône et le pays, la monarchie et la démocratie, l'ordre et la liberté, l'aristocratie et l'égalité, tous les éléments de l'histoire, de la pensée et des choses... L'éclectisme n'est si vivement attaqué par le double passé philosophique qui se débat encore au milieu de nous, que précisément parce qu'il est un pressentiment et un avant-coureur de l'avenir. L'éclectisme est la modération dans l'ordre philosophique ; et la modération qui ne peut rien dans les jours de crise est une nécessité après. L'éclectisme est la philosophie nécessaire du siècle, car elle est la seule qui soit conforme à ses besoins et à son esprit, et tout siècle aboutit à une philosophie qui le représente. » (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, pp. 302, 306, 307.)

<sup>101</sup> HAYM, *Hegel und seine Zeit*, 1857, p. 359.

<sup>102</sup> *Philosophie du droit*, § 258, W., VIII, 312.

que rétrograde témoigne, par exemple chez Haller, il est vrai aussi que cette restauration s'est accomplie, au rebours des droits de la conscience libre et de la raison moderne, par l'union étroite entre l'absolutisme des Hohenzollern et l'orthodoxie de Luther. D'autre part, à ce même matérialisme, qui explique la conduite politique des classes dirigeantes dans l'Europe de Napoléon et de Metternich, on voit se convertir avec éclat les défenseurs les plus ardents du prolétariat ; et, dans cet événement, qui achève de vouer le XIX<sup>e</sup> siècle à la philosophie économique de l'histoire, la dialectique hegelienne joue de nouveau un rôle décisif. C'est d'elle que Karl Marx s'est servi, sous prétexte de guérir le socialisme de son utopie, de lui conférer on ne sait quel vernis « scientifique », pour « refouler », malheureusement aussi pour stériliser, le sursaut de conscience qui est pourtant à l'origine de son inspiration.

**203.** Chez Marx, la réforme de l'économie ricardienne part d'une révolte contre le postulat arithmétique selon lequel l'effort du travail humain s'évaluerait comme toute autre marchandise : « Le langage de Ricardo (écrit Marx dans la *Misère de la philosophie*)<sup>103</sup>, est on ne peut plus cynique. 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. Le cynisme est dans les choses, non dans les mots qui expriment les choses. »

Tel serait donc le fond de l'économie bourgeoise. Derrière les formules abstraites qui s'affrontent dans les discussions idéologiques, derrière les textes de lois sur lesquels délibèrent les assemblées, elle dissimule l'antagonisme des intérêts matériels qui mettent aux prises les diverses classes de la société. Dès 1820, un écrivain anglais, sorti de l'école benthamiste et dont M. et Mme Webb veulent que Karl Marx soit « l'illustre disciple »<sup>104</sup>, écrivait : « Le propriétaire foncier et le capitaliste ne produisent rien. Le capital est le produit du travail, et le produit n'est rien qu'une portion de ce produit impitoyablement extorquée contre la permission accordée au travailleur de consommer une partie de ce que lui-même a produit... Ceux qui s'imaginent être bien-

<sup>103</sup> 1847 ; trad. fr., 1896, p. 63.

<sup>104</sup> Cf. Élie HALÉVY, *Thomas Hodgskin*, 1903, *Avant-Propos*, p. 1.

faisants parce qu'ils concèdent au travailleur une bribe de ce qu'ils lui ont extorqué, se paient d'un *cant* hypocrite, qui, s'il est consacré par les lois, même s'il s'accorde avec les habitudes de la société, n'a jamais été surpassé par le *cant* des religions les plus absurdes... Ceux qui vivent dans l'abondance n'ont guère le droit de se plaindre quand leur repos est troublé ; car c'est eux qui infligent la pauvreté à leurs semblables, et, en même temps, leur enseignent à désirer la richesse... On paraît généralement supposer, parce que les riches font les lois, que les pauvres ont seuls besoin d'être réprimés et réformés. C'est la classe gouvernante de la société qui a besoin d'une réforme et qui mérite le plus de blâme pour les maux sociaux existants <sup>105</sup>. »

Le matérialisme économique était donc de pratique bourgeoise avant de passer dans la théorie socialiste. Après comme avant la Révolution, en France comme en Angleterre, le principe de la lutte de classes domine la vie politique. Le tiers état a invoqué les notions rationnelles de liberté et d'égalité dans son assaut victorieux contre une noblesse qui avait perdu sa raison d'être, qui était devenue littéralement ignoble, en cessant de rendre les services qui avaient pu jadis justifier ses privilèges, contre un clergé qui avait rejeté la discipline des croyances austères du christianisme, qui s'était désintéressé de ses devoirs, sans renoncer aux bénéfices et aux jouissances de l'état religieux.

Mais dans sa victoire la bourgeoisie n'a vu que l'occasion de reprendre les pratiques des ordres auxquels la chute de l'ancien régime lui avait permis de se substituer ; elle a, sous couleur de respecter la liberté des individus, prolongé, on peut dire qu'elle a même accentué, ce que le saint-simonisme appellera l'exploitation de l'homme par l'homme. « L'ouvrier n'est pas, comme l'esclave, une propriété directe de son maître ; sa condition, toujours temporaire, est fixée par une transaction passée entre eux ; mais cette transaction est-elle libre de la part de l'ouvrier ? Elle ne l'est pas, puisqu'il est obligé de l'accepter sous peine de la vie, réduit, comme il est, à n'attendre sa nourriture de chaque jour que de son travail de la veille <sup>106</sup>. »

---

<sup>105</sup> Texte tiré des *Travels in the North of Germany*, II, 97-98, traduit apud Élie HALÉVY, *op. cit.*, p. 31.

<sup>106</sup> *Doctrine de Saint-Simon, exposition* (première année), nouv. édit. par BOUGLÉ et HALÉVY, 1924, p. 238.

Les événements de 1830 n'ont rien changé à la condition morale de la société. Il sera encore exact de dire, en 1835, selon les *Paroles d'un républicain*<sup>107</sup>, que « la loi consacre et protège la coalition des forts contre les faibles, des patrons contre les ouvriers », tandis qu'elle « condamne et poursuit la coalition défensive des faibles contre les forts, des ouvriers contre les patrons ». Quant à la Révolution de 1848, il est vrai qu'elle souleva une vague plus forte d'illusion généreuse, mais qui devait être suivie d'une réaction d'autant plus profonde. Le moment critique du XIX<sup>e</sup> siècle est bien celui où Thiers conduit Voltaire à Canossa : « Il voudrait aujourd'hui (disait Louis Veuillot) fortifier le parti des révolutionnaires, contents et repus, dont il est le chef, d'un corps de gendarmes en soutane, à cause de l'insuffisance manifeste des autres<sup>108</sup>. » A ce moment, en effet, le matérialisme bourgeois se rencontre avec le matérialisme du trône et de l'autel, tel que l'interprétait le plus perspicace observateur de la société française à cette époque : « La religion sera toujours une nécessité politique. La religion est intimement liée à la propriété<sup>109</sup>. » Leur alliance enfin est consacrée par la loi Falloux, dont Thiers a décelé l'intention avec une irréprochable limpidité : « Oui, je dis et je soutiens que l'enseignement primaire ne doit pas être forcément et nécessairement à la portée de tous. J'irai même jusqu'à dire que l'instruction est, suivant moi, un commencement d'aisance, et que l'aisance n'est pas réservée à tous<sup>110</sup>. »

Depuis cette époque M. Homais répète, de concert avec Bour-nisien :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Tout au plus se réserve-t-il de fredonner tout bas, sans être entendu de son nouvel allié :

Le fanatisme est terrassé,  
Il nous reste l'hypocrisie.

<sup>107</sup> Publiées à Paris, par Théodore SCHUSTER, et citées par ANDLER, *Commentaire du Manifeste communiste*, II, 1901, p. 14.

<sup>108</sup> Cité par SEIGNOBOS, *Histoire de l'Europe contemporaine*, 1897, p. 663, n.1.

<sup>109</sup> BALZAC, *Histoire des treize. La duchesse de Langeais*, éd. HOUSSEAU-HÉBERT, 1877, p. 173.

<sup>110</sup> Apud H. DE LACOMBE, *Les débats de la Commission de 1849*, 1879, p. 38.



**204.** Ni la genèse ni le succès du marxisme ne se comprendraient sans le spectacle de l'*Europe propriétaire*, selon l'expression célèbre de de Bonald, refaisant son unité en face de l'*Europe prolétaire*. Mais il faut considérer aussi l'autre côté des choses. Jusque-là le socialisme avait puisé sa force dans la sincérité de sa protestation contre l'hypocrisie des classes dirigeantes et possédantes qui n'avaient prêché le culte des valeurs idéales que pour rendre le peuple docile à leur domination économique. C'est à des valeurs idéales, à l'universalité de la raison, à l'intelligence de l'organisation et à la ferveur efficace de l'amour, que le saint-simonisme faisait appel. Et la philosophie marxiste de l'histoire, au moins envisagée dans son terme final, garde encore des traces de l'inspiration saint-simonienne : « Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel... En général le reflet du monde religieux ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature... La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique, forment la base, ne sera dégagée du langage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifesterà l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment, et maîtres de leur propre mouvement social. » (*Le Capital*, I, 1, trad. Roy, p. 31.) Marx propose même un retour à la conception pratique qui est, depuis Descartes, celle de toute doctrine proprement rationnelle et dont, avec sa naïve arrogance, il s'attribue l'invention : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières ; et il importe de le *changer* <sup>111</sup>. »

Seulement, au moment d'adapter à son but les moyens appropriés, Marx sent peser sur lui l'angoisse de Hegel. Il doute d'une action qui n'aurait d'autre appui que le jugement de la conscience, l'impératif du devoir. Lui aussi veut, avant d'entreprendre, avoir acquis la certitude théorique du succès, se sentir porté par l'infailibilité d'un *processus*, qui, à travers les antinomies économiques et les catastrophes sociales, garantira le jugement final de l'histoire, le triomphe de la synthèse ultime. Ce rapport intime à Hegel, par delà les objections de Schelling et

---

<sup>111</sup> Notes de Marx sur Feuerbach, XI, apud *Religion, philosophie, socialisme*, trad. LAFARGUE, 1901, p. 237.

de Feuerbach qu'il met à profit, Marx l'a précisé lui-même, en formules lapidaires, dans cette même *Postface* à la seconde édition allemande du *Capital*, où il déclare, comme tout hegelien qui se respecte, que sa méthode dialectique est l'exact opposé de la méthode hegelienne : « Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme... Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui, elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie raisonnable <sup>112</sup>. »

Faisant fond sur l'interprétation simpliste de la civilisation passée, où tout, depuis les « reflets » dans la religion jusqu'aux découvertes de la science, serait commandé par les circonstances de l'infrastructure économique, Karl Marx professera l'optimisme imperturbable qui est le privilège des conseillers secrets de la Providence. La négation de la négation ne possède-t-elle pas la toute-puissance d'une force naturelle ? « L'humanité ne se pose jamais, dit la préface de *La critique de l'économie politique*, que les énigmes qu'elle peut résoudre : l'énigme n'est proposée que quand les conditions matérielles de sa solution existent déjà, ou tout au moins se trouvent en cours de formation. » Principe d'où se déduisent immédiatement et l'anathème au siècle et la prophétie des temps nouveaux : « Le progrès de l'industrie dont la bourgeoisie, sans préméditation et sans résistance, est devenue l'agent au lieu de maintenir l'isolement des ouvriers par la concurrence, a amené leur union révolutionnaire par l'association. Ainsi le développement même de la grande industrie détruit dans ses fondements le régime de production et d'appropriation des produits où s'appuyait la bourgeoisie. Avant tout la bourgeoisie produit ses propres fossoyeurs. La ruine de la bourgeoisie et l'avènement du prolétariat sont également inévitables <sup>113</sup>. »

<sup>112</sup> Du 24 janvier 1873, *Le capital*, trad. ROY, p. 330. B. SCHELLING avait dit dans la *Deuxième leçon de la philosophie de la mythologie* : « Die philosophie vom Sein anfangen, heisst geradezu auf den Kopf fallen. » (S. W., 2<sup>e</sup> série, t. II, 1857, p. 34.) Cf. BRÉHIER, *Schelling*, p. 281.

<sup>113</sup> K. MARX et F. ENGELS, *Manifeste communiste*, § 32, trad. ANDLER, 1901, p. 41.

**205.** Les destinées tourmentées du socialisme européen tiennent en grande partie à cet effort que depuis Marx il a perpétuellement essayé de faire sur soi-même pour dissimuler son âme de justice, son exigence de conscience, pour réprimer « l'appel à la morale et au droit, qui ne nous fait pas faire un pas en avant dans la science »<sup>114</sup>. Le socialisme marxiste, par ce machiavélisme ingénu qui visait à retourner la dialectique hegelienne contre ses premiers exploités<sup>115</sup>, par sa foi aveugle dans les formules synthétiques d'évolution, a été l'agent de transmission, par lequel le matérialisme économique, tel que le professaient sournoisement mais effectivement les classes privilégiées, dans la société de Louis XV ou de Louis-Philippe, a été inculqué à la classe des prolétaires.

L'influence souveraine de l'hegelianisme au XIX<sup>e</sup> siècle explique donc le caractère de l'histoire européenne dans le dernier demi-siècle : l'identité de la philosophie politique dans les partis d'extrême droite et dans les partis d'extrême gauche, qui a eu pour conséquence, non seulement le parallélisme de leurs méthodes, mais aussi l'échange paradoxal, le va-et-vient continu, du personnel. Cette identité spéculative s'incarnait, dès avant la dernière guerre, dans la carrière de Georges Sorel : doublement héritier de Hegel par Marx et par Proudhon, l'auteur des *Illusions du progrès* et des *Réflexions sur la violence* a exalté la Révolution, fondée idéologiquement sur la création d'un mythe, se traduisant dans la pratique par le dogme de la guerre civile à outrance. Et l'« étrange fortune du penseur solitaire »<sup>116</sup> fait de lui l'inspirateur, aussi bien du coup de force qui a instauré en Russie

---

<sup>114</sup> Cf. F. ENGELS, *Philosophie, économie politique, socialisme* (contre Eugène Dühring), trad. LASKINE, 1911, p. 189.

<sup>115</sup> Cf. Postface pour la seconde édition allemande du *Capital*. « Sous son aspect mystique, la dialectique devint une mode en Allemagne, parce qu'elle semblait glorifier les choses existantes. Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination pour les classes dirigeantes, et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception positive des classes existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire ; parce que, saisissant le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui imposer ; et qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire. » (Trad. ROY, p. 351 A.)

<sup>116</sup> Guy GRAND, Georges Sorel et les problèmes contemporains, *Grande revue*, décembre 1922, p. 313.

la « dictature du prolétariat », que du mouvement contraire, celui, qui après avoir en Allemagne éliminé par l'assassinat ou réduit à l'inertie par la terreur les meilleurs représentants des partis démocratiques, a, en Italie, conduit les escouades qu'avait recrutées et rassemblées un chef, sorti comme tant d'autres des rangs socialistes, à marcher sur Rome et à obtenir du roi qu'il leur cède le pouvoir.

[Table des matières](#)

### **B) Les thèmes nietzschéens**

**206.** Le nietzschéisme a été soumis à la même épreuve que l'hegelianisme. Et sans doute ici et là les thèmes philosophiques ont servi surtout de prétextes pour couvrir le retour offensif de la barbarie. Mais le fait qu'ils ont été utilisés, la manière dont ils ont été utilisés, ont cependant une signification que nous ne pouvons pas ne pas retenir. Le *criterium* d'une philosophie qui peut, sans réserve et sans équivoque, être appelée rationnelle, n'est-il pas qu'elle demeure incorruptiblement fidèle à soi-même ? Par contre, les systèmes qui commencent par accepter la contradiction, en se réservant d'ajouter qu'ils seront capables de la surmonter ou de la « vivre », ceux-là logent leur ennemi avec eux. Leur châtiment sera que leur antithèse leur ressemble encore ; et c'est bien ce qui est arrivé à Nietzsche.

On n'oserait jurer que tout doit être pris également au sérieux dans ses œuvres. Il a des traits féroces contre les femmes. Mais on doit se souvenir qu'il écrit à l'époque où les « mots de la fin », fabriqués sur les boulevards, font fureur en Europe. Et si l'on va au fond des choses, on y découvre une rancune, trop justifiée, contre l'hôtesse qui pendant l'année de Leipzig, où il s'enthousiasmait pour Schopenhauer, a compromis à jamais sa santé : « C'est à cause des mauvaises cuisinières, écrit-il dans *Par delà le bien et le mal*, que le développement de l'homme a été retardé et entravé le plus longtemps : et il n'en est guère mieux aujourd'hui. » (§ 234, tr. fr., p. 242.)

Sans doute plus d'une boutade agressive, qui est d'un relief trop accusé, n'a pas davantage de densité philosophique. L'affectation d'*immoralisme* est-elle autre chose qu'une marque de naïveté, à la manière de Stendhal ou de Baudelaire ? Nietzsche n'a-t-il pas pris soin de se confesser dans la *Volonté de*

*puissance* ? « Nous élèverions des doutes au sujet d'un homme si nous entendions dire qu'il a besoin de *raisons* pour demeurer honnête : ce qui est certain, c'est que nous éviterions de le fréquenter <sup>117</sup>. » D'où l'on peut inférer que l'attitude pratique de Nietzsche est bien une attitude conservatrice à l'égard des valeurs établies, en dépit du paradoxe idéologique de leur transmutation. Et par là s'explique, à nos yeux du moins, ce qui dans l'œuvre de Nietzsche est plus paradoxal que ce paradoxe même : la réaction vers Goethe et vers Napoléon, l'exception du *Crépuscule* pour les deux *Idoles* dont le Philistin n'a cessé de faire les objets de son culte : « Goethe, avoue Nietzsche, est le dernier Allemand envers qui j'ai du respect <sup>118</sup>. » Et, selon Nietzsche, dans la vie de Goethe, il n'y eut pas de plus grand événement que cet *ens realissimum* nommé Napoléon <sup>119</sup>. « Le cœur de Goethe s'est ouvert devant le phénomène Napoléon ; il s'est

<sup>117</sup> § 170 ; tr. fr., I, 230. - Ici encore il est opportun de remarquer que la mode littéraire entre en jeu infiniment plus que le tempérament national. La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle a connu la fascination de l'égoïsme, comme la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle avait eu celle de la générosité. Maurice BARRÈS écrivait, à un moment où Nietzsche était à peu près inconnu : « Indifférence complète à tout ce qui n'est pas notre *moi*, ses vrais instincts, ses vrais besoins, et de ce cher *moi* lui-même quelques sourires quand il y prête : voilà l'attitude familière à quelques-uns des meilleurs esprits de ce temps, et de quoi je joue les sceptiques. » *Toute licence, sauf contre l'amour*, apud *Huit jours chez Monsieur Renan*, 6<sup>e</sup> édit., 1913, p. 197.

<sup>118</sup> Flâneries inactuelles, § 51, trad. fr. du *Crépuscule des idoles*, p. 226.

<sup>119</sup> *Ibid.*, § 49, p. 224. Encore convient-il d'ajouter que Goethe, après Waterloo et Saint-Hélène, avait beaucoup rabattu de son culte pour Napoléon ; il avait même prévu le danger de l'idolâtrie napoléonienne, sinon pour l'Allemagne elle-même, du moins pour la France : « L'exemple de Napoléon a, surtout en France, excité des sentiments d'égoïsme chez les jeunes gens qui ont grandi sous ce héros, et ils ne resteront pas tranquilles tant que de leur sein ne sortira pas un nouveau grand despote dans lequel ils verront réalisé ce qu'ils désirent être eux-mêmes. » (*Conversations avec Eckermann*, du 21 mars 1831, trad. DÉLÉROT, t. II, 1883, p. 281.) Cette remarque de Goethe rejoint l'admirable discours que Lamartine prononça, le 26 mai 1840, à l'occasion de la translation des cendres de Napoléon : « Je ne suis pas de cette religion napoléonienne, de ce culte de la force que l'on veut depuis quelque temps substituer dans l'esprit de la nation à la religion sérieuse de la liberté. Je ne crois pas qu'il soit bon de déifier sans cesse la guerre, de surexciter ces bouillonnements déjà trop impétueux du sang français, qu'on nous représente comme impatient de couler après une trêve de vingt-cinq ans, comme si la paix, qui est le bonheur et la gloire du monde, pouvait être la honte des nations. » (Apud *Œuvres complètes de Lamartine*, t. VIII, 1842, p. 385.)

refermé devant les guerres d'indépendance <sup>120</sup>. » Déclaration singulièrement révélatrice. Tandis que Fichte qui n'était certes pas un artiste, mais qui était l'homme réellement libre, s'appuyait sur la Révolution pour se redresser contre Napoléon, Nietzsche suivra docilement le chemin des esclaves : « *Notre foi en une virilisation de l'Europe : c'est à Napoléon (et nullement à la Révolution française qui cherchait la « fraternité » entre les peuples et les universelles effusions fleuries) que nous devons de pouvoir pressentir maintenant une suite de quelques siècles guerriers qui n'aura pas son égale dans l'histoire* <sup>121</sup>. » La *Volonté de puissance* enchérit : « Schopenhauer n'était pas assez fort pour une nouvelle affirmation. Napoléon... la totalité comme santé et activité supérieures... l'instinct le plus puissant qui affirme la vie elle-même, l'instinct de domination <sup>122</sup> »

**207.** Par delà Schopenhauer, la pensée de Nietzsche est ramenée à une apologie de style hegelien, où « l'État militaire » apparaîtra comme « dernier moyen pour maintenir » les grandes traditions..., le type supérieur de l'homme, le type dur. « Les conceptions qui éternisent l'inimitié et les distances sociales des États peuvent trouver là leur sanction, par exemple le nationalisme, le protectionnisme douanier <sup>123</sup>. » Et dans le *Crépuscule des Idoles*, le rêveur de Zarathoustra, égaré parmi les fantômes de ses haines, va se comparer lui-même à cet empire « intempêtif », qui ne saurait, sans l'obsession des menaces extérieures, prolonger son équilibre précaire, entre le passé de sa féodalité politique et l'avenir de son expansion économique : « 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 dans 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 contras-

---

<sup>120</sup> Ce que les Allemands sont en train de perdre, apud *Crépuscule*, tr. fr., p. 166.

<sup>121</sup> *Le gai savoir*, tr. fr., 2<sup>e</sup> édit., 1887, p. 362.

<sup>122</sup> § 466, tr. fr., II, p. 268.

<sup>123</sup> *Ibid.*, § 327 ; t. II, p. 115.

te qu'elle commence à se sentir nécessaire, à *devenir* nécessaire<sup>124</sup>. »

La dégradation des valeurs nietzschéennes va donc se consommer dans l'esprit public de l'Allemagne. Capitaines d'industrie, grands financiers, grands armateurs, s'accordent avec les hobereaux agrariens, pour repousser l'idée « molle et lâche », l'idée simplement littéraire, d'un *surhomme*, pour qui ce serait déjà un effort que d'avoir à surmonter la pensée du retour éternel, qui verrait dans la bonté le signe de sa dernière victoire sur soi. Ils mettent leur idéal dans la matérialité d'une énergie qui fait de l'homme un « marteau », dur vis-à-vis de soi-même, comme vis-à-vis des autres. La vie héroïque sera la vie dange-reuse.

Tout de qui a pu être dit de vrai sur la dernière guerre l'a sûrement été avant la guerre. En 1900, dans la communication d'une admirable acuité, qu'il envoyait au *Congrès international de Paris*, Vaihinger énumérait les caractéristiques du *nietzschéisme* : *antimoraliste, antisocialiste, antidémocratique, anti-féministe, antiintellectualiste, antipessimiste, antireligieux*<sup>125</sup>. Il expliquait ainsi que Nietzsche, « déjà devenu le favori du monde des jeunes artistes, particulièrement de ceux qui se rattachent à Boecklin » (*ibid.*, p. 501), était, à cause de ses goûts aristocratiques, lu « très exactement » par « les barons mecklembourgeois dont l'habituelle nourriture intellectuelle consiste seulement en la *Kreuzzeitung* et l'*Adelsblatt* ». (*Ibid.*, p. 505.) Que le peuple consente à se laisser persuader « qu'il n'y a ni esprit, ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité »<sup>126</sup>, et le baron de droit divin comprend qu'il est en effet de droit divin ; il lui suffit, si on l'interroge, de répondre avec *Zarathoustra* : « Je ne suis pas de ceux à qui l'on puisse demander leur pourquoi. » Siegfried vieillit et se met à l'unisson de Biterolf.

L'impression produite par l'Allemagne nietzschéenne s'affine, s'aiguise, s'approfondit, dans les pages écrites en 1899 par M. Romain Rolland dans la conclusion d'une étude sur le musicien d'*Also sprach Zarathoustra*. Le héros que Richard Strauss célèbre

<sup>124</sup> La morale en tant que manifestation contre nature, § 3, apud *Le crépuscule des idoles*, tr. fr., pp. 138-139.

<sup>125</sup> La philosophie de Nietzsche, apud *Bibliothèque du Congrès*, t. IV, 1902, p. 484.

<sup>126</sup> Volonté de puissance, § 270.

« 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 rappellent la France du XVII<sup>e</sup> siècle ». *Dem Deutschen gehört die Welt*, disent tranquillement les gravures étalées aux vitrines de Berlin. Arrivé à ce point, l'esprit commence à délirer. Tout génie, si l'on veut, délire ; mais le délire d'un Beethoven se concentre en lui-même, et crée pour sa propre joie. Celui de beaucoup d'artistes allemands contemporains est agressif ; il a un caractère d'antagonisme destructeur. 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 *Secession*. Voici maintenant la grandiose musique de Richard Strauss. Où vont toutes 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. Comme le *Vainqueur* de Michel-Ange, elle a posé son genou sur l'échine du captif ; elle semble près de l'achever. Brusquement, elle s'arrête, elle hésite, elle regarde d'un autre côté, les yeux distraits, incertains, la bouche dégoûtée, saisie d'un morne ennui... Tout cet étalage de volonté surhumaine 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 devance 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 ?* <sup>127</sup>.

Ce n'est point son rapport aux événements de 1914-1918 qui fait la valeur d'une telle analyse. Comme Nietzsche lui-même, l'Empire doit être jugé, non sur l'issue explicite de sa destinée, mais sur le moment de sa splendeur apparente, sur ce que la bruyante apothéose de soi dissimulait de faux, de désespéré, de pitoyable. L'éclat de sa prospérité matérielle avait enlevé à

<sup>127</sup> Apud *Musiciens d'aujourd'hui*, 2<sup>e</sup> édit., 1908, pp. 140-142.



l'Allemagne de Kant et de Fichte le courage de se regarder en face. Lorsqu'en 1908, à la lumière de la fameuse interview que Guillaume II avait donnée au *Daily Telegraph*, le peuple aperçut, comme dans un éclair, que celui qui était le maître de sa fortune et qui aurait dû être l'*Ueberschensch* de l'*Ueberscholk*, n'avait en réalité rien de bien héroïque ou même de bien allemand, il eut certes un sursaut unanime de dégoût et de révolte ; mais presque aussitôt il calma son angoisse et il s'abandonna, en se répétant cette parole dont Nietzsche disait que *là était le fond de sa nature*<sup>128</sup>, parole assurément plus femelle que mâle, plus asiatique qu'occidentale : *Amor fati*.

[Table des matières](#)

---

<sup>128</sup> Nietzsche contre Wagner, apud *Crépuscule des idoles*, tr. fr., p. 97. Cf. *Ecce homo*, p. 140.

[Table des matières](#)

## LIVRE VI

# LE DÉTERMINISME PSYCHOLOGIQUE

## CHAPITRE XIV

### **LE RADICALISME PHILOSOPHIQUE DE BENTHAM**

#### SECTION I

#### **LES PRÉCURSEURS DE L'UTILITARISME BENTHAMISTE**

**208.** Il nous a fallu suivre la destinée de la métaphysique post-kantienne jusqu'à l'extrême bord du cataclysme qui menace aujourd'hui la civilisation de l'Occident, pour saisir l'analogie des problèmes posés à l'idéalisme pratique, tel que l'avaient conçu Platon ou Fichte, par le réalisme biologique d'Aristote ou de Schelling, par le despotisme impérialiste d'Alexandre ou de Napoléon.

Un processus semblable d'évolution conduit à une même conclusion. La véritable marque du goût, ce n'est pas de s'attacher à la beauté, c'est de savoir exclure ce qui n'est pas elle. Il en est de même pour une philosophie de la conscience humaine et de la raison pratique. Le difficile et le rare, c'est de maintenir les valeurs de la conscience et de la raison à l'écart de toute ambition qui en compromettrait la pureté. Cela, ni Platon ni Kant ne l'ont fait, victimes l'un et l'autre d'une « abondance créatrice », qui les a entraînés par delà le cercle de leur réflexion scrupuleuse et rigoureuse. Voilà pourquoi il est arrivé que les écoles de l'ancienne académie et du néo-platonisme alexandrin ont développé en dogmes théologiques les métaphores et les mythes de la littérature platonicienne. Voilà pourquoi il est arrivé aussi que la déduction métaphysique de la nature et les *conjectures sur la philosophie de l'histoire*, les théories du *caractère intelligible* et de l'*intellectus archetypus*, ont fourni leur substance aux systèmes romantiques du XIX<sup>e</sup> siècle.

La moralité que comporte ce spectacle, nous la mettrons à profit si nous savons regarder en face la conscience et l'humanité, sans chercher à nous évader hors de notre conscience et de notre humanité, en travaillant, au contraire, pour opérer, à l'intérieur du plan humain, la transmutation de valeurs qu'implique une connaissance sincère de soi. Un tel programme a une réalité historique ; il est celui des utilitaristes anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle. Avant Schopenhauer et Nietzsche, ils ont entendu la leçon de La Rochefoucauld. C'est lui qui leur avait appris à surprendre les secrets, à déterminer les lois, d'une vie intérieure, définie indépendamment de toute prétention spéculative, de tout raffinement spirituel, mais aiguïlée par l'éducation du scrupule, par la pratique de la confession. Or, une fois écarté le mensonge des conventions sociales et des traditions religieuses, une fois mis à nu le fond de la nature humaine, ils se sont prescrit la tâche de traduire le résultat de cette enquête dans un langage qui fût, lui-même, exempt de préjugé.

A cette tâche, La Rochefoucauld, pour son compte, s'était refusé par dédain d'aristocrate autant sans doute que par conviction de chrétien. « Je me contenterai (écrit-il dans la *Préface* à la 5<sup>e</sup> édition de ses *Maximes*, 1678), de vous avertir de deux choses : l'une, que par le mot d'intérêt, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire ; et l'autre (qui est comme le fondement de toutes ces *Réflexions*), que celui qui les a faites n'a considéré les hommes que dans cet état déplorable de la nature corrompue par le péché, et qu'ainsi la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontrent dans leurs vertus apparentes, ne regarde point ceux que Dieu en préserve par une grâce particulière. »

Ce n'est pas tout : cet « intérêt d'honneur et de gloire », qui est encore pour notre amour-propre une parure et comme un semblant de justification, masque, aux yeux de La Rochefoucauld, le calcul, conscient ou inconscient, de ce qui est l'intérêt tout court. « Il est de la reconnaissance comme de la bonne foi des marchands : elle entretient le commerce, et nous ne payons pas parce qu'il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent<sup>129</sup>. Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement

<sup>129</sup> *Max.*, 223, de l'éd. GILBERT, des *Œuvres complètes* de LA ROCHEFOUCAULD, t. I, 1863, p. 120.

réci-proque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices ; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner (*Max.*, 83). Il semble que l'amour-propre soit la dupe de la bonté, et qu'il s'oublie lui-même lorsque nous travaillons pour l'avantage des autres ; cependant, c'est prendre le chemin le plus assuré pour arriver à ses fins ; c'est prêter à usure, sous prétexte de donner ; c'est enfin s'acquérir tout le monde par un moyen subtil et délicat. » (*Max.*, 236.)

Les vertus de l'homme se trouvent ainsi, non pas seulement abaissées dans leur valeur morale, mais dégradées dans leur condition sociale ; les lois de l'honneur rentrent dans un Code de commerce, rejetées de l'ordre de la noblesse dans celui du tiers état. Et par là se précise le problème que va poser le mouvement général de l'histoire économique et politique : est-ce que ces façons de parler ne trahissent pas la survivance d'un plan idéal, dont aussi bien les *Maximes* ont démontré qu'il est un plan imaginaire ? Du moment que la considération de la nature humaine devient la base de la vérité, ne convient-il pas de qualifier désormais la conduite d'après les conditions d'activité qui sont inhérentes à cette nature ?

**209.** Telle est la question que le XVII<sup>e</sup> siècle français a léguée au XVIII<sup>e</sup> siècle ; et il en suggère la solution par l'analyse de sa propre expérience. A nulle époque, en effet, comme dans le XVII<sup>e</sup> siècle, la grandeur du *moi* n'a été exaltée : elle a sa racine dans la souveraineté du jugement, et la majesté du souverain semble en être l'incarnation naturelle. L'*Auguste* de Corneille, pardonnant à Cinna, célèbre sa propre apothéose :

Je suis maître de moi comme de l'univers ;  
Je le suis, je veux l'être. O siècles, ô mémoire,  
Conservez à jamais ma dernière victoire ! (V, III.)

Mais aucune époque n'a poussé plus loin aussi la sincérité impitoyable qui est l'âme de la vie intérieure. Corneille, le premier, refuse de se laisser prendre au style affecté d'un héros de théâtre qui pose, non seulement devant Cinna, mais devant lui-même. Le caractère de cette générosité prétendue se révèle dans le langage de Livie, à l'acte précédent :

Essayez sur Cinna ce que peut la clémence,  
Faites son châ-timent de sa confusion ;

Cherchez le plus utile en cette occasion ;  
 Sa peine peut aigrir une ville animée,  
 Son pardon peut servir à votre renommée. (IV, III.)

Il est vrai qu'Auguste commence par répliquer :

Vous m'aviez bien promis des conseils d'une femme ;

mais ces conseils, qu'il feint de mépriser, sont ceux qu'il suit en réalité. Il est vrai encore que son dialogue avec Livie est d'ordinaire supprimé à la représentation ; mais la suppression elle-même est significative, en tant qu'elle traduit le parti pris de « sauver la face », de se conformer à l'« optique de la scène ». D'ailleurs la tragédie racinienne marquera la rupture avec la psychologie de convention ; elle prépare merveilleusement à suivre chez les « grands de chair » les ressorts subtils qui les asservissent à leurs passions, et qui en font le jouet de leur entourage. Avec la même « facilité » que, dans *Britannicus*, Narcisse « fait marcher » le jeune Néron, Louvois réussit à « manier » Louis XIV, en escomptant sa vanité, « en lui persuadant qu'il était plus grand capitaine qu'aucun de ses généraux et pour les projets et pour les exécutions ; en quoi les généraux l'aidaient eux-mêmes pour plaire au roi »<sup>130</sup>. Dans la posture officielle qu'il prend pour

<sup>130</sup> SAINT-SIMON, *Mémoires*, édit. de BOISLISLE, t. XXVIII, 1916, p. 33. — Avec une rare noblesse de patriotisme, Fustel de Coulanges a fait voir quelles conséquences avait eues, pour le destin de la civilisation occidentale, la domination de Louvois : « Pendant plusieurs années, rien ne fit prévoir que Louis XIV aimerait la guerre... On ne pensait plus à la guerre... L'Europe faisait comme la France. Sortie enfin des guerres de religion, elle était paisible, elle travaillait... Supposez que cette paix eût duré une longue suite d'années ; figurez-vous la France, l'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne, travaillant dans toutes les branches de l'activité humaine, et essayez de calculer tous les progrès qui se seraient accomplis. Je ne dis pas seulement progrès matériels, bien-être, jouissances ; je dis progrès de l'intelligence, de la conscience même. Pour nous en faire quelque idée, mettons-nous devant les yeux les 5 ou 6 générations qui ont suivi ; retranchons de leur vie les guerres, les ruines, le temps et les forces perdus, l'attention dissipée, les idées fausses, le trouble des intérêts et le trouble des âmes que chaque année de guerre apportait avec elle, et, tout cela écarté, imaginons ce que seraient devenus notre agriculture, notre industrie, nos arts, nos sciences, notre droit, nos institutions, notre liberté aussi, par un développement naturel et régulier. Par malheur, le grand et beau mouvement qui emportait la France du côté des travaux de la paix s'arrêta bientôt. Dans les conseils de la monarchie, Colbert représentait les aspirations de l'opinion publique, le besoin d'ordre et l'amour du travail ; Louvois représentait les aspirations qui sont assez naturelles à la royauté, le besoin d'éclat, de grandeur, de gloire. Louis XIV, après avoir

la postérité, le grand roi est un héros cartésien ou cornélien. Le *Mémoire* que Voltaire publie dans la seconde édition du *Siècle de Louis XIV* (chap. XXVIII) contient ces lignes : « Pour commander aux autres, il faut s'élever au-dessus d'eux ; et, après avoir entendu ce qui vient de tous les endroits, on se doit déterminer par le jugement, qu'on doit faire sans préoccupation, et pensant toujours à ne rien ordonner ni exécuter qui soit indigne de soi, du caractère qu'on porte, ni de la grandeur de l'État. »

Mais, dans la réalité, pour le XVII<sup>e</sup> siècle lui-même, Louis XIV n'a guère été que la caricature de ce portrait. Cette résolution apparente de vouloir par soi-même aboutit effectivement à des caprices de pure forme, qui le montrent étranger, indifférent, au contenu réel des choses, à la valeur véritable des affaires. Ses ministres, intéressés à les exploiter ou à s'en garer, en avaient admirablement saisi le rythme : « De vingt affaires que nous portons... au Roi (disait Le Tellier), nous sommes sûrs qu'il en passera dix-neuf à notre gré ; nous le sommes également que la vingtième sera décidée au contraire. Laquelle des vingt sera décidée contre notre avis et notre désir, c'est ce que nous ignorons toujours, et très souvent, c'est celle où nous nous intéressons le plus. Le Roi se réserve cette bisque pour nous faire sentir qu'il est le maître et qu'il gouverne ; et, si par hasard, il se présente quelque chose sur quoi il s'opiniâtre, et qui soit assez importante pour que nous nous opiniâtrions aussi, ou pour la chose même, ou pour l'envie que nous avons qu'elle réussisse comme nous le désirons, c'est très souvent alors, dans le rare que cela arrive, une sortie sûre ; mais, à la vérité, la sortie essuyée, et l'affaire manquée, le Roi, content d'avoir montré que nous ne pouvons rien, et peiné de nous avoir fâchés, devient après souple et flexible, en sorte que c'est alors le temps où nous faisons tout ce que nous voulons. » Et Saint-Simon ajoute : « C'est en effet comme le Roi se conduisit avec ses ministres toute sa vie, toujours parfaitement gouverné par eux, même par les plus jeunes et les plus médiocres, même par les moins accrédités et considérés, et toujours en garde pour ne l'être point, et toujours persuadé qu'il réussissait à ne le point être. » (*Mémoires*, XXVIII, 264.)

---

balancé quelques années entre ces deux hommes, pencha vers Louvois. Dès lors, l'esprit de conquête et d'envahissement prit possession du roi. » (La politique d'envahissement : Louvois et Monsieur de Bismarck, 1<sup>er</sup> janvier 1871, apud *Questions contemporaines*, 1917, pp. 35-38.)

La décomposition de la machine royale devient plus visible encore sous le règne de Mme de Maintenon, avec la révocation de l'Édit de Nantes, destinée à expier le souvenir de leurs jeunesse galantes avec les ridicules histoires de bâtards, soulignées par la disparition tragique de la descendance légitime : « Lorsque j'arrivai en France, écrit Rica à Ibben, je trouvai le feu roi absolument gouverné par les femmes ; et cependant, dans l'âge où il était, je crois que c'était le monarque de la terre qui en avait le moins de besoin <sup>131</sup>. » Dans la même *Lettre persane*, Montesquieu exprime le sentiment commun sur les ressorts du régime tels qu'ils apparaissent au lendemain de la mort de Louis XIV : « On dit que l'on ne peut jamais connaître le caractère des rois d'Occident jusqu'à ce qu'ils aient passé par les deux grandes épreuves de leur maîtresse et de leur confesseur. » Enfin, pendant qu'achevait de se dissiper, aux yeux du public, le mirage d'une grandeur illusoire, avec Boisguillebert, avec Fénelon, avec Vauban <sup>132</sup>, le bilan est établi de la misère matérielle dont se doublait la misère morale de la monarchie. Le faste du souverain avait rendu stériles tous les efforts de la France dans le domaine industriel, maritime et colonial. L'hégémonie, qui avait échappé à l'Espagne, appartenait désormais aux peuples libres de l'Angleterre et de la Hollande.

**210.** Ce spectacle comporte un enseignement qui, pour le XVIII<sup>e</sup> siècle, ne sera pas seulement d'ordre économique. Le sentiment de l'unité, que l'Europe semblait avoir perdu depuis les guerres intestines de la chrétienté, s'y réveille sous une forme inattendue, par la réfutation du système mercantile qui per-

---

<sup>131</sup> *Lettres persanes*, CLVII, de l'édition BARKHAUSEN, t. I, 1913, p. 206. N'est-ce pas à Mme de Maintenon que Fénelon écrivait vers 1690 ? « Au reste, comme le roi se conduit bien moins par des maximes suivies que par l'impression des gens qui l'environnent, et auxquelles il confie son autorité, le capital est de ne perdre aucune occasion pour l'obséder par des gens sûrs, qui agissent de concert avec vous pour lui faire remplir, dans leur vraie étendue, ses devoirs dont il n'a aucune idée. Le grand point est de l'assiéger, puisqu'il veut être gouverné ; son salut consiste à être assiégé par des gens droits et sans intérêt. » *Œuvres*, édit. citée, t. VIII, p. 486.

<sup>132</sup> Cf. LANSON, Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle en France. L'éveil de la conscience sociale et les premières idées de réformes politiques, *Revue du mois*, 10 avril 1910, p. 413.



pétue jusque dans la paix la guerre entre les peuples <sup>133</sup>, par la proclamation d'une solidarité qui fait concourir la liberté du commerce international à la prospérité mutuelle, à l'enrichissement commun des États. Rarement, l'universalité généreuse de la raison s'est manifestée au même degré que dans *l'Essai*, de Hume, *sur la jalousie commerciale* (1752) : « J'oserai donc déclarer que, non seulement comme homme, mais encore comme sujet anglais, je fais des vœux pour voir fleurir le commerce de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie et de la France elle-même. » (Trad. *apud* éd. Daire, 1847, p. 102.)

A quoi les Français répondent presque immédiatement dans *l'Ami des hommes*, du marquis de Mirabeau : « Une grande erreur en politique, qui tourne en venin toutes nos lumières et connaissances en ce genre, et qui détruira à la fin l'humanité, c'est d'être infatués, comme nous le sommes, du malheureux principe renfermé dans ce proverbe : *Nul ne perd que l'autre ne gagne*, principe barbare autant que faux ; et moi je dis, soit dans le physique, soit dans le moral : *Nul ne perd qu'un autre ne perde*. » (Part. III, chap. II, t. II, Avignon, 1756, p. 33.)

Dans la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, enfin, le libéralisme économique ne correspond pas seulement à l'idéal de l'activité proprement humaine ; il définit la *loi* au sens purement objectif du mot, la *loi* qui est fondée, selon l'expression de Montesquieu, dans la nature des choses. En se réclamant explicitement de Mably, Mercier de La Rivière détermine *l'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques* ; c'est-à-dire « les lois irrévocables » qui « tiennent de l'essence des hommes et des choses, qui sont l'expression de la volonté de Dieu ». En vertu de cet ordre et de ces lois « chaque homme se trouve être l'instrument du bonheur des autres hommes et le bonheur d'un seul semble se communiquer comme le mouvement » <sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Une formule particulièrement nette du mercantilisme a été relevée par Schmoller chez un Italien du XVIII<sup>e</sup> siècle, Verri : « Tout avantage commercial d'un peuple représente pour un autre un dommage correspondant ; la pratique du commerce est une véritable guerre. » Cf. SCHMOLLER, *Principes d'économie politique*, § 39, trad. PLATON, t. I, 1905, p. 208.

<sup>134</sup> *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767, chap. XVIII, *apud Physiocrates*, édit. DAIRE, II<sup>e</sup> Partie, 1846, p. 629. Cf. p. 633 : « Sans autre loi que celle de la propriété, sans autres connaissances que celle de la *raison essentielle et primitive* de toutes les lois, sans autre philosophie que celle qui est enseignée par la nature à tous les hommes, nous voyons qu'il vient de se former une société qui jouit au dehors de la plus grande

Dans l'école anglaise l'harmonie spontanée des intérêts se rattache au système de la physique newtonienne. Il ne suffit plus de dire, avec les médecins comme étaient Petty et Mandeville, comme sera en France Quesnay, que l'économie politique doit avoir confiance dans la *vis medicatrix naturæ* : il convient de chercher dans la simplicité de la loi une garantie de sa vérité. Sans le crédit du newtonianisme, on ne s'expliquerait pas comment Hume, le théoricien de la contingence radicale à l'origine de la causalité, a pu conclure pourtant que, malgré la frappante diversité des individus et des peuples et des siècles, les actions humaines suivent des lois uniformes et constantes. N'est-ce pas chez lui que se rencontre l'affirmation la plus paradoxale peut-être qui ait jamais échappé à un historien de profession ? « Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et la façon de vivre des Grecs et des Romains ? Étudiez bien le tempérament et les actions des Français et des Anglais : vous ne sauriez beaucoup vous méprendre en transportant aux premiers *la plupart* des observations que vous aurez faites en ce qui regarde les derniers. L'humanité est si bien la même, en tout temps et en tout lieu, que l'histoire ne nous informe de rien de nouveau ni d'étrange en ce point. Son principal usage est seulement de découvrir les principes constants et universels de la nature humaine <sup>135</sup>. »

Avec le traité classique d'Adam Smith (*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776), les formules de l'économie politique acquièrent la même allure de simplicité, le même prestige de fécondité, que les formules de la mécanique newtonienne. « Fondée sur la connaissance de certaines lois primitives de la nature humaine, la nouvelle science économique procède synthétiquement, et cherche à découvrir des lois dérivées, qui participent de la certitude des lois primitives <sup>136</sup>. »

---

consistance politique, et, au dedans, de la plus grande prospérité ; nous voyons qu'il vient de s'établir parmi nous une réciprocité de devoirs et de droits, une *fraternité* qui nous intéresse tous à la conservation les uns des autres et dont les liens sacrés embrassent et tiennent unis avec nous tous les peuples étrangers. »

<sup>135</sup> Essai sur l'entendement humain, sect. VIII, tr. Maxime DAVID, Œuvres philosophiques de Hume, t. I, 1912, p. 92.

<sup>136</sup> Elie HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, t. II, 1901, p. 162. (Nous désignerons cet ouvrage par les initiales E. H.)

C'est la nature des choses qui interdit aux gouvernements d'intervenir dans le mécanisme de la vie économique. La finalité artificielle que leur action introduit ne peut manquer d'aller à contre-sens de la finalité véritable, en détruisant l'harmonie suivant laquelle le monde moral, à l'imitation du monde newtonien, « va de lui-même ». Smith retourne contre le pessimisme moral de Mandeville cette solidarité entre les égoïsmes, sur laquelle la *Fable des abeilles* avait insisté : « L'homme a presque constamment besoin de recourir à l'aide de ses frères, et il serait vain de l'attendre de leur seule bienveillance. Il réussira mieux s'il parvient à intéresser leur amour-propre en sa faveur, et à leur montrer qu'il est conforme à leur avantage de faire ce qu'il leur demande... Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du souci qu'ils ont de leurs propres intérêts. Nous nous adressons, non à leur humanité, mais à leur amour-propre, et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. » (*Recherches*, I, II ; trad. Garnier-Blanqui, t. I, 1843, p. 19.)

**211.** A cette conception newtonienne de l'économie politique l'utilitarisme anglais doit son caractère spécifique. Chez Épicure et chez Lucrèce, le souci de l'intérêt propre à l'individu impliquait le repliement sur soi, l'abandon du lien social. Tout calcul de jouissance qui aurait accepté de faire entrer en ligne de compte l'enchevêtrement complexe et mobile de nos désirs, était voué d'avance à un résultat négatif, à un bilan déficitaire. La nature antique se satisfait dans le repos et dans le loisir, *otium*, dont tout tracas, dont toute « affaire » sera la négation : *negotium*. La pensée moderne, avec Bacon, envisage la nature, non plus du tout comme une conseillère de résignation et d'inertie, mais simplement comme une matière qui s'offre à son activité conquérante. Le XVIII<sup>e</sup> siècle pousse la fécondité de la méthode jusqu'à la rénovation industrielle de l'homme lui-même. Bentham fait cette remarque décisive : « Ce que Bacon avait été pour le monde physique, Helvétius le fut pour le monde moral <sup>137</sup>. » Et, en effet, il est impossible de marquer avec plus de netteté que dans le livre *De l'esprit*, le dessin de la courbe par-

---

<sup>137</sup> Texte tiré des manuscrits conservés à l'*University College* de Londres, n° 32 (*Législation VI, Code civil*), publié *apud* E. H., I, 210.

courue depuis les *Maxime* : « Lorsque le célèbre M. de La Rochefoucauld dit que l'amour-propre est le principe de toutes nos actions, combien l'ignorance de la vraie signification de ce mot *amour-propre* ne souleva-t-elle pas de gens contre cet illustre auteur ? On prit l'amour-propre pour orgueil et vanité, et l'on s'imagina, en conséquence, que M. de La Rochefoucauld plaçait dans le vice la source de toutes les vertus. Il était cependant facile d'apercevoir que l'amour-propre, ou l'amour de soi, n'étoit autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature ; que ce sentiment se transformait en vice ou en vertu, selon les goûts et les passions qui l'animaient ; et que l'amour-propre, différemment modifié, produisait également l'orgueil et la modestie. » (I, IV.) L'article *Intérêt*, de l'*Encyclopédie* (819 A), soulignait, en 1765, la portée de cette déclaration : « Ce livre de M. de La Rochefoucauld, celui de Pascal, qui étaient entre les mains de tout le monde, ont insensiblement accoutumé le public françois à prendre toujours le mot de *amour-propre* en mauvaise part ; et il n'y a pas longtemps qu'un petit nombre d'hommes commence à n'y plus attacher nécessairement les idées de vice, d'orgueil, etc. »

En 1770, Helvétius meurt, doutant que ses compatriotes fussent jamais capables de traduire dans la réalité l'idéal auquel aspirait le siècle des lumières. La Préface de *De l'homme*, ouvrage posthume, contient ces lignes, que la suite de l'histoire a rendues étonnantes : « Ce n'est plus sous le nom de Français que ce peuple pourra de nouveau se rendre célèbre. Cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté. » De fait, c'est à l'école anglaise qu'il était réservé de tirer toutes les conséquences pratiques du changement de perspective qu'Helvétius avait indiqué, d'opérer effectivement, selon l'expression de Bentham<sup>138</sup>, le passage de Bacon à Newton, c'est-à-dire d'une méthodologie encore abstraite au système de l'univers concret.

---

<sup>138</sup> Suite de la remarque citée ci-dessus, n. 1 : « Avec Helvétius le monde moral a eu son Bacon ; mais son Newton est encore à venir. » Cf. le texte publié et traduit par Elie HALÉVY, *op. cit.*, III, 405.

## SECTION II

## L'OPTIMISME UTILITAIRE

212. Montesquieu dit des Anglais dans *l'Esprit des lois* : « C'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses : la religion, le commerce et la liberté. » (XX, 7). Mot profond, à tournure d'épigramme, comme on en rencontre si souvent chez Montesquieu. Il est vrai que la cause de la religion et la cause de la liberté ont servi parfois à couvrir l'intérêt du pavillon anglais. Il est vrai aussi que le sérieux et la loyauté de la vie, que l'indépendance de la pensée chez les descendants des puritains, ont maintenu l'armature morale de la métropole comme des colonies, qu'ils y ont réfréné les impulsions de l'égoïsme économique. Mais, avec Bentham, on voit se dessiner comme une troisième interprétation du mot de Montesquieu. Le bienfait de l'éducation religieuse semble se détacher de la religion elle-même pour se porter sur l'intelligence des conditions du commerce, sur la pratique d'une discipline de liberté, pour inspirer un renouvellement total de la conduite, sans porter atteinte aux sentiments de la nature humaine, en insistant au contraire sur la légitimité, sur la positivité, de l'intérêt individuel. Le facteur essentiel du *radicalisme philosophique*, ce sera la conscience, mais définie, à la façon socratique, comme l'adhésion étroite de l'homme à sa pensée. « La conscience est une chose fictive dont on suppose que le siège est dans l'âme : une personne consciencieuse est celle qui, s'étant fait une règle de conduite, s'y conforme exactement <sup>139</sup>. »

Pour le vulgaire, cette conscience s'arrête en quelque sorte à sa propre affirmation ; toute règle de conduite est supposée bonne, du seul fait qu'elle est immédiatement aperçue. Mais le but de la déontologie sera de fournir une base objective au jugement favorable ou défavorable que l'homme porte sur lui-même, et d'où résulte l'antithèse de la bonne et de la mauvaise conscience. « La valeur de ce jugement doit dépendre entièrement de sa conformité, ou plutôt de son application, au principe

---

<sup>139</sup> *Déontologie ou science de la morale*, publication posthume due à BOWRING, trad. B. LAROCHE, t. I, IX, 1834, p. 164.

de la *maximisation* du bonheur. » (*Ibid.* p. 165.) Et, en effet, comme Bentham, dès 1774, l'écrivait dans une note manuscrite publiée par Bowring <sup>140</sup> : « *Cum vitia prosint, peccat qui recte facit* : si les vices devaient être profitables à tous égards, c'est le pécheur qui serait l'homme vertueux. »

A son point de départ, du moins, la déontologie ne fait appel à aucune hypothèse ; son seul principe est l'expérience commune du plaisir et de la douleur <sup>141</sup> : « 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 commune, 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 et plaisir, c'est ce que chacun sent comme tel, le paysan ainsi que le prince, l'ignorant ainsi que le philosophe. »

Assurément, la matière de l'expérience immédiate ne changera pas, du fait qu'elle sera soumise au calcul. Pourtant l'intervention du calcul est la condition nécessaire et suffisante pour l'apparition de la vertu <sup>142</sup>. En effet, calculer, c'est se détacher de l'instant présent, c'est réfréner la précipitation de l'instinct, c'est éviter l'imprudence des « mesures immédiates » et des « mauvais marchés ». La *déontologie* « supplie que la même prudence de calcul qu'un homme sage applique à ses affaires journalières, soit appliquée à la plus importante de toutes les affaires, celle de la félicité et du malheur » <sup>143</sup>. Elle enseigne à prendre en considération, au même titre que la *grandeur* ou la *durée* des plaisirs, leur degré de *fécondité*, c'est-à-dire les chan-

<sup>140</sup> Vol. V, p. 68, *apud* E. H., I, 285. Cf. *Déontologie*, I, XI ; trad. citée, I, 298, et. t. II, *Intr.*, II, 32 : « Quand Mandeville mit en avant sa théorie que les *vices privés* sont des *bienfaits publics*, il ne vit pas que l'application erronée des termes de vice et de vertu était la source de la confusion d'idées qui lui permettait de plaider une proposition en apparence contradictoire. »

<sup>141</sup> Cf. *Principes de législation*, chap. I<sup>er</sup> : « Du principe de l'utilité », édit. RAFFALOVITCH, p. 4-6.

<sup>142</sup> Cf. *Déontologie*, I, XVI ; trad. citée, I, 276 ; « L'humanité, pour être vertueuse, doit apprendre à calculer. »

<sup>143</sup> *Déontologie*, I, XI ; tract, citée, I, 192.

ces de jouissances futures, leur degré de *pureté*, ce mot étant employé « dans le sens mathématique » pour désigner les profits et les pertes tels, qu'ils s'inscrivent dans un compte de commerce en augmentation ou en déduction du bénéfice de l'opération principale <sup>144</sup>.

**213.** *L'arithmétique des plaisirs*, à la différence de l'utilitarisme épicurien, ne peut manquer d'amener un résultat positif, ce que Bentham appelle « une balance du bonheur en faveur de quelqu'un, individu ou société » <sup>145</sup>. En effet, un banquier qui sait établir avec exactitude le bilan des affaires qu'on lui propose, laissera naturellement de côté celles dont le bénéfice n'est pas assuré. De même, celui qui a le sang-froid de faire comparaître devant lui, à titre égal, l'avenir et le présent, ne sera pas exposé à payer demain, pour une jouissance goûtée aujourd'hui, un intérêt usuraire et intolérable. Ainsi se justifie la définition de « la déontologie : budget de recettes, et de dépenses dont chaque opération doit lui donner pour résultat un surplus de bien-être » <sup>146</sup>.

De là, l'optimisme philanthropique de Bentham va tirer une conséquence d'un ordre tout nouveau ; les règles d'une saine comptabilité appliquées aux états de conscience, n'ont pas seulement pour effet de les objectiver hors du temps où ils sont ressentis : elles amènent à supposer qu'ils subsistent avec leur coefficient hors de leur relation à tel ou tel individu.

Déjà Hume avait poussé le réalisme de Locke et de Berkeley à cette extrémité, sinon absurde, du moins paradoxale, de conférer une sorte d'*être en soi* à l'unité de sensation, à l'état de conscience élémentaire ; dans son phénoménisme, l'agrégat spontané des atomes psychiques se substitue au *moi*, dont l'analyse empiriste avait dissous, non seulement l'unité substantielle, mais aussi la continuité. Or, ce paradoxe théorique, Bentham va, l'ériger en un postulat pratique <sup>147</sup>, dont il ne se dissi-

<sup>144</sup> Cf. E. H., t. I, pp. 45 et suiv.

<sup>145</sup> *Déontologie*, I, II ; I, 32.

<sup>146</sup> *Déontologie*, I, XIV ; trad. citée, I, 232.

<sup>147</sup> « La différence entre Hume et moi est celle-ci : il se sert du principe, de l'utilité pour décrire ce qui est ; moi, pour montrer ce qui devrait être. »

mule pas, d'ailleurs, la fragilité : « Il est inutile 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 vingt pommes à vingt poires, on obtiendra quarante 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 fautive 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 <sup>148</sup>. »

**214.** La rigueur de la théorie psychologique doit donc s'infléchir pour que le passage soit possible à l'art humain qui est, par excellence, aux yeux de Bentham, l'art de la législation. Le législateur doit pouvoir traduire des états d'âme dans un langage qui permette le calcul : « L'argent est l'instrument qui sert de mesure à la quantité de peine ou de plaisir... Si nous ne pouvons dire d'une peine ou d'un plaisir qu'il vaut tant d'argent, il devient inutile d'en rien dire au point de vue de la quantité ; il n'y a ni proportion ni disproportion entre les peines et les crimes <sup>149</sup>. »

Même sur le terrain du droit criminel, où il apparaît, autant qu'aucun de ses contemporains, pénétré par la sensibilité du siècle, Bentham demande que la bienveillance, pour se rendre efficace, revête les apparences de la sécheresse et de l'avarice même : « 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 <sup>150</sup>. » Qu'il s'agisse de refondre les institutions pénitentiaires par la création du *Panopticum*, ou de dicter la conduite du gentleman dans un voyage en *mail-coach* <sup>151</sup>, de

---

(Fragment d'une lettre de Bentham à Dumont, du 6 septembre 1822, publié *apud* E. H., I, 282, n° 36.)

<sup>148</sup> Texte tiré des *Manuscrits de Londres*, *apud* E. H., III, 350 et 481.

<sup>149</sup> Texte publié et traduit *apud* E. H., I, 414 et 415.

<sup>150</sup> *Théorie des peines et des récompenses*, publiée par DUMONT, I, IV, 3<sup>e</sup> édit., t, I, 1825, p. 17.

<sup>151</sup> *Déontologie*, II, v ; II, 341.



combattre la limitation du prêt à intérêt ou de régulariser la marche du mécanisme parlementaire, Bentham prendra, vis-à-vis de l'humanité, l'attitude d'un financier désireux d'épargner les faux frais et les risques à la société qu'il a la charge d'administrer : « Dans l'échange du bonheur comme de la richesse, la grande question est de faire que la production s'accroisse par la circulation <sup>152</sup>. »

Les conclusions du radicalisme sont donc aux antipodes du principe égoïste dont il avait pu sembler qu'il se réclamait d'abord. Il est vrai que Bentham se plait à les traduire dans le langage d'une sorte de matérialisme économique : « Tous les actes de bienfaisance vertueuse qu'un homme accomplit sont un véritable versement effectué par lui dans un fonds commun, une sorte de caisse d'épargne dépositaire du bon vouloir général ; c'est un capital social dont il sait que l'intérêt lui sera payé par ses semblables en services de tout genre, services sinon positifs, du moins négatifs, et consistant à s'abstenir de lui infliger des molestations auxquelles, sans cela, il pourrait être exposé <sup>153</sup>. » Mais Bentham ne s'interdit pas non plus de recourir explicitement à la sympathie : « Le plaisir que j'éprouve à faire plaisir à un autre n'est-il pas à moi <sup>154</sup> ? » « 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 <sup>155</sup>. »

Au fond, on peut dire que Bentham achève, beaucoup plutôt qu'il ne le contredit, le mouvement des moralistes anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle pour rapprocher, pour unifier, *nature* et *raison*, *sentiment* et *intérêt*. Mais il a pris à tâche d'opérer ce rapprochement, cette unification, sur le terrain d'une science comparable en certitude à l'arithmétique et à la médecine. L'action systématique de la prévoyance humaine réussira là où demeure stérile le mythe de la Providence ou du destin, refuge des paresseux et des incapables. Ici encore la pensée de Bentham se relie à la pensée de Socrate : « Dans la *cosmogonie*, point de système ; à la bonne heure. Ce ne sont pas nous qui avons créé le monde, ce ne sont pas nous qui pouvons savoir comment il a été créé. Mais

<sup>152</sup> *Déontologie*, I, XI ; trad. citée, I, 199.

<sup>153</sup> *Déontologie*, II, v ; II, 296.

<sup>154</sup> *Déontologie*, I, VI ; I, 102.

<sup>155</sup> II, IV ; II, 247.

ce sont nous et nous seuls qui pouvons créer l'univers de nos lois <sup>156</sup>. »

**215.** Bentham avait prévu qu'il était plus aisé de le réfuter que de le comprendre. Les adversaires de ses projets réformateurs ont prouvé, une fois de plus, qu'il ne suffisait pas d'affecter le langage de la noblesse et de la générosité pour en éprouver les sentiments. Bentham a eu beau jeu à dénoncer les applications du principe d'utilité, anormales sans doute et malfaisantes, dans l'étalage de beaux sentiments, sous lequel on accablait la bassesse prétendue de sa doctrine. Il est vrai que les classes dirigeantes ne songent qu'à elles-mêmes quand elles invoquent une autorité mystérieuse, Dieu ou la nature, pour couvrir et pour consolider les privilèges où elles se sont féroce­ment installées : « Le monarque doit poursuivre la déprédation et l'oppression de ses sujets, et employer, pour en arriver à ses fins, la corruption et l'imposture avec l'aide de ses soldats, de ses juristes et de ses prêtres ; la seule communauté d'intérêts qui puisse subsister entre lui et ses sujets, c'est la communauté d'intérêts qui existe entre la bête de proie et les animaux dont elle fait sa proie : *il est de l'intérêt du loup que les moutons soient gras et nombreux.* » (E. H., III, 190.)

Les difficultés du radicalisme philosophique ne sauraient donc venir de ce qu'il aurait été résigné à laisser triompher la loi naturelle de l'égoïsme, de ce qu'il aurait exagéré la défiance à l'égard des valeurs idéales, qui avaient jusque-là soutenu l'effort de la moralité. Nous dirions bien plutôt le contraire ; s'il a un tort, c'est d'estimer trop haut la bonté native de l'homme : « Nous n'avons pas assez de force, écrit La Rochefoucauld, pour suivre toute notre raison <sup>157</sup>. » Par contre, Bentham conçoit une humanité où, selon le vœu de Leibniz, la sensibilité se ramène à des éléments clairs et universels. Il suffira de calculer pour résoudre, par un simple procédé de *maximisation*, le problème du bonheur. Et, une fois établie la démonstration théorique, le résultat pratique est assuré, comme si les hommes une fois avertis du traitement qui les rendrait infailliblement heureux, ne pouvaient manquer de le suivre.

<sup>156</sup> Texte publié *apud* E. H., I, 320, n° 76.

<sup>157</sup> *Max.*, 42, de l'édition GILBERT, t. I, 1868, p. 67.

L'écueil auquel devait se heurter le radicalisme anglais, c'est celui où s'était brisé jadis le radicalisme platonicien, pour avoir escompté le succès d'une pédagogie à laquelle la réalité a été réfractaire. Encore y a-t-il dans le platonisme un progrès dialectique, dont la valeur interne demeure, indépendamment des circonstances politiques ou historiques de son application, tandis que Bentham fait profession d'empirisme pur. L'homme est, à ses yeux, une nature simple qui se livre tout entière à l'observation immédiate, et qui devient le principe d'une déduction unilinéaire. Dans une telle méthode, les conséquences de la déduction sont seules appelées à juger la vérité du principe ; et c'est pourquoi l'expérience tentée par James Mill sur son fils, John Stuart, a une portée, sinon décisive, du moins exceptionnelle. On imaginerait difficilement une rencontre de circonstances aussi favorables à la claire manifestation de la réalité.

**216.** Nul n'a été plus radicalement radical que James Mill. Historien de l'école de Hume, il ne demande à l'histoire que le moyen d'éliminer les frottements et les perturbations qui voilent les lois générales de la nature <sup>158</sup> : on doit déduire, autant que possible, l'action, de façon à pouvoir « rendre l'esprit humain aussi uni que la rue qui mène de Charing-Cross à Saint-Paul » <sup>159</sup>. Au témoignage de son fils, James Mill était un pur euclidien, récusant en matière de politique la méthode proprement expérimentale de la chimie <sup>160</sup>. D'autre part, appuyé sur Helvétius, qui « est à lui seul une armée » (cf. E. H., II, 247), James Mill professe que le principe universel de l'association met la formation du caractère humain au pouvoir des circonstances. Par conséquent, il y a une possibilité indéfinie de promouvoir, grâce à l'éducation, le progrès intellectuel et moral : « De toutes ses doctrines aucune n'était plus importante que celle-là. » (M. A., 103.)

<sup>158</sup> Cf. E. H., II, 226 et III, 480, n° 51.

<sup>159</sup> *Lettre à Place*, du 6 déc. 1817 ; fragment inédit *apud* E. H., III, 264, et 461, n° 79.

<sup>160</sup> « Mon père, s'il avait raison d'adopter la méthode déductive, avait fait néanmoins un mauvais choix, puisqu'il avait pris pour type de la déduction, non la méthode des branches déductives de la physique, qui convient en effet aux sciences politiques, mais la méthode de la géométrie pure. » *Autobiography* (nous désignerons cet ouvrage par M. A.), trad. CAZELLES, 3<sup>e</sup> édit., 1894, p. 153.

Le cerveau de John Stuart Mill, enfin, est le « vase d'élection » le plus qualifié pour recevoir le bienfait d'une éducation radicale. A 16 ans, il achève sa formation philosophique, en prenant directement contact avec la pensée de Bentham ; et alors (écrira-t-il) « je sentis que tous les moralistes passés étaient détrônés, qu'une ère nouvelle venait de commencer, balayant toutes les formules dogmatiques qui ne rendent pas raison du sentiment moral et n'ont pourtant elles-mêmes d'autre raison que le sentiment ». (M. A., 62.) L'activité de John Stuart Mill est dévouée sans réserve à la cause : « On a souvent dit qu'un Benthamiste n'était qu'une simple machine à raisonner ; cette définition convient fort peu à la plupart de ceux à qui on donnait ce nom ; mais en ce qui me concerne, et pour deux ou trois ans de ma vie, elle n'est pas tout à fait fautive. » (M. A., 104.)

Or, tout à coup, en pleine marche et en plein rendement, sans cause apparente, voici que la machine s'arrête, John Stuart Mill s'entend dire à lui-même : « Supposé 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 bienheureux ? — *Non*, me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. » (M. A., 127.) La crise se prolonge. « Je fis un nouvel appel à ma conscience ; j'entendis encore la réponse néfaste (*ibid.*, 128). Et, continue John Stuart Mill dans ces pages admirables de clairvoyance et d'émouvante sincérité, mon père auquel il eût été naturel que j'eusse recours dans tous mes embarras, était la dernière personne dont je dusse attendre un remède dans l'état où j'étais. Tout me portait à croire qu'il ne savait rien de mon trouble d'esprit ; et, même s'il eût pu le comprendre, il n'était pas le médecin qu'il fallait pour le guérir. Mon éducation était entièrement son ouvrage, il l'avait conduite sans jamais songer qu'elle pouvait aboutir à ce résultat ; je ne voyais pas d'avantage à l'affliger en lui faisant voir que son plan avait échoué, quand l'échec était probablement irréparable, et dans tous les cas de nature à défier la puissance de ses remèdes. » (*Ibid.*, 129.)

En effet, John Stuart Mill l'a compris, le malheureux résultat de la pédagogie radicale est lié à l'attitude même que s'impose l'arithméticien des plaisirs : « Demandez-vous si vous êtes heu-

reux et vous cessez de l'être... Pour être heureux, il n'est qu'un moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie, non le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur. Que votre intelligence, votre analyse, votre conscience, s'absorbe dans cette recherche, et vous respirerez le bonheur avec l'air, sans le remarquer, sans y penser, sans demander à l'imagination de le figurer par anticipation, et aussi sans le mettre en fuite par la fatale manie de le mettre en question. » (*Ibid.*, 136.)

En ce qui le concerne personnellement, John Stuart Mill, d'ailleurs, demeure tellement marqué de l'empreinte paternelle qu'il laisse hors de sa réflexion et de sa critique les principes mêmes du radicalisme : ce sera pour lui comme une propriété de famille que l'on pourra restaurer, comme une religion d'enfance que l'on pourra réformer, mais en mettant un point d'honneur à la conserver : « Je voyais que l'édifice de mes anciennes opinions, celles qu'on m'avait enseignées, se lézardait encore en maint endroit. Je ne l'ai jamais laissé s'écrouler ; j'ai toujours eu soin de le réparer... Sitôt que j'avais adopté une opinion nouvelle, je n'avais plus de repos que je ne l'eusse ajustée avec mes anciennes opinions... » (*Ibid.*, 149.)

**217.** Pourtant, et par le fait, et par la raison du fait, il est visible que le mécompte de l'arithmétique utilitaire ne tient pas à tel ou tel détail de l'opération ; il a sa source dans le mécanisme de la règle pour calculer. On a voulu n'y prendre en considération que les éléments isolables de plaisir ou de peine comme si l'opération même de calcul n'impliquait pas elle-même un effort d'activité, tout à la fois changement de direction et dépense de force, susceptible d'altérer le résultat final. S'il est bon de « tayloriser » les mouvements à faire en vue d'une tâche déterminée, il n'est pas permis, dans une méthode exacte de taylorisation, de négliger la fatigue nerveuse dont s'accompagne la tension afin d'éviter les déviations musculaires, les « divertissements », les pertes de temps, si minimes qu'ils soient.

Bentham pensait avoir tout prévu des états que comporte la conscience humaine, et il avait, oublié, à cause de cela même, ce qui contredit à la règle de prévision : la platitude ennuyeuse, l'intolérable fadeur, d'un monde où tout se produirait en exacte conformité à la règle arrêtée d'avance, où « tous les jours se

ressemblent » comme à Ford Abbey. (E. H., II, 288-289.) Peut-on nier pourtant que l'homme n'ait l'expérience véritable d'un plaisir qui consiste à ne pas prévoir et à ne pas calculer, à savourer le repos et la détente, en s'abandonnant à la mobilité des événements, au hasard de ses caprices, à l'élan de ses sentiments <sup>161</sup> ?

Cela revient à dire que l'empirisme utilitaire a prétendu, comme l'utilitarisme antique, affirmer la liaison immédiate de la psychologie et de la moralité, mais qu'il n'a pas réussi davantage à embrasser dans toute son étendue et dans toute sa complexité l'expérience de la nature humaine. Il a supprimé de la conscience la réalité vivante, soumise à un rythme d'exaltation et de dépression ; il y a vu seulement une juxtaposition d'états qu'il serait loisible de séparer ou de réunir, sans modifier par là leur rapport au tout. Il s'est cru alors capable de rivaliser avec la chimie ; et, armé d'une balance imaginaire, il a construit un système d'opérations psychiques où une somme se conserverait identique, à travers des alternatives indéfinies d'analyse et de synthèse, comme s'il était en notre pouvoir de passer, sans effort et, pour ainsi dire, sans frais supplémentaires, de la jouissance à la comptabilité, pour revenir, selon qu'il nous plaira, de la comptabilité à la jouissance.

En dépit du prestige qui s'est attaché, durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'atomistique de Locke et de Hume, l'avènement d'une pareille conception serait difficile à comprendre s'il était constitué directement sur le terrain de la psychologie. Mais, ainsi que l'a fait voir son grand historien, le radicalisme philosophique correspond à ce moment unique de l'histoire où l'identification artificielle des intérêts, grâce à l'effort combiné de la législation et de la pédagogie, trouvait sa justification théorique dans l'harmonie spontanée des intérêts sur le marché d'échange. D'autre part, en suivant l'évolution de l'économie anglaise, d'Adam Smith à Ricardo,

---

<sup>161</sup> Pour nous borner à citer un contemporain de Bentham, reproduisons un fragment de la première lettre d'*Obermann*, où se trouvent admirablement marquées les lacunes de la psychologie benthamiste : « 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 si 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 interrompus, ferait encore le tourment de cette même vie ? »

M. Élie Halévy a montré comme l'équilibre en était précaire, à l'intérieur même de l'école utilitaire. L'homme de la libre production et du libre échange international vit à la surface du monde économique. Les *Recherches sur les richesses des nations* négligent ce qui a précédé la rencontre de l'offre et de la demande, le rapport dans l'ordre des cultures, qui donne aux uns une rente et qui la refuse aux autres, par quoi ceux-ci seront *déclassés* et ceux-là *surclassés*. Le pessimisme social de Marx a son origine dans la théorie de la rente, aperçue par Malthus et par West, et que consacrait Ricardo en 1817, comme le pessimisme naturaliste de Darwin devait dériver des *Essais de Malthus sur le principe de la population* (1798 et 1803).

Ces spéculations originales sur les causes profondes qui maintiennent, qui accroissent, l'inégalité entre les hommes, vont dans le sens où les événements se précipitent. Après la ruine de la Révolution française, avec la tentative de blocus continental, une longue époque se prépare de nationalisme économique, de diplomatie mercantile, de conflits européens. Ce n'est plus dans l'élan généreux d'un Bentham que s'incarne l'empirisme du XVIII<sup>e</sup> siècle anglais, c'est dans le préjugé conservateur auquel, dès 1790, les *Réflexions* de Burke *sur la Révolution française* apportaient une si parfaite conscience de soi.

[\*Table des matières\*](#)

## CHAPITRE XV

**LA PSYCHOLOGIE HISTORIQUE DE TAINÉ**

**218.** L'expérience sur laquelle fait fond l'empirisme de Burke est l'expérience historique d'un homme d'État. Il exalte le passé de l'Angleterre parce qu'il est le passé de l'Angleterre : « Grâce à notre résistance obstinée à l'innovation, grâce à la froide lenteur de notre caractère national, nous sommes encore marqués au coin de nos ancêtres. Nous n'avons pas, je crois, perdu la noble et généreuse façon de penser du XIV<sup>e</sup> siècle, et nous ne sommes pas encore transformés en sauvages. Nous ne sommes ni les convertis de Rousseau, ni les disciples de Voltaire ; Helvétius n'a pas fait de progrès parmi nous <sup>162</sup>. » Loin d'avoir rien à faire avec la revendication des droits naturels pour l'homme de tous les temps et de tous les pays, la Révolution de 1688 (et dans la pensée du *whig* qu'est Burke, il en a été de même de la Révolution de 1776) « a été faite pour conserver nos lois et libertés antiques et indiscutables, et cette ancienne constitution du gouvernement qui est leur double sauvegarde ». (*Ibid.*, p. 49.)

Une révolution ne peut se justifier que par « son rapport à l'Antiquité », par la *prescription*, le plus solide des titres, non seulement à la propriété, mais à ce qui doit garantir cette propriété, au Gouvernement <sup>163</sup> : et c'est cela même qui permet de condamner la Révolution française, sinon *a priori*, du moins dès ses premières manifestations : « Il est vrai, en effet, que la science de la politique est expérimentale, et qu'elle-même demande plus d'expérience qu'un homme ne peut acquérir en sa vie <sup>164</sup>. » C'est pourquoi Burke se croyait en droit de répondre à

<sup>162</sup> *Réflexions sur la Révolution française*, trad. J. D'ANGLÉJEAN, 1912, p. 140.

<sup>163</sup> Discours sur la réforme du Parlement, cité apud E. H., II, 15.

<sup>164</sup> *Réflexions*, trad. citée, p. 99.



Fox, en 1791 : « On m'accuse de porter un jugement sur la Constitution française, avant l'expérience ; et c'est précisément l'expérience que j'invoque contre elle, mais l'expérience de tous les siècles, de tous les peuples et surtout celle de mon pays. »

Il est difficile d'exagérer l'influence des *Réflexions* de Burke. « Traduites en français, en allemand, en italien »<sup>165</sup>, elles commandent à travers l'Europe le mouvement de réaction qui accompagne dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le développement, du romantisme. De ce mouvement, une fois amortie la fièvre des passions religieuses et des intérêts politiques, devait naître une conception nouvelle à laquelle l'œuvre historique de Taine a donné sa forme ou tout au moins son apparence la plus systématique.

**219.** *L'Introduction à l'Histoire de la littérature anglaise* dessine en traits vigoureux la révolution de pensée qui, sur le terrain proprement psychologique, s'est accomplie grâce à l'influence de Herder, d'Otfried Müller, de Goethe en Allemagne, de Carlyle en Angleterre avec son *Cromwell*, de Sainte-Beuve en France avec son *Port-Royal*. « Au siècle dernier, on se représentait les hommes de toute race et de tout siècle comme à peu près semblables : le Grec, le Barbare, l'Hindou, l'homme de la Renaissance et l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme coulés dans le même moule, et cela d'après une certaine conception abstraite qui servait pour tout le genre humain. On connaissait l'homme, on ne connaissait pas les hommes ; on n'avait pas pénétré dans l'âme ; on n'avait pas vu la diversité infinie et la complexion merveilleuse des âmes ; on ne savait pas que la structure morale d'un peuple et d'un âge est aussi particulière et aussi distincte que la structure physique d'une famille de plantes ou d'un ordre d'animaux. Aujourd'hui l'histoire comme la zoologie a trouvé son anatomie<sup>166</sup>. »

<sup>165</sup> BALDENSPERGER, *Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815)*, t. II, 19,24, p. 5.

<sup>166</sup> T. I, p. XII. Nous citons la 13<sup>e</sup> édition, 1911, en la désignant par *H. L. A.* — Une page curieuse sur l'histoire, dans les *Philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle* (nous citons l'ouvrage d'après la 1<sup>re</sup> édition, 1857, en abrégant le titre *Ph. F.*). « Chacun sait que cette science est le plus grand effort et la plus grande œuvre du siècle. Elle est notre contemporaine ; au temps de Voltaire, on l'entrevoit à peine ; au temps de Bossuet, elle n'était pas...

Écrite désormais selon les exigences méthodologiques de la science, l'histoire se retourne contre les romantiques qui ont pourtant commencé à en rassembler la matière : « Jusqu'ici, dans nos jugements sur l'homme, nous avons pris pour maîtres les révélateurs et les poètes... La science approche enfin et approche de l'homme ; elle a dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes, où, dédaigneusement, on la confinait ; c'est à l'âme qu'elle se prend, munie des instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont prouvé la justesse et mesuré la portée. La pensée et son développement, son rang, sa structure et ses attaches, ses profondes racines corporelles, sa végétation infinie à travers l'histoire, sa haute floraison au sommet des choses, voilà maintenant son objet, l'objet que depuis soixante ans elle entrevoit en Allemagne, et qui, scruté lentement, sûrement, par les mêmes méthodes que le monde physique, se transformera à nos yeux comme le monde physique s'est transformé. Il se transforme déjà et nous avons laissé derrière nous le point de vue de Byron et de nos poètes <sup>167</sup>. » L'auréole, dont Jean-Jacques Rousseau entourait la conscience, n'éblouit plus le philosophe : « L'analyse ne trouve dans cet auguste instinct et dans cette voix immortelle qu'un mécanisme très simple qu'elle démonte comme un ressort... Il a suffi de prendre un fait très fréquent et très visible, un de nos désirs ou tendances. Par une série de combinaisons et de transformations il a fourni la formule universelle du bien. Une série analogue d'opérations semblables va produire l'ordre mathématique des sentiments moraux. L'attitude de l'esprit les fait naître ; ils ont pour cause un point de vue ; la conscience n'est qu'une manière de regarder. » (*Ph. f.*, 274.)

La qualité apparente se résout, aux yeux du savant, en quantité. Taine, esquissant une théorie, qu'il reprendra pour en faire

---

La critique, inconnue à Montesquieu, a paru, et l'exégèse allemande a fouillé les labyrinthes de l'Antiquité connue et de deux ou trois Antiquités inconnues. La sympathie, ignorée de Hume, a révélé les changements de l'âme, et Michelet, Thierry, Sainte-Beuve et tant d'autres ont écrit la psychologie des races, des individus, des siècles et des nations. L'analyse systématique et universelle, inconnue à Voltaire, a changé la foule éparse des événements en un corps de lois fixes, et M. Guizot a décomposé le mécanisme de la civilisation » (p. 296).

<sup>167</sup> *H. L. A.*, t. IV, p. 388 ; cf. *H. Taine. Sa vie et sa correspondance* (que nous désignerons par *V. C.*), t. III, pp. 309 et 310 : « Comme tous ces gens-là se sont trompés (écrit Taine) !... Combien l'éducation scientifique et historique change le point de vue ! »

la base de sa « philosophie de l'art », pose l'axiome suivant : « Les sentiments étant produits par les jugements ont les propriétés des jugements producteurs. Or (ajoute-t-il), le jugement universel surpasse en grandeur le jugement particulier ; donc le sentiment et le motif produits par le jugement universel surpasseront en grandeur le sentiment et le motif produits par le jugement particulier. Donc le sentiment et le motif vertueux surpasseront en grandeur le sentiment et le motif intéressés ou affectueux. C'est ce que l'expérience confirme, puisque nous jugeons le motif vertueux supérieur en dignité et en beauté, impératif, sacré. » (*Ibid.*, p. 275.)

**220.** Ainsi tend à se faire jour une doctrine de la nature humaine, qui aurait une portée universelle, illimitée. « Dans cet emploi de la science et dans cette conception des choses, il y a un art, une morale, une politique, une religion nouvelles, et c'est notre affaire aujourd'hui de les chercher. » (*H. L. A.*, IV, 390.)

Littérairement parlant, ces façons de parler sont tout à fait nettes. Mais se réduisent-elles à leur expression littéraire ? Ou bien, derrière cette perpétuelle référence au modèle scientifique, trouve-t-on chez Taine une idée précise et positive qui ait pu le guider dans la recherche ? Il serait malaisé de répondre. On voit bien, par la *Préface* de *l'Essai sur Tite-Live*, que Taine se réclame de Spinoza, mais pour une conception de la nécessité qui est nettement contradictoire du déterminisme spinoziste. La thèse de *l'Éthique*, c'est que tout événement singulier s'explique, hors des frontières illusoire de l'individu, par un enchevêtrement incessamment mobile d'actions et de réactions entre l'infinité des causes et des effets universels. De cette *thèse*, Cuvier, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, avait apporté *l'antithèse*, par un retour aux abstractions de la scolastique : la hiérarchie des caractères généraux à l'intérieur de l'individu, rend compte de l'être organisé comme d'un *système unique et clos*<sup>168</sup>, c'est-à-dire, littéralement parlant, comme d'un *empire dans un empire*. En fait, lorsque Taine parle de Spinoza, c'est à Cuvier qu'il pense. « Spinoza a-t-il raison ?... Un talent sera-t-il exprimé par une formule ? Les facultés d'un homme, comme les organes d'une plante, dépen-

<sup>168</sup> Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 148, p. 312 ; éd. de 1949, p. 302.

dent-elles les unes des autres ? Sont-elles mesurées et produites par une loi unique ?... Peut-on les reconstruire, comme les naturalistes reconstruisent un fossile ? Y a-t-il en nous une faculté maîtresse, dont l'action uniforme se communique différemment à nos différents rouages ? <sup>169</sup> »

Et, pour achever de tout embrouiller, *l'Introduction à l'Histoire de la littérature anglaise* sera écrite dans un style encore différent des deux autres, dans le style newtonien. *Race, milieu, moment*, y figurent à titre de notions fondamentales de la mécanique humaine, susceptibles d'être définies de la façon dont l'espace et le temps, la masse et le mouvement le sont au début des *Principia mathematica* : « Lorsque nous avons considéré la race, le milieu, le moment, c'est-à-dire le ressort du dedans, la pression du dehors et l'impulsion déjà acquise, nous avons épuisé, non seulement toutes les causes réelles, mais encore toutes les causes possibles du mouvement. » (*H. L. A.*, I, xxxi.) Dès lors, « nous pouvons affirmer avec certitude que les créations inconnues vers lesquelles le courant des siècles nous entraîne, seront suscitées et réglées tout entières par les trois forces primordiales ; que, si ces forces pouvaient être mesurées et chiffrées, on en déduirait comme d'une formule les propriétés de la civilisation future, et, que, si malgré la grossièreté visible de nos notations et l'inexactitude foncière de nos mesures, nous voulons aujourd'hui nous former quelque idée de nos destinées générales, c'est sur l'examen de ces forces qu'il faut fonder nos prévisions ». (xxx.)

---

<sup>169</sup> Comme Renouvier, qui essaiera aussi vainement de s'en affranchir, Taine demeure une victime de l'enseignement éclectique ; il a été empêché de rien comprendre à l'opposition profonde, qui est la clé de *l'Éthique* (II, 40. sch.) entre l'inanité abstraite des concepts généraux et la vérité concrète des relations intellectuelles. Aussi lui arrive-t-il d'écrire à de Suckau : « Par le mot *intuition* (insight), je commentais, je crois, une idée de Carlyle, qui est que l'homme de génie a *l'insight*, l'aperception immédiate de l'essence des choses, c'est-à-dire des abstraits primitifs générateurs, de ce que j'ai appelé le type, la faculté maîtresse, etc. Toi qui connais bien mes idées, tu sais bien qu'en somme je suis un idéaliste. A proprement parler, les faits, les petites coupures isolées n'existent pas ; ils n'existent qu'au regard de notre esprit ; au fond, il n'existe que des abstraits, des universaux, des choses générales, lesquelles nous apparaissent comme particulières. C'est là la propre doctrine de Spinoza. » Il est vrai qu'il ajoute ces mots destinés à ravir un Freud : « J'ai dit expressément dans *Stuart Mill* que nous n'apercevons les choses qu'à l'envers. » (Lettre du 24 juillet 1862, *V. C.*, II, 257.)

**221.** Chose infiniment curieuse, l'amalgame de métaphores hétéroclites, la confusion entre des systèmes de référence incompatibles, le passage perpétuel d'Aristote à Spinoza, de Newton à Cuvier, de Condillac à Hegel, cette sorte d'*hyperécléctisme* qui rend si difficile un exposé clair et distinct de la doctrine, est peut-être ce qui lui a valu jadis le plus de prestige. A cet égard l'exemple d'Amiel est typique. Il y a peu d'écrivains où se rencontre un sens aussi exquis de la personnalité, qui aient fait aussi heureusement ressortir comme le progrès de l'intelligence consiste à saisir chaque être dans ce qu'il a de propre et de caractéristique. Pourtant, Taine s'empare d'Amiel au point de lui faire oublier momentanément l'objet véritable de la psychologie, de lui suggérer le tableau d'une humanité qui se laisserait prendre dans l'engrenage abstrait des schèmes et des concepts : « 10 février 1871. Lecture : quelques chapitres vigoureux et croissants de Taine (*Histoire de la littérature anglaise*). J'éprouve une sensation pénible avec cet écrivain, comme un grincement de poulies, un *cliquettement* de mécanique, une odeur de laboratoire. Ce style tient de la chimie et de la technologie. La science y devient inexorable... Je m'imagine que ce sera la littérature de l'avenir, à l'américaine, contraste profond avec l'art grec : l'algèbre au lieu de la vie, la formule au lieu de l'image, les exhalaisons de l'alambic au lieu de l'ivresse d'Apollon, la vue froide au lieu des joies de la pensée, bref la mort de la poésie, écorchée et anatomisée par la science <sup>170</sup>. »

L'importance du rôle que Taine a joué, dans l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, tient à ce qu'il a semblé incarner cette vertu démoniaque de « la science », capable de stériliser « la vie », d'anéantir « la poésie ». Il a donné à son époque le sentiment d'une tragédie, où le destin de la civilisation occidentale était engagé. Mais peut-être n'y avait-il là qu'une « illusion comique ». *La science*, dont l'Histoire de la littérature anglaise agitait l'épouvantail, n'avait aucun rapport, intrinsèque ou extrinsèque, avec le savoir positif sur lequel, le philosophe réfléchit ; c'est une machine de théâtre, moins encore, une figure de style, dont quelques hommes de lettres ont usé habilement pour scandaliser des lecteurs trop sensibles aux effets de rhétorique, en attendant qu'ils s'en alar-

---

<sup>170</sup> *Fragments d'un journal intime*, éd. Bernard BOUVIER, t. II, Genève,, pp. 221-222.

ment eux-mêmes, « comme les enfans qui s’effrayent de ce mesme visage qu’ils ont barbouillé et noirci à leur compaignon »<sup>171</sup>.

**222.** Taine, au début de sa carrière, a défini les procédés qu’il se plaisait à mettre en œuvre : « Il n’y a que deux choses agréables à faire, mon cher : les monographies, l’étude des caractères, de la vie, le détail d’une âme, ce qui (est) de l’art ; et la haute philosophie, les généralités dont les bras sont grands comme le monde<sup>172</sup>. » Comment concilier ceci avec cela ? Comment passer dessus l’entre-deux ? Dans les pages éloqu岸tes que lui a inspirées la mort de Sainte-Beuve, Taine le louait d’avoir « importé dans l’histoire morale les procédés de l’histoire naturelle »<sup>173</sup> ; ce qui suppose, à vrai dire, une histoire naturelle devenue singulièrement indifférente à la classification des espèces et à la définition des genres. En fait, le souci de Sainte-Beuve a été de *particulariser*, pour saisir chaque individu, dans sa réalité, avec sa manière à lui, et qui n’est qu’à lui, de vivre et de penser, de jouir et de souffrir, d’agir et de réagir. Sainte-Beuve écrit *Port-Royal*, et l’on n’imagine point de sujet qui se prête le mieux à l’application de la dynamique de l’âme, telle que Taine devait la concevoir. Arnauld n’est-il pas de la même *race* que Pascal ? Arnauld ne vit-il pas avec Nicole dans un *milieu* d’union étroite ? Le *moment* de l’histoire politique et religieuse n’est-il pas aussi nettement défini que possible ? Entre ces trois hommes aucune différence ne devra donc subsister qui ait vraiment pour l’explication psychologique une portée notable. Or, ce qui frappe dans le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, c’est tout le contraire de ce qu’il aurait fallu en attendre si le système de Taine avait eu quelque fondement de vérité ; c’est, en fait, la profonde, l’irréductible dissemblance d’un Arnauld, d’un Nicole, d’un Pascal. La morale qui s’en dégage, c’est que, si la science a pour fonction de connaître adéquatement son objet, toute la science du psychologue est dans le discernement des âmes : « A mesure qu’on a plus d’esprit, on trouve, disait précisément Pascal, qu’il y a plus d’hommes originaux<sup>174</sup>. »

<sup>171</sup> MONTAIGNE, *Apologie*, édit. STROWSKI, t. II, p. 265.

<sup>172</sup> Lettre à de Suckau, du 18 juin 1853, *V. C.*, I, 342.

<sup>173</sup> Derniers essais de critique et d’histoire, 5<sup>e</sup> édit., 1918, p. 96.

<sup>174</sup> *Pensées*, f<sup>o</sup> 213, fr. 7.

Dès lors, puisque la positivité scientifique s'attache à l'analyse de la réalité individuelle, il est assez peu probable qu'elle puisse encore se retrouver dans la pratique de la méthode directement opposée. Et l'auteur du livre *De l'intelligence*, pour qui le concept est un artifice du langage, aurait dû être le dernier à se faire la dupe de ces « hautes généralités », destinées à effacer d'un trait de plume les différences constitutives des hommes et des choses. Dans l'un de ses premiers ouvrages, il avait écrit de Maine de Biran (qui n'était encore connu, il est vrai, que par les publications de Victor Cousin) : « Son style indique à chaque ligne la haine des faits particuliers et précis, l'amour de l'abstraction, l'habitude invincible de considérer uniquement et perpétuellement les qualités générales. » (*Ph. f.*, 57.) Et pourtant, la généralité des qualités, l'amour de l'abstraction, ont-ils été poussés plus loin que dans cette profession de méthode, faite par Taine en pleine apogée de carrière ? « Par bonheur, autrefois comme aujourd'hui, dans la société il y avait des groupes, et, dans chaque groupe, des hommes semblables entre eux, nés dans la même condition, formés par la même éducation, conduits par les mêmes intérêts, ayant les mêmes besoins, les mêmes goûts, les mêmes mœurs, la même culture et le même fond. Dès que l'on en voit un, on voit tous les autres : en toute science, nous étudions chaque classe d'objets sur des échantillons choisis <sup>175</sup>. »

Le choix des échantillons, qui, du point de vue d'un savoir rigoureux, serait l'hérésie, par définition et par excellence, est en réalité un procédé d'artiste : « Expérience faite, la meilleure méthode à mes yeux est toujours celle des artistes et des naturalistes : noter chaque figure ou expression très saillante, la suivre dans ses nuances, ses dégradations et ses mélanges ; vérifier qu'elle se rencontre chez beaucoup d'individus ; dégager ainsi les principaux traits caractéristiques, les comparer, les interpréter et les classer. Ainsi font par instinct les peintres et les romanciers, quand, au moyen de quelques personnages, ils nous donnent le résumé de leur temps et de leur milieu. Ainsi font par système les botanistes et les zoologues lorsque, choisissant quelques plantes ou quelques animaux dont les caractères sont bien tranchés, ils nous montrent dans cinq ou six représentants toutes les espèces d'une classe <sup>176</sup>. »

<sup>175</sup> Discours de réception à l'Académie française (1880), apud *Derniers essais*, édit. citée, p. 282.

<sup>176</sup> *Notes sur l'Angleterre*, II, 11<sup>e</sup> édit., 1899, p. 51.

Cette fois, en dépit des formules disposées pour la symétrie, Taine songe beaucoup moins à Linné ou à Cuvier, qu'à Hogarth ou à Gavarni, à Dickens ou à Balzac. C'est sur le terrain de l'esthétique qu'en toute évidence s'est constitué le déterminisme historique de Taine. Or, du fait que les œuvres d'art s'offrent à nous comme les témoins directs des milieux éloignés ou des époques disparues, nous sommes entraînés à juger de ces milieux ou de ces époques par ce que nous en font connaître peintres et romanciers. Il est naturel de croire à la ressemblance d'un portrait historique. De même qu'Harpagon ou Grandet incarnent pour nous l'avare, nous imaginons d'après *l'Iphigénie* de Racine, ou la *Sylvia* de Marivaux l'éducation de la jeune fille au XVII<sup>e</sup> siècle, la tendresse de la femme au XVIII<sup>e</sup>. Seulement la facilité même de la méthode entraîne en tentation irrésistible. On a commencé par élever l'individu à la dignité de type ; ensuite on part du type pour rendre compte de l'individu : la description se renverse et devient explication. Par exemple, on dit que l'on connaît Tite-Live, quand on sait ce que c'est que le Romain ; mais c'est d'après Tite-Live qu'on s'est formé l'idée du Romain. Le bel ordre de la déduction qui est manifestement un « effet de l'art », est pris pour un facteur de la science : contradiction pour ainsi dire systématique et dont il est arrivé à Taine de prendre conscience : « Probablement, j'ai voulu allier deux facultés inconciliables. Il faut choisir : être artiste ou orateur<sup>177</sup>. Je crois que j'ai mis le doigt sur mon mal. En effet, mon idée fondamentale a été qu'il faut reproduire l'émotion, la passion particulière à l'homme qu'on décrit, et, de plus, poser un à un tous les degrés de la génération logique ; bref, le peindre à la façon des artistes et en même temps le construire à la façon des raisonneurs<sup>178</sup>. »

**223.** Cette page, la plus héroïque et la plus cruelle peut-être que jamais auteur ait écrite sur lui-même, comporte d'importantes conséquences spéculatives et pratiques.

<sup>177</sup> Cf. note du 18 février 1862 : « Ma forme d'esprit est française et latine : classer les idées en files régulières avec progression à la façon des naturalistes, selon les règles des idéologues, bref oratoirement. » *V. C.* II, 259.

<sup>178</sup> Note du 10 octobre 1862. TAINÉ ajoute : « L'idée est vraie ; de plus, quand on peut la mettre à exécution, elle produit des effets puissants, je lui dois mon succès ; mais elle démonte le cerveau, et il ne faut pas se détruire. » *V. C.*, II, 261.



Du point de vue spéculatif, le *raisonneur* est celui qui restitue aux concepts, en tant que tels, ce pouvoir de « génération », non seulement logique, mais ontologique, dont la négation avait marqué l'avènement de la pensée moderne. « Le syllogisme, écrit Taine dans son étude sur John Stuart Mill, ne va pas du particulier au particulier, comme dit Mill, ni du général au particulier, comme disent les logiciens ordinaires, mais de l'abstrait au concret, c'est-à-dire de la cause à l'effet. » (*H. L. A.*, V, II,, 4, p. 363.) Sans doute Taine dissimule-t-il cette ontologie des concepts sous un langage de mathématicien ou de physicien : « Il en est ici du monde moral comme du monde physique. Une civilisation, un peuple, un siècle, sont des définitions qui se développent. L'homme est un théorème qui marche. » (*Ph. f.*, 354.) Mais, encore une fois, ces formules sont-elles autre chose que des métaphores, destinées à entretenir dans la doctrine l'équivoque, qu'il faut bien que l'interprète cherche à lever ? La caractéristique de la science positive est de soumettre à la mesure les objets sur lesquels portent définitions et théorèmes. Si cette condition fait défaut, il n'y a plus rien à quoi pourraient se prendre l'intelligence et la vérité ; il ne reste plus qu'une caricature bonne pour les polémiques des romantiques ou des pragmatistes. Ce qu'il importe donc de savoir avant tout, c'est la place que, d'après Taine, la mesure peut occuper dans « une histoire réduite à une géométrie de forces » <sup>179</sup>.

Tout d'abord, dans les *Philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle*, Taine parle comme s'il était très sûr de soi : « Les forces qui gouvernent l'homme sont semblables à celles qui gouvernent la nature ; les nécessités qui règlent les états successifs de sa pensée sont égales à celles qui règlent les états successifs de la température ; la critique imite la physique, et n'a d'autre objet que de les définir et de les mesurer. » (*Ph. f.*, 145.) Mais, peu de temps après, dans la conclusion d'articles sur Montalembert, le langage est plus incertain : les mêmes forces deviennent incalculables, sans cesser, pour si peu, d'être infaillibles : « On se pénètre des incalculables forces qui broient, ou éparpillent, ou soudent ensemble la multitude des particules vivantes asservies à leur effort. On sent le progrès régulier qui, par une série complète de transformations prévues, les amène à l'état défini et marqué. On jouit par sympathie de la toute-puissance de la na-

---

<sup>179</sup> Préface de la 1<sup>re</sup> édition des *Essais de critique et d'histoire* (1858), apud 12<sup>e</sup> édit., 1913, p. XI.

ture, et l'on sourit en voyant la chimiste éternelle, par une mince altération des proportions, des conditions ou des substances, imposer des révolutions, fabriquer des destinées, instituer la grandeur ou la décadence, et fixer d'avance à chaque peuple les œuvres qu'il doit faire et les misères qu'il doit porter<sup>180</sup>. »

Quelques années plus tard, dans *l'Introduction à l'Histoire de la littérature anglaise*, Taine reprend la question ; et cette fois encore il est catégorique, mais dans le sens opposé à l'affirmation initiale : « La seule différence qui sépare ces problèmes moraux des problèmes physiques, c'est que les directions et les grandeurs ne se laissent pas évaluer ni préciser dans les premiers comme dans les seconds. Si un besoin, une faculté est une quantité capable de degrés ainsi qu'une pression ou un poids, cette quantité n'est pas mesurable comme celle d'une pression ou d'un poids. Nous ne pouvons la fixer dans une formule exacte ou approximative ; nous ne pouvons avoir et donner à propos d'elle qu'une impression littéraire. » (*H. L. A.*, I, XXIX.)

Rien d'étonnant, dès lors, si, à l'usage, cette prétendue « géométrie de forces », faite pour séduire ou pour épouvanter les hommes de lettres du XIX<sup>e</sup> siècle, révèle chez Taine, le même don de fantaisie que les poètes attribuaient aux dieux. La philosophie de l'histoire, consiste, effectivement, à découper, tantôt l'espace pour découvrir les traits permanents d'une race, tantôt, le temps pour définir les caractères variables d'une époque. Et si, enfin, les ressources, pourtant illimitées dont on dispose en maniant des « qualités » aussi « générales » que *race*, *milieu* ou *moment*, ne paraissent pas encore suffisantes, Taine se réserve de faire sortir ses héros de leur pays ou de leur époque. Cousin, né deux cents ans trop tard, est un fils du XVII<sup>e</sup> siècle, un prédicateur du type Bossuet ; Jouffroy est chassé de sa patrie en même temps que de son temps, c'est un Anglais pieux et maladif. Boutades d'un jeune normalien, qui se divertit aux dépens de ses illustres camarades ? Nullement. En 1890, au passage le plus grave de son ouvrage le plus sérieux, Taine, pour expliquer Bonaparte, recourt à un décalage, sinon de la race, du moins du milieu et du moment ; c'est « un frère posthu-

---

<sup>180</sup> *Essais*, édit. citée, p. 303.

me de Dante et de Michel-Ange..., un des trois esprits souverains de la Renaissance italienne... »<sup>181</sup>.

**224.** Par cette alliance, par ce contraste, entre un langage perpétuellement scientifique et une pensée purement littéraire, Taine est l'un des représentants les plus considérables de l'évolution des esprits au XIX<sup>e</sup> siècle. Au temps de sa jeunesse, parlant de *Ciel et Terre* dans la *Revue des Deux-Mondes* (1<sup>er</sup> décembre 1855), il termine son article par une page où il proteste, avec un bel accent de noblesse et de sincérité, contre la dégénérescence de la pensée chez les « plus grands maîtres » de l'époque<sup>182</sup>. Les doctrinaires qui se réclamaient de la tradition

<sup>181</sup> Le régime moderne, I, apud *Origines de la France contemporaine*, 22<sup>e</sup> édit. (in-12), t. IX, p. 61. En 1880, à propos des Mirabeau, TAINE, dira de même : « Les deux frères sont du XVI<sup>e</sup> siècle. » (Discours de réception, apud *Derniers essais*, p. 295.)

<sup>182</sup> L'article est du 1<sup>er</sup> décembre 1855 : « Le premier et le plus contagieux de ces exemples fut le *Génie du christianisme*. Les apologistes précédents parlaient à la raison et démontraient leurs dogmes par des faits et par des syllogismes. M. de Chateaubriand changea de route et prouva le christianisme par des élans de sensibilité et des peintures poétiques. L'effet fut immense, et tout le monde mit la main sur une arme si bien trouvée et si puissante. Chaque doctrine naissante se crut obligée d'établir qu'elle venait à point, que les circonstances la réclamaient, que les hommes la désiraient, qu'elle venait sauver le genre humain. Elle se défendit avec des arguments de commissaire de police et d'affiche, en proclamant qu'elle était conforme à la morale et à l'ordre public, et que le besoin de sa venue se faisait partout sentir. On imposa à la vérité l'obligation d'être poétique, et non d'être vraie. On répondit aux faits évidents, la main sur son cœur, en disant : *Mon cœur m'empêche de vous croire*. On considéra la science comme un habit qu'on essaye, et qu'on renvoie s'il ne convient pas. On démontra des doctrines usées par des arguments détruits, et l'on conquit la popularité et la puissance aux dépens de la certitude et de la vérité. Nous souhaitons que M. Jean Reynaud soit le dernier défenseur de cette méthode : elle confond les genres et il n'y a pas de pire confusion. L'utile et le beau ne sont pas le vrai : renverser les bornes qui les séparent, c'est détruire les fondements qui les soutiennent. Affirmer qu'une doctrine est vraie, parce qu'elle est utile ou belle, c'est la ranger parmi les machines du gouvernement ou parmi les inventions de la poésie. Établir la vérité par des autorités étrangères, c'est lui ôter son autorité. Les preuves, qu'elle emprunte d'ailleurs, sont comme des soldats infidèles qui l'entourent de bruit et d'éclat avant la bataille, mais qui désertent pendant la bataille et la livrent sans défense à ses ennemis. » *Essais*, édit. citée, p. 47. Cf. pp. 28-29 : « La religion et la philosophie sont donc produites par des facultés qui s'excluent réciproquement, et par des méthodes qui réciproquement se déclarent impuissantes... Il faut donc opter entre les deux principes de

classique, ne lui paraissaient pas moins contaminés. Taine fait dire à Royer-Collard, en 1857 : « Je m'applique à réformer les désordres, à prévenir les dangers, à diminuer le mal, à augmenter la vertu. Je choisis les croyances d'après leur utilité ; je suis homme de gouvernement, je forme des théories pour les mœurs. » (*Ph. f.*, p. 36.) Et lorsqu'il traite Cousin d'orateur, ce n'est pas dans une intention plus indulgente : « Quelle différence y a-t-il entre un philosophe et un orateur ?... Un philosophe... pense à la morale, mais comme il pense à la chimie. » (*Ph. f.*, 134.) Et Taine insiste dans une étude sur Balzac, qui est de 1858 : « Le poète moraliste, Corneille par exemple, pose ses héros debout tout d'abord. Ils veulent être héros, ils le sont ; nulle autre cause, leur volonté suffit et se suffit à elle-même pour se fonder et s'expliquer. Le naturaliste pense autrement ; à ses yeux la volonté a ses causes : quand l'homme, marche, c'est qu'il est poussé ; quelque ressort a remué dans l'*automate spirituel*, et a remué le reste. Pour lui la vertu est un produit, comme le vin ou le vinaigre, excellent à la vérité, et qu'il faut avoir chez soi en abondance, mais qui se fabrique comme les autres, par une série connue d'opérations fixes avec un effet mesurable et certain. Ordinairement elle n'est que la transformation d'une passion ou d'une habitude ; l'orgueil, la raideur d'esprit, la niaiserie obéissante, la vanité, le préjugé, le calcul y aboutissent : les vices contribuent à la faire, pareils à ces substances infectes qui servent à distiller les plus précieux parfums <sup>183</sup>. »

**225.** La formule fit scandale lorsqu'elle fut introduite dans *l'Introduction à l'Histoire de la littérature anglaise* (édit. cit., t. I, p. xv). On ne sut pas y voir une formule de « naturaliste », qui échappe au pessimisme comme à l'optimisme, qui n'exclut les jugements de valeur absolue qu'afin de rendre plus faciles et plus sûres, et la discrimination relative aux intérêts de l'humanité, et l'application en quelque sorte industrielle du déterminisme psychologique et social : « L'homme en est un produit comme tout chose, et à ce titre il a raison d'être comme il est... Ce que nous prenions pour une difformité est une forme ; ce qui nous semblait le renversement d'une loi est l'accomplis-

---

croyance... Le peuple juif a produit la religion, et le peuple grec la science. Il a fallu deux races différentes pour développer des principes de croyance si opposés. »

<sup>183</sup> Apud *Nouveaux essais*, 10<sup>e</sup> édit., 1917, p. 59.

sement d'une loi. La raison et la vertu humaines ont pour matériaux les instincts et les images animales, comme les formes vivantes ont pour instruments les lois physiques, comme les matières organiques ont pour éléments les substances minérales. Quoi d'étonnant si la vertu ou la raison humaine, comme la forme vivante ou comme la matière organique, parfois défaille ou se décompose, puisque comme elles, et comme tout être supérieur et complexe, elle a pour soutiens et pour maîtresses des forces inférieures et simples qui, suivant les circonstances, tantôt la maintiennent par leur harmonie, tantôt la défont par leur désaccord ? » Et Taine demande : « Qui est-ce qui s'indignera contre la géométrie ? Surtout qui est-ce qui s'indignera contre une géométrie vivante ? » (*H. L. A.*, IV, 389.)

Mais cet effort vers le désintéressement spéculatif, Taine n'est pas parvenu à le soutenir jusqu'au bout.

Après la double crise de 1870-1871 qui mit à l'épreuve les nerfs du patriote autant que du philosophe, le naturalisme de Taine prend une forme tout autre : « J'ai le cœur mort dans la poitrine, il me semble que je vis parmi des fous, et que le gendarme prussien est en route avec sa trique pour les mettre à la raison <sup>184</sup>. » Et, sous l'impression persistante de nos désastres, la doctrine des *Origines de la France contemporaine* s'oriente, de la façon la plus nette et la plus crue, vers ce matérialisme, dont l'auteur de *l'Histoire de la littérature anglaise* s'était défendu à bon droit : Les « maîtres de l'homme sont le tempérament physique, les besoins corporels, l'instinct animal, le préjugé héréditaire, l'imagination, en général la passion dominante, plus particulièrement l'intérêt personnel ou l'intérêt de famille, de caste, de parti » <sup>185</sup>.

Non seulement le rôle de la raison dans l'évolution de l'humanité se trouve réduit au *minimum* ; mais on dirait que l'esprit scientifique ramène à fonder sur le respect de la tradition le maintien de l'ordre. C'est à Guizot que Taine écrit : « La science, dès qu'elle est précise et solide, cesse d'être révolutionnaire, et même devient antirévolutionnaire. La zoologie nous montre que l'homme a des canines ; prenons garde de réveiller en lui l'instinct carnassier et féroce. La psychologie nous montre

<sup>184</sup> Lettre à Mme Taine, du 20 mars 1871, *V. C.*, III, 67.

<sup>185</sup> *L'Ancien Régime*, III, IV, 3 ; *Origines*, 2<sup>e</sup> édit., 1855, II, 60.

que la raison, dans l'homme, a pour supports les mots et les images ; prenons garde de provoquer en lui l'halluciné et le fou... L'histoire montre que les États, les gouvernements, les religions, les Églises, toutes les grandes institutions sont les seuls moyens par lesquels l'homme animal et sauvage acquiert sa petite part de raison et de justice ; prenons garde de détruire la fleur en tranchant la racine <sup>186</sup>. »

A force de se dégrader, la pensée aboutit à rejoindre Burke dans l'apologie systématique du préjugé : « Une doctrine ne devient active qu'en devenant aveugle. Toujours, sauf chez quelques savants spéciaux, la croyance et l'obéissance seront irréflechies, et la raison s'indignerait à tort de ce que le préjugé conduits les choses humaines, puisque, pour les conduire, elle doit devenir elle-même un préjugé <sup>187</sup>. »

Conclusion qui fait écho directement aux *Réflexions sur la Révolution française* : « Beaucoup de nos philosophes, au lieu de décrier les préjugés généraux, emploient au contraire leur sagacité à découvrir la sagesse cachée qu'ils renferment. S'ils trouvent ce qu'ils cherchent — et ils y manquent rarement — ils considèrent comme plus sage de perpétuer le préjugé avec la raison qu'il contient, que d'en rejeter l'enveloppe pour ne rien conserver que la raison toute nue, parce que le préjugé rend la raison active et, par l'affection qu'il inspire, lui donne de la permanence. » (Trad. citée, p. 142.)

[\*Table des matières\*](#)

---

<sup>186</sup> Lettre du 12 juillet 1873, *V. C.*, III, 247. Cf. *L'Ancien Régime*, III, III, II. Cf. *Origines*, II, 8-10. « En général, plus un usage est universel et ancien, plus il est fondé sur des motifs profonds, motifs de physiologie, d'hygiène, de prévoyance sociale... S'il y a des raisons valables pour légitimer la coutume, il y en a de supérieures pour consacrer la religion... En sorte que ses contradictions, au lieu de la condamner, la justifient, puisque sa diversité produit son adaptation, et que son adaptation produit ses bienfaits. »

<sup>187</sup> *L'Ancien Régime*, III, II, 2 ; *Origines*, II, 13. Cf. Paul LACOMBE, *Taine historien et sociologue*, 1909, p. 267. Voir aussi la critique pénétrante de l'Histoire de la littérature anglaise dans : *La psychologie des individus et des sociétés chez Taine historien des littératures*, que Paul LACOMBE avait fait paraître en 1906.

## CHAPITRE XVI

**LES ESSAIS DE PSYCHOLOGIE SYNTHÉTIQUE**

226. Si grande qu'ait été, il y a un demi-siècle, l'autorité de Taine, l'échec de sa tentative pour ouvrir au déterminisme psychologique l'accès de la réalité ne suffirait pas à établir une conclusion définitive sur ce point. Peut-être même est-il vrai que « la psychologie historique » de Taine n'est pas parvenue à définir les termes précis du problème. L'ambition des « hautes généralités » lui a fait perdre de vue ce qui selon la logique même de l'empirisme devait être le terrain fécond de la recherche. Comme le dit John Stuart Mill en se souvenant d'une expression baconnienne, « les *axiomata media* d'une science constituent sa principale valeur. Les basses généralisations, tant qu'on n'a pas trouvé leur explication et opéré leur réduction aux principes moyens dont elles sont les conséquences, n'ont que la valeur précaire des lois empiriques ; et les lois les plus générales sont *trop* générales, elles embrassent trop peu de circonstances pour pouvoir indiquer suffisamment ce qui arrive dans les cas individuels où les circonstances sont presque toujours infiniment nombreuses »<sup>188</sup>. On comprend, dès lors, que la causalité proprement psychologique ne pouvait se laisser saisir sous la triple abstraction de forces élémentaires : *race, milieu, moment*. Mais le déterminisme se relèvera, si on l'établit sur la notion *moyenne* du caractère. « Nos actions obéissent à notre volonté, notre volonté à nos désirs, nos désirs à l'influence combinée des motifs qui s'offrent à nous et à notre caractère personnel »<sup>189</sup>. »

Dans la *Logique*, Mill présente sa thèse sous une forme qui voudrait la mettre à l'abri de toute contestation : « Bien comprise, la doctrine de la nécessité philosophique se réduit à ceci :

<sup>188</sup> *Système de logique inductive et déductive*, VI, v, 5, trad. PEISSE, t. II, 4<sup>e</sup> édit., 1896, p. 458.

<sup>189</sup> Examen de la philosophie de Hamilton, XXXVI, trad. CAZELLES, p. 571.

qu'étant donnés les motifs présents à l'esprit, étant donnés pareillement le caractère et la disposition actuelle d'un individu, on peut en inférer infailliblement la manière dont il agira ; et que si nous connaissons à fond la personne et en même temps toutes les influences, auxquelles elle est soumise, nous pourrions prévoir sa conduite avec autant de certitude qu'un événement physique. Je regarde cette proposition comme la simple interprétation de l'expérience universelle, comme l'énoncé verbal de ce dont tout homme est intérieurement convaincu. Celui qui croirait connaître à fond les circonstances d'un cas donné et les caractères des différentes personnes qui y figurent, n'hésiterait pas à prédire de quelle façon chacune d'elles agira. L'incertitude plus ou moins grande où il peut rester vient de ce qu'il n'est pas tout à fait sûr de connaître aussi complètement qu'il le faudrait les circonstances ou le caractère de telle ou telle personne, et nullement de l'idée que, même sachant tout cela, il pourrait être encore incertain de leur manière d'agir <sup>190</sup>. »

Le ton est catégorique. Seulement, comme il arrive chez Hume, comme il arrive aussi chez Comte et chez Taine, le dogmatisme des formules est singulièrement embarrassant pour l'interprète qui a la charge d'en préciser la signification, d'en chercher le rapport à la réalité. Les professions d'empirisme et de positivisme, par lesquelles tant de philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle croient se mettre en règle avec leur conscience, laissent disparaître des formes de pensée qui, prises en elles-mêmes, sont tout *a priori*. Il faut pourtant savoir quel peut bien être le mécanisme logique de cette *Éthologie*, « science exacte de la Nature humaine », et, par suite, selon John Stuart Mill, « entièrement déductive » ? (*Ibid.*, II, 457-458.) Il est certain, que, si j'ai à parler de l'empereur Néron, il me sera loisible de commencer par résumer tout ce que l'histoire m'apprend sur lui dans une description schématique et synthétique de son caractère, et de procéder ensuite au récit détaillé des événements de son règne. Par là, je me donnerai l'apparence de les déduire de l'essence concentrée de son portrait. Avec « un peu d'adresse » (selon l'expression significative qu'emploie Cuvier dans les pages classiques où il a systématisé cet art de pseudo-déduction) <sup>191</sup>, un historien qui sait écrire « en trompe-l'œil », sera sûr de son effet

<sup>190</sup> VI, I, 2 ; trad. citée, II, 419.

<sup>191</sup> Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 148, p. 314 ; éd. de 1949, p. 304.



de perspective. Mais, de par la nature même du procédé, la portée scientifique est en raison inverse de l'intérêt littéraire.

En toute évidence, personne n'a pu connaître Néron deux fois, une première fois par ce qu'il était, une seconde fois par ce qu'il a fait. Seulement, ayant imaginé ce qu'il était par ce qu'il a fait, je me serai amusé à distribuer une connaissance unique sur deux plans différents ; je serai parvenu ainsi à tenir deux langages différents, langage de la cause d'abord, ensuite langage des effets. Sans doute, à l'appui de cette manière d'écrire l'histoire, peut-on invoquer l'adage : *Operari sequitur esse* ; mais alors on suppose, derrière la mobilité du devenir humain, l'immutabilité d'une âme identique à elle-même, supposition qui n'est pas une hypothèse susceptible de vérification ou tout au moins d'examen, qui n'est autre chose que l'entité de l'hypothèse prise en soi, la supposition d'un *suppôt*.

En fait, il est impossible de dire à quel moment le caractère d'un homme sera définitivement constitué de façon à être l'objet d'une connaissance intégrale. Nul ne saurait être caractérisé avant sa mort. Néron se découvre dans le « mot de la fin » : *Qualis artifex pereo !*, et sur ce mot se reconstruit la psychologie romantique de l'*Antéchrist*. Pourtant, si Néron n'avait pas régné plus longtemps que Titus, il aurait passé lui aussi pour les « délices du genre humain ». Et si Kant n'avait pas vécu plus vieux que Spinoza, on n'aurait jamais su qu'il était kantien : son « caractère intelligible » serait demeuré à jamais voilé pour la postérité.

**227.** Il n'est pas douteux que la thèse du déterminisme éthologique, réduite, comme elle apparaît chez John Stuart Mill, à des affirmations de principe, soit le renversement de toute logique inductive ou déductive<sup>192</sup>. Il n'est pourtant pas interdit de

---

<sup>192</sup> Cf. SIMMEL, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3<sup>e</sup> édit., p. 22 : « Là se trouve le cercle souvent dénoncé, qui consiste à construire une force causale avec des phénomènes donnés, pour expliquer ensuite ces phénomènes par cette force. Et pourtant ce cercle est ici inévitable. Les phénomènes psychologiques isolés ne peuvent, dans des cas innombrables, être compris, ordonnés, appréciés, que s'ils relèvent d'un « caractère » déterminé, caractère qui ne peut être dégagé que de ces phénomènes isolés. » Il est vrai que Simmel ajoute : « Cette nécessité paraît relever des cercles

penser que ces obstacles d'ordre théorique pourraient être surmontés, grâce au progrès d'une psychologie positive qui prendrait une forme synthétique, de manière à fermer sur soi le problème de la causalité. Selon la remarque de Ribot, dans un article sur *les diverses formes du caractère*, qui est peut-être ce qu'il a écrit de plus médité, « le point de vue synthétique n'est ni chimérique, ni négligeable, en psychologie moins qu'ailleurs <sup>193</sup> ». La mécanique ne saurait se contenter d'invoquer la causalité du piston ou de la soupape en général, ni même de décrire le fonctionnement théorique d'un piston ou d'une soupape ; elle engrène les rouages, elle les ajuste, pour faire effectivement marcher une machine. De même, la psychologie doit être en état d'intégrer l'ensemble des états individuels pour retrouver la réalité de la personne vivante. Or, l'intégration devient possible du moment qu'on possède l'indice constitutif d'un caractère, dont on puisse dire qu'il est caractère *vrai* ou *véritable* : « La marque propre d'un vrai caractère (écrira donc Ribot) c'est d'apparaître dès l'enfance et de durer toute la vie... Un véritable caractère est inné. » (*Ibid.*, 484.)

Seulement, si l'on se demande ce que signifie un semblable aphorisme, on est bien obligé de reconnaître qu'il est à la fois sans contredit et sans signification. L'adjonction des termes : *véritable* ou *vrai*, qui était destinée à résoudre le problème, a pour résultat effectif de tout remettre en question. C'est ainsi que La Rochefoucauld avait émis jadis cette maxime, d'une apparente profondeur : « Il est impossible d'aimer une seconde fois ce qu'on a véritablement cessé d'aimer. » (*Max.*, 286.)

Sur quoi le lecteur s'interroge pour savoir si La Rochefoucauld a eu tort ou raison. Mais il est trop évident que nous n'en saurons jamais rien. De deux choses l'une, en effet. Ou on ne reviendra pas vers ce que jadis on avait aimé ; nous dirons alors qu'on a véritablement cessé de l'aimer. Ou il y aura « reprise », et quels qu'aient été dans l'intervalle les événements et nos appréciations, nous dirons qu'on n'avait pas véritablement cessé d'aimer. Il n'y a aucune chance pour que les formules de Ribot éclairent davantage le point où il aurait fallu pourtant commencer par porter la lumière : la relation, *dans la réalité des choses*,

---

fondamentaux de la connaissance. » Voir MAMELET, *Le relativisme philosophique chez Georges Simmel*, 1914, p. 105.

<sup>193</sup> *Revue philosophique*, nov. 1892, p. 480. RIBOT en a tiré depuis le chapitre XII de sa *Psychologie des sentiments*.

entre le caractère et l'individu. Ou nous croirons retrouver dans le cas que nous considérons la marque d'un caractère *vrai* ; ou nous ne le rencontrons pas, et alors nous faisons rentrer les cas réfractaires dans la catégorie des *instables*, qui a été créée exprès pour les recevoir. La doctrine demeure intacte, mais à la faveur d'un « jeu de mots », d'ailleurs assez médiocre, quoiqu'il ait ses lettres de noblesse dans La Bruyère : « Un caractère bien fade est celui de n'en avoir aucun <sup>194</sup>. »

Au fond, il n'y a pas de critère qui permette de tracer une démarcation entre caractères stables et caractères instables. L'exemple classique, à cet égard, est le duc de Bourgogne qui, selon Saint-Simon, « était né avec un naturel à faire trembler. La résistance le mettait en fureur ; c'est ce dont j'ai été souvent témoin dans sa première jeunesse... Le prodige est qu'en très peu de temps la dévotion et la grâce en firent un autre homme, et changèrent tant et de si redoutables défauts en vertus parfaitement contraires » <sup>195</sup>. Prodige, auquel assurément l'action d'un éducateur comme Fénelon ne fut pas étrangère. Et pourtant qui décidera que tel fut en effet le facteur dominant de la révolution ? Comment affirmer qu'avec le passage de l'enfant à l'adolescent l'homme véritable ne s'est pas révélé spontanément <sup>196</sup> ?

**228.** Analyse ou synthèse, terminologie scientifique ou vocabulaire concret, aucun procédé de méthode ou de langage ne nous tirera d'un embarras qui est inhérent à la nature des choses et des hommes. Saint-Simon n'est assurément pas un psychologue de cabinet ou de laboratoire ; c'est lui, cependant, qui écrit, et à propos du personnage sur lequel il aurait eu le plus d'intérêt à porter un diagnostic exact : « Le duc de Noailles, auquel il en faut enfin venir, est un homme dont la description et ses suites coûteront encore plus à mon amour-propre que n'a fait le tableau de Mme la duchesse de Berry. Quand je

<sup>194</sup> Caractères. De la société et la conversation, V, I.

<sup>195</sup> *Mémoires*, édit. DE BOISLISLE, t. XIX, 1906, p. 179.

<sup>196</sup> Taine, chez qui une interprétation de ce genre est assez inattendue, y a recours pour le cas de Jean-Antoine Mirabeau, dont son frère disait : « Personne ne pouvait l'arrêter, et il s'arrêta tout à coup de lui-même. La raison, ajoute Taine, lui était venue et plus forte que le tempérament. » (Discours de réception, apud *Derniers essais*, édit. citée, p. 289.)

n'avouerais pas que je ne le connaissais point au temps dont j'écris (1715), et que je croyais le connaître, qu'on ne se trompa jamais plus lourdement que je fis, et qu'on ne peut pas être plus complètement sa dupe et en tous points, on le verrait clairement par le récit de ce qui s'est passé depuis en tous genres, de cour, d'affaires, d'État, de mon particulier <sup>197</sup>. »

Faudra-t-il donc maintenir le principe du déterminisme éthologique par delà l'impossibilité pratique de son application, en élevant le concept du caractère à la dignité de forme *a priori* ? Mais le caractère n'est pas à proprement parler un concept : il ne possède pas de sphère d'extension, comme un genre ou une espèce ; encore moins a-t-il un contenu compréhensif, comme une idée mathématique. La détermination du caractère imite tout au plus la détermination du lieu de naissance. Il est vrai que chacun en possède un ; mais quand on dit cela, on a tout dit, la connaissance relative à un homme ne saurait servir en rien pour la connaissance relative à un autre homme. Il ne peut donc se faire que l'appel à la causalité du caractère parvienne à prendre pied sur le terrain des faits ; c'est une sorte d'axiome stratégique, de lieu commun littéraire, qui demeurera nécessairement dépourvu d'efficacité tactique. En fait, si Ribot a enseigné l'innéité d'un caractère immuable, c'est en se souvenant de Schopenhauer, qui lui-même ne faisait que commenter la thèse de la troisième antinomie kantienne : « Déjà depuis longtemps les meilleurs esprits avaient signalé cette immutabilité, cette stabilité indestructible qui appartient au caractère empirique de tout homme ; les autres seuls se figuraient qu'on peut, par de sages représentations, en lui faisant la morale, transformer le caractère d'un homme. Maintenant, cette remarque se trouve appuyée sur un principe rationnel, la philosophie l'accepte, et se trouve ainsi mise d'accord avec l'expérience <sup>198</sup>. »

Une chose est remarquable chez Ribot, et qui fait, à nos yeux, l'importance de son article, c'est le sentiment que cette psychologie synthétique, dont il trace l'esquisse, est en somme une construction abstraite, une vue spéculative : « On pourrait re-

<sup>197</sup> *Mémoires*, t. XXVI, 1914, p. 353.

<sup>198</sup> *Fondement de la morale*, trad. BURDEAU, 6<sup>e</sup> édit., 1897, p. 82. Cf. RIBOT, *Philosophie de Schopenhauer*, 1874, p. 124 : « Son étude sur le caractère nous permet de pénétrer encore mieux dans sa doctrine. Quoique métaphysicien, Schopenhauer nous paraît ici montrer la voie à la psychologie expérimentale, qui a beaucoup à faire dans ce sens. »

procher à cette conception d'être trop idéale. A la vérité les caractères tout d'une pièce, invariables, sont assez rares ; il s'en trouve pourtant et c'est la notion consciente ou obscure de ce type qui règle nos jugements. Il y a un besoin instinctif de cette unité idéale dans notre conception psychologique, morale, esthétique du caractère. Il nous déplaît qu'un scélérat avéré ait quelque bon côté et qu'une personne très bonne ait une faiblesse. Pourtant, quoi de plus fréquent ? Au théâtre, dans un roman, les personnages indécis ou contradictoires ne nous captivent pas. C'est que l'individualité nous apparaît comme un organisme qui doit être jugé par une logique intérieure, suivant des lois inflexibles. Nous inscrivons volontiers au compte de la duplicité et de l'hypocrisie, ce qui n'est souvent qu'un simple conflit entre des tendances incohérentes ; et ce n'est pas l'un des moindres résultats pratiques des travaux contemporains sur la personnalité, que d'avoir montré que son unité n'est guère qu'un idéal, et que, sans tomber dans la dissolution mentale et la folie, elle peut être pleine de contradictions inconciliées. » (*Art. cit.*, p. 484.)

Page curieuse, pour l'antithèse qu'elle dessine entre deux psychologies. La psychologie véritable et concrète, avec Montaigne et Pascal, avec La Rochefoucauld et Spinoza, s'applique à mettre en relief la versatilité indéfinie de la nature humaine ; sans avoir à rompre avec le principe du déterminisme, du seul fait qu'elle considère la complexité des facteurs en jeu, elle s'interdit toute prévision : « En sachant la passion dominante de chacun, on est sûr de lui plaire ; et néanmoins chacun a ses fantaisies, contraires à son propre bien, dans l'idée même qu'il a du bien ; et c'est une bizarrerie qui met hors de gamme <sup>199</sup>. » La psychologie synthétique, au contraire, délaisse le terrain de l'observation directe pour se référer tantôt au modèle esthétique, tantôt au modèle biologique. On voit Ribot invoquer les conventions de l'art classique, selon Boileau :

D'un nouveau personnage inventez-vous l'idée ?  
Qu'en tout avec soi-même il se montre d'accord,  
Et qu'il soit, jusqu'au bout, tel qu'on l'a vu d'abord.

Mais on le voit aussi passer au point de vue romantique, et justifier la synthèse de l'individualité psychologique par l'évocation d'un « organisme » dont il dit, non qu'il est, mais

---

<sup>199</sup> *Pensées*, f° 381, fr. 106.

qu'il « doit être, régi par une logique intérieure, suivant des lois inflexibles ».

**229.** Il y a là matière à une nouvelle confusion d'idées, qu'il importe de dissiper. La référence au modèle biologique est courante dans la psychologie du XIX<sup>e</sup> siècle. Et assurément rien n'a été plus fécond, dans le détail des recherches expérimentales, que le rapprochement de la biologie et de la psychologie. Seulement, par rapport au problème que nous étudions ici, nous avons à nous demander s'il est également propre à favoriser les espérances de synthèse dogmatique, s'il n'a pas introduit, au contraire, dans la conception du déterminisme éthologique, une cause nouvelle de désarroi et de déception.

Pour la psychologie, qui demeure à l'intérieur de ses frontières, qui se contente d'être aux prises avec les données de la conscience, il n'y a guère d'avantage à parler une langue étrangère, qui s'interposerait entre la réalité des faits et leur interprétation. Ainsi que le faisait observer Frédéric Rauh dans une étude consacrée à l'article de Ribot sur les *Caractères*, « si la psychologie ne s'est pas encore élevée à *l'état positif*, ce n'est pas, comme le pensent les empiriques, qu'elle n'ait pas pris encore la forme des sciences constituées, telles que la physiologie ; c'est, au contraire, qu'elle a essayé gauchement d'emprunter à ces sciences un mode de certitude inapplicable à une partie des faits qu'elle embrasse. Au lieu de se servir librement des autres sciences pour se les accommoder selon ses besoins, elle a essayé, par une sorte de placage — qu'on nous passe l'expression — des procédés des sciences voisines, et à force de généralisations faciles et de métaphores, de se donner les apparences d'une science positive. Elle en est, comme les enfants qui jouent aux grandes personnes, à la période d'imitation. De là l'ignorance du point de vue proprement humain et psychologique, celui de *l'homo duplex* »<sup>200</sup>. Aux illusions que les psychologues se faisaient sur leur propre science, venaient encore s'ajouter celles qu'ils se faisaient sur la synthèse biologique.

En examinant les relations de la mathématique et de la physique, Pierre Boutroux a montré, avec une admirable finesse,

---

<sup>200</sup> Revue de métaphysique et de morale, septembre 1893, p. 503.

comment certains physiciens, pour atténuer les difficultés inhérentes à la méthodologie de leur science, avaient été conduits à l'imagination d'une mathématique illusoire, qui se réduit à une logique formelle, susceptible d'être développée sans se heurter jamais à « la complexité », à « la richesse du donné objectif »<sup>201</sup> : toutes les solutions sont contenues à l'avance dans l'énoncé verbal des problèmes. Il n'a pas manqué de psychologues pour agir d'une manière analogue à l'égard de la biologie ; ils l'ont supposée plus homogène et plus avancée qu'elle n'est en réalité, mettant sur le même plan, comme s'il était possible de leur attribuer une égale valeur de positivité, les résultats analytiques qui ont subi le contrôle de l'expérience, et les généralités synthétiques qui ne font que traduire le parti pris d'un système. Autrement dit, il y a des biologistes qui sont des savants et qui ne sont que des savants ; mais il y en a qui sont aussi des métaphysiciens ; et il y en a même qui ne sont que des métaphysiciens. Par suite, les psychologues qui feront de la littérature biologique un tout uniforme où ils auront le droit de puiser à volonté, s'exposent à en retirer seulement ce qu'ils en avaient espéré à l'avance, peut-être même ce qu'inconsciemment ils y avaient introduit de leurs théories préconçues : « Comme je l'ai dit souvent, en dehors des expériences de physiologie et des recherches biologiques proprement dites, les interprétations physiologiques ne sont que des traductions des notions psychologiques en un autre langage<sup>202</sup>. »

**230.** Cette remarque se vérifie sur les théories du caractère, à base organique : « On ne définit, fait justement observer M. Malapert, les tempéraments qu'en termes psychologiques<sup>203</sup>. » Mais elle se vérifie encore par l'histoire du problème de l'hérédité, qui est sur la frontière de la biologie et de la psychologie. La thèse de Ribot avait été pour Taine l'occasion d'affirmer encore une fois la généralité du déterminisme : « Quand on dit qu'un individu, animal ou homme, reçoit tous ses caractères physiques et moraux par héritage, on ne veut point dire qu'il n'hérite que de son père ou de sa mère, ou de tous les deux réunis. Le magasin où il les puise est plus vaste et comprend tous

<sup>201</sup> L'idéal scientifique des mathématiciens, 1920, p. 243.

<sup>202</sup> Pierre JANET, *Les obsessions et la psychasthénie*, t. I, 1903, p. 496.

<sup>203</sup> Les éléments du caractère et leurs lois de combinaisons, 1897, p. 11.

ses ascendants, mâles ou femelles, en remontant à l'infini ; encore faut-il ajouter que tel caractère qu'il possède aujourd'hui ne s'est point manifesté dans des ascendants directs, mais dans quelqu'un de leurs collatéraux, et après être demeuré latent pendant plusieurs générations, il reparaît tout d'un coup en lui par atavisme <sup>204</sup>. » Mais, encore une fois, il est vain de prétendre que l'on rend compte de toute réalité individuelle par un concept unique, qui aussi bien demeure indéterminable afin de paraître infaillible. Si pareille présomption a jamais pu se produire, le phénomène ne peut s'expliquer qu'historiquement, par une vision romantique de la biologie, par un préjugé de métaphysique, hegelienne ou schopenhauerienne, dont aussi bien, ni la génération de Taine, ni la génération de Ribot, n'ont su s'affranchir.

M. Poyer l'a noté dans une thèse sur les *Problèmes généraux de l'hérédité psychologique*, qui met en lumière, d'une façon remarquable, les progrès accomplis depuis un demi-siècle dans la voie de la réflexion scientifique : Ribot « a été trahi par sa méthode » ; il « pose d'emblée une définition de l'hérédité, envisagée comme la reproduction du semblable par le semblable ; conception qu'il reconnaît lui-même comme purement théorique, mais sur laquelle il ne laisse pas de s'appuyer tout au long de sa démonstration, et qui le conduit à d'inextricables difficultés, dont il ne sortira que par des arguties ». (1921, p. 11.)

En effet, pour qui raisonne de sang-froid, « il apparaît comme un défi à la logique de vouloir établir une analogie quelconque entre les caractères qui séparent entre eux certains individus appartenant à une même espèce et les caractères qui servent à distinguer deux espèces différentes <sup>205</sup>. Il n'y a donc aucune sorte de rapprochement possible à faire entre les classifications

---

<sup>204</sup> *Derniers essais*, édit. citée, p. 188. « Selon M. Ribot (ajoutait Taine), l'hérédité ainsi conçue est la loi stricte ; s'il y a des exceptions, elles sont l'œuvre de l'accident » (p. 189).

<sup>205</sup> La syllogistique d'Aristote, et c'est ce qui la maintient à un stade rudimentaire de la logique véritable, ne distingue pas le rapport du genre à l'espèce et le rapport de l'espèce à l'individu. C'est M. Peano qui a dissipé la confusion 20 fois séculaire. Cf. *Les étapes de la philosophie mathématique*, § 47, p. 82, n. 1 ; éd. de 1943, *ibid.*



zoologiques et les classifications des caractères psychologiques »<sup>206</sup>.

Pas plus que la psychologie du caractère, la biopsychologie de l'hérédité ne donne actuellement le moyen d'achever la synthèse du déterminisme ; ce qui ne signifie nullement que les liens de la psychologie avec la physiologie soient moins étroits, ni moins précieuses les contributions qu'elle en tirera, mais ce qui maintient les uns et les autres sur le terrain de l'analyse, dont la biologie ne peut se départir sans renoncer à la positivité comme à la fécondité de la précision expérimentale.

Il n'est pas besoin d'insister sur le double enseignement que comporte à cet égard le développement des théories sur l'hérédité mendélienne d'une part, d'autre part, sur les sécrétions des glandes internes, et par quoi les présuppositions de l'unité de l'organisme et de l'immutabilité du caractère semblent définitivement rejetées dans le passé. Il convient seulement de remarquer que, de ce point de vue, la vérité du parallélisme psychophysiologique demeure inattaquable, mais à la condition qu'il conserve strictement la signification antidogmatique et antisynthétique qui lui avait été conférée dès l'origine par le génie de Spinoza. Le XX<sup>e</sup> siècle, pas plus que le XVII<sup>e</sup> siècle, ne possède le secret grâce auquel la connaissance de l'un des ordres, matériel ou spirituel, suffirait pour la reconstitution de l'autre<sup>207</sup>. La nécessité du parallélisme consiste, selon nous, dans la double impossibilité de fixer la frontière où s'arrêteraient, soit les fonctions de l'esprit, soit les fonctions du corps. Par là se trouvent

---

<sup>206</sup> P. 169. M. HYMANS, dans une étude, *Sur la classification des caractères*, *Revue du mois*, 10 mars 1911, dit très finement de ses prédécesseurs : « Au lieu de s'astreindre à recueillir des faits précis, d'en induire des conclusions ou de les vérifier minutieusement, ils ont pour ainsi dire établi *a priori*, en se basant sur des raisonnements et des impressions générales, une division plausible en apparence, l'illustrant ensuite plutôt que l'étayant de quelques exemples historiques. Toutefois, il serait injuste de trop leur en vouloir, une confiance excessive dans l'infailibilité de la pensée humaine ayant de tout temps caractérisé les sciences naissantes. En effet, moins on est renseigné sur un certain ordre de phénomènes et plus on est tenté de se livrer à des spéculations *a priori* au lieu de s'enquérir de la réalité des faits. »

<sup>207</sup> Cf. WALLON, *Le problème biologique de la conscience* : « Nul doute aujourd'hui que les éléments nerveux ne soient l'organe de la vie psychique. Mais que représentent-ils pour elle de conditions nécessaires et suffisantes ? Notre ignorance est à peu près complète. » *Apud* G. DUMAS, *Traité de psychologie*, t. I, 1923, p. 218.

écartées les prétentions symétriques, ou du matérialisme pseudo-scientifique ou de l'empirisme psychologique, à saisir, sous forme de représentation immédiate, de système clos, la réalité de la matière ou la réalité de la conscience ; mais en même temps la voie est rendue libre pour un élargissement des recherches psychologiques qui se produirait cette fois, non plus à la *limite inférieure*, du côté de la biologie, mais à la *limite supérieure*, du côté de la sociologie. Et telle est effectivement la façon dont le problème se posera pour la réflexion contemporaine. Ce que l'individu reçoit de l'hérédité, qui passait, aux yeux de Schopenhauer et de Ribot, pour l'indice immuable d'un caractère, cette « constitution innée — si l'on peut employer ce pléonasme — n'est qu'une forme vide, écrit M. Poyer, que des éléments exogènes, en grande partie d'origine sociale, viendront remplir »<sup>208</sup>.

[Table des matières](#)

---

<sup>208</sup> POYER, *op. cit.*, I, 285. Cf. p. 196 : « La psychologie nous apparaît bien comme l'avait montré A. Comte, comme le point de jonction entre deux sciences ayant leurs lois propres, la physiologie et la sociologie. »

[Table des matières](#)

## LIVRE VII

# **LES SYNTHÈSES SOCIOLOGIQUES**

## CHAPITRE XVII

### **LA SOCIOLOGIE DU PROGRÈS**

#### SECTION I

#### **MONTESQUIEU**

**231.** Montesquieu a lui-même appliqué à son œuvre l'expression d'Ovide : *Proles sine matre creata*. Sans rechercher dans quelle mesure serait justifiée une prétention d'allure aussi paradoxale à l'originalité absolue, nous pouvons, du moins, être assurés que par l'*Esprit des lois* l'étude des sociétés a défini sa méthode avec une entière précision, témoin cette formule, dont Montesquieu tente l'application à tous les champs d'exploration qui étaient accessibles à son infatigable curiosité : « Il faut éclairer les lois par l'histoire, et l'histoire par les lois. » (XXXI, 2.) D'autre part, Montesquieu, à travers ses études analytiques, ne cesse de rechercher une doctrine d'ensemble, qui aurait à décider la direction morale de l'humanité. Dès les *Lettres persanes*, se dessine la préoccupation de ce problème décisif, en même temps qu'apparaît la complexité presque contradictoire des termes où aujourd'hui encore il demeure posé pour nous : « 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 <sup>209</sup>. » De ce point de vue l'obligation d'obéir aux lois positives serait indépendante de leur valeur intrinsèque. « La plupart des législateurs ont été des hommes bornés, que le hasard a mis à la tête des autres, et qui n'ont presque consulté que leurs préjugés et leurs fantaisies. Il semble

---

<sup>209</sup> *Lettre 129* de l'édition BARCKHAUSEN, t. I, 1913, p. 249 ; lettre 79 des éditions ordinaires.

qu'ils aient méconnu la grandeur et la dignité même de leur ouvrage. » Mais cet ouvrage demeure ; et Montesquieu demandera qu'on le respecte en poussant jusqu'à ses dernières limites le zèle conservateur : « Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu'il arrive, il n'y faut toucher que d'une main tremblante ; on y doit observer tant de solennités et apporter tant de précautions que le peuple en conclue naturellement que les lois sont bien saintes, puisqu'il faut tant de formalités pour les abroger. » Et, faisant de nouveau allusion aux législateurs, il ajoute : « Souvent ils les ont faites trop subtiles, et ont suivi des idées logiciennes plutôt que l'équité naturelle. Dans la suite, elles ont été trop dures, et, par un esprit d'équité, on a cru devoir s'en écarter ; mais ce remède était un nouveau mal ». A la fin de la Lettre, pourtant, un revirement se produit dans la pensée de Montesquieu ; il remarque ce qu'il appelle *la bizarrerie de l'esprit des Français* : « On dit qu'ils ont retenu des lois romaines un nombre infini de choses inutiles et même pis, et ils n'ont pas pris d'elles la puissance paternelle, qu'elles ont établie comme la première autorité légitime... C'est, de toutes les puissances, celle dont on abuse le moins ; c'est la plus sacrée de toutes les magistratures ; c'est la seule qui ne dépend pas des conventions, et qui les a même précédées. »

N'y a-t-il donc pas, au delà du conformisme social dont procède la « conscience publique », une loi où s'inscrit la nature interne de l'équité, une loi qui commande à Dieu lui-même, ainsi que le voulait Malebranche ? Montesquieu l'affirme (Lettre LXXXIII, *alias* 163) : « Il n'est pas possible que Dieu fasse jamais rien d'injuste ; dès qu'on suppose qu'il voit la Justice, il faut nécessairement qu'il la suive... Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice... Voilà, Rhedi, ce qui m'a fait penser que la Justice est éternelle et ne dépend point des conventions humaines. » Mais cette affirmation, en dépit de ses apparences solennelles, est elle-même incertaine, elle pourrait bien n'être maintenue que par un intérêt de prudence humaine ou de tranquillité ; car Montesquieu poursuit : « Et quand elle en dépendrait, ce serait une vérité terrible qu'il faudrait se dérober à soi-même. Nous sommes entourés d'hommes plus forts que nous... Quel repos pour nous de savoir qu'il y a dans le cœur de tous ces hommes un principe intérieur qui com-

bat en notre faveur et nous met à couvert de leurs entreprises ! Sans cela, nous devrions être dans une frayeur continuelle. »

**232.** En passant des *Lettres persanes* à *l'Esprit des lois*, nous avons devant nous, non plus l'essayiste qui tourne autour d'une question pour le seul plaisir de mettre en relief les « déséquilibres » et les « désharmonies » de notre prétendue civilisation, mais un philosophe soucieux d'égaliser la forme de son langage à la majesté de son sujet.

Le début de *l'Esprit des lois* apparaît comme le portique d'une cathédrale : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois... » Il y a donc une raison primitive dont la science cartésienne a révélé le caractère : « Entre un corps mû et un autre corps mû, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus ; chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*. » (I, 1.) Et lorsque Montesquieu proclame : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste, que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux », il est permis de penser qu'il se souvient de l'exemple des sécantes du cercle, que Spinoza introduit dans *l'Éthique* (II, VIII) pour illustrer une « chose unique », celle-là même dont parle Montesquieu : l'identité des rapports dans l'ordre de l'essence idéale et dans l'ordre de l'existence positive.

C'est avec sincérité sans doute que Montesquieu se défend contre l'accusation de spinozisme, entendant le spinozisme sous l'inspiration de Bayle, de Boulainvilliers peut-être, comme un naturalisme à la Hobbes. Il n'en reste pas moins que Montesquieu procède en cartésien<sup>210</sup>. La marche de *l'Esprit des lois*, qui a déconcerté les commentateurs par sa complexité, s'explique si l'on

---

<sup>210</sup> Cf. OUDIN, *Le spinozisme de Montesquieu, étude critique*, 1911, p. 147 : « Montesquieu ne s'est peut-être jamais plus trouvé d'accord avec Spinoza qu'en écrivant les phrases mêmes par lesquelles il entend montrer qu'il le combat. »

songe à la méthode analytique qui, par la seule progression des idées claires et distinctes, permet de passer de l'algèbre à la géométrie, puis à la physique <sup>211</sup>. Partant de la « loi en général », Montesquieu en déduit les rapports fondamentaux qui définissent la nature et le principe de chaque gouvernement, qui constituent l'essence de la république, de la monarchie, du despotisme. D'autre part, ces rapports ne seront pas les seuls : car les lois « doivent être relatives au physique du pays ; au climat, glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières ». (I, 3.)

Toutefois, les rapports énumérés dans ce désordre curieux demeurent subordonnés aux rapports fondamentaux dont ils diversifient les effets : « J'examinerai d'abord les rapports que les lois ont avec la nature et avec le principe de chaque gouvernement et, comme ce principe a sur les lois une suprême influence, je m'attacherai à le bien connaître ; et si je puis une fois l'établir, on en verra couler les lois comme de leur source. Je passerai ensuite aux autres rapports qui semblent être plus particuliers. » (*Ibid.*)

La satisfaction de Montesquieu sera donc complète, comme l'atteste la *Préface* de *l'Esprit des lois* : « J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, les hommes n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale. »

**233.** Le sentiment de l'auteur serait assurément partagé par le lecteur si, en effet, l'analogie du langage correspondait à une analogie de pensée, s'il y avait dans la sociologie de Montesquieu comme il y a eu dans la mécanique de Descartes un effort de raison véritable, pour dominer et pour ramener à l'unité les ma-

<sup>211</sup> Cf. LANSON, *L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, pp. 542 et suiv.

tériaux fournis par la nature. Autrement la façade cartésienne risque de ne servir qu'à dissimuler l'ordonnance réelle de l'édifice, qu'à masquer l'embarras et le désarroi de l'architecte.

Or, que l'on se reporte à cette admirable formule où les règles idéales de la justice sont assimilées aux vérités éternelles de la géométrie, les unes et les autres étant indépendantes de leur réalisation effective dans l'espace ou dans le temps, on s'apercevra que le paragraphe qui renferme cette formule suit immédiatement celui où Montesquieu invoque la loi de la conservation du mouvement comme type des lois par lesquelles Dieu se manifeste dans le gouvernement des créatures. Montesquieu espère nous faire comprendre ainsi que si « les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites.... ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites ». (I, 1.)

Mais est-il permis de préciser les conséquences de ces deux comparaisons, sans qu'elles apparaissent contradictoires ? Selon celle-ci, la nature est soumise à la raison, en tant qu'elle est l'objet d'une mécanique sociale qui envisage tous les systèmes de législation, les bons et les mauvais, comme résultant avec une égale nécessité de causes telles que les caractères du climat, la grandeur du territoire, les ressources du sol, les facilités du commerce, etc., toutes choses données dans la réalité sans rapport à l'ordre des valeurs morales. Selon celle-là, au contraire, nature et raison s'uniraient dans une géométrie morale qui, indifférente aux contingences de l'histoire, aux prétendues leçons de l'expérience, affirme une justice sœur de la vérité, fondée tout entière sur les relations intelligibles de l'égalité et de la réciprocité. S'il y a une doctrine chez Montesquieu, il faudra donc qu'elle s'interprète par référence à l'un ou à l'autre de ces modèles d'explication. Par contre, il n'y aura pas de doctrine, au cas où Montesquieu se donnerait licence pour utiliser tantôt l'un, tantôt l'autre, comme si une discipline orientée vers la loi de ce qui est, vers le νόμιμον, pouvait se confondre avec une discipline orientée vers la loi de ce qui doit être, vers le δίκαιον.

Question décisive, mais à laquelle *l'Esprit des lois* ne fournit pas de réponse décisive. Les formules, en dépit de leur apparence lapidaire, sont loin de rendre le son pur que l'on espérait. Montesquieu ne nous permet pas de nous attacher à l'idée d'une justice universelle et nécessaire qui soutiendrait l'édifice d'une déduction rationnelle : les hommes « ne suivent... pas cons-



tamment leurs lois primitives ; et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours ». (I, 1.) Ce qui atteste sans doute l'imperfection de créatures sujettes à l'erreur et à la passion ; ce qui, du moins, est une preuve de leur liberté : « Il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. » (I, 1.) Et de Montesquieu, qui a tant aimé la liberté, on attend qu'il sache voir là une supériorité de la vie sociale sur le règne de l'animalité. Point du tout ; il écrit, dans le même paragraphe de ce premier chapitre : « Il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. »

Ainsi la « nature des choses », qu'elle signifie la nature idéale des essences géométriques ou la nature physique des éléments mécaniques, ne saurait fournir d'elle-même une notion qui s'adapte à la conduite des hommes en société. De fait, dès qu'il commence à prendre contact avec la réalité politique, Montesquieu se débarrasse du langage cartésien, et parle en pur aristotélicien : « Il y a trois espèces de gouvernements : le *Républicain*, le *Monarchique* et le *Despotique*. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions ou plutôt trois faits : l'un, que le gouvernement *républicain* est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance ; le *monarchique*, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies : au lieu que, dans le *despotique*, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. Voilà ce que j'appelle la nature de chaque gouvernement. Il faut voir quelles sont les lois qui suivent directement de cette nature, et qui, par conséquent, sont les premières lois fondamentales. » (II, 1.)

La nature d'un gouvernement, sa cause formelle, c'est « ce qui le fait être tel » (III, 1) ; mais à cette notion statique de structure, Montesquieu ajoute une cause motrice, qui est d'ordre psychologique et moral, une passion dominante : c'est le *principe* d'un gouvernement, « ce qui le fait agir ». Le principe dérive de la nature : « Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintiennent ou se soutiennent. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais, dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui

est la *vertu*. » (III, 3.) Quant au gouvernement monarchique, « s'il manque d'un ressort, il en a un autre : l'*honneur*, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition... » (III, 6.) Enfin, « comme il faut de la *vertu* dans une république et dans une monarchie de l'*honneur*, il faut de la  *Crainte* dans un gouvernement despotique ; pour la vertu, elle n'y est point nécessaire, et l'honneur y serait dangereux. (III, 9.)

La dualité de la *nature* et du *principe* soulève inévitablement la question de leur rapport. S'agit-il d'une dérivation physique, telle que la seule constitution d'une forme de gouvernement implique la réalisation de son principe ? Ou n'est-ce qu'une nécessité morale, l'expression d'un idéal propre à cette forme ? La même ambiguïté qui s'accusait si nettement et si fâcheusement dans la notion primordiale de la loi, risque de reparaître dans la détermination des types de gouvernement. Sans doute, la fonction morale *devrait être* adaptée à l'organisme social pour assurer la perfection biologique, l'*optimum* vital, de l'institution politique ; mais justement tout ce que Montesquieu peut en dire, c'est que cela devrait être : « Tels sont les principes des trois gouvernements : ce qui ne signifie pas que, dans une certaine république, on soit vertueux, mais qu'on devrait l'être. Cela ne prouve pas non plus que, dans une certaine monarchie, on ait de l'honneur, et que dans un État despotique particulier, on ait de la crainte ; mais qu'il faudrait en avoir ; sans quoi le gouvernement sera imparfait. » (III, 11.)

Sans doute appartient-il au législateur de prendre conscience de la perfection spécifique, qui est inhérente à chaque type de gouvernement, afin de maintenir, ou de rappeler, le ressort qui lui convient ; tel est le rôle de l'art politique auquel Montesquieu a consacré son ouvrage. Mais ce qui est le fondement de cet art, c'est que l'intervention du législateur est d'une portée restreinte et d'un caractère conditionnel. Avant qu'elle se produise, des causes d'ordre *extra-humain* sont entrées en jeu, ont manifesté leur action d'une façon catégorique, qui prescrivent des limites infranchissables à l'efficacité du vouloir réfléchi. Les lois « doivent être relatives au physique du pays, au climat, glacé, brûlant ou tempéré, à la qualité du territoire ». (I, 3.) « On demanda à Solon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleures : *Je leur ai donné*, répondit-il, *les meilleures de celles*

*qu'ils pouvaient souffrir.* » Et Montesquieu conclut : « Belle parole, qui devrait être entendue de tous les législateurs <sup>212</sup>. »

**234.** A la condition de ne pas se laisser arrêter par le dessin illusoire d'un système qui aussi bien crève de toutes parts, on peut dire de *l'Esprit des lois* qu'il est le chef-d'œuvre de la sociologie pure. Comme l'indique le titre de la première édition <sup>213</sup>, l'auteur y fait appel à tous les modes d'explication, à toutes les formes de causalité qui permettent de débrouiller la matière : « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. » (XIX, 4.)

Entre « ces choses » hétérogènes, aucune hiérarchie préétablie : la résultante dépend de la quantité d'action qui appartient à chacune des composantes, quel qu'en soit le caractère intrinsèque. Les croyances religieuses sont affaire de climat <sup>214</sup>. « Approchez des pays du Midi, vous croirez vous éloigner de la morale même. » (XIV, 2.) Et, comme il entraîne la dégradation de l'esclavage, le climat fait la vocation de la liberté, par exemple pour le Danemark : « Qu'un... royaume du Nord ait perdu ses lois, on peut s'en fier au climat ; il ne les a pas perdues d'une façon irrévocable. » (XVII, 3.) Mais cela n'exclut nullement que les conditions physiques de la vie en commun puissent être, à leur tour, sous la dépendance des causes morales. « Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de

---

<sup>212</sup> XIX, 21. Cf. *Lettres persanes*, LXXX, édit. citée, I, 157. « J'ai souvent recherché quel était le gouvernement le plus conforme à la raison. Il m'a semblé que le plus parfait est celui qui va à son but à moins de frais, de sorte que celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination est le plus parfait. ».

<sup>213</sup> De *l'esprit des lois* ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc. à quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les lois romaines touchant les successions, sur les lois françaises et sur les lois féodales.

<sup>214</sup> La défense de manger du porc chez les Arabes est liée au climat (XXIV, 25). De même « l'opinion de la métempsychose est faite pour le climat des Indes... Les bœufs ne s'y multiplient que médiocrement..., une loi de religion qui les conserve est donc très convenable à la police du pays (XXIV, 24) ».

leur liberté <sup>215</sup>. » Et Montesquieu ne pouvait accuser plus fortement le sentiment qu'il avait de cette réciprocité d'actions et de réactions qu'en donnant à deux chapitres consécutifs de son ouvrage (XXIV, 15 et 16) ces titres antithétiques : *Comment les lois civiles corrigent quelquefois les fausses religions. — Comment les lois de la religion corrigent les inconvénients de la constitution politique.*

Ainsi définie dans une attitude objective et rationnelle qui la met à l'abri de toute synthèse exclusive et prématurée, la sociologie est la clé de l'histoire. Et c'est ce dont les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* apportaient déjà la preuve, témoin la page admirable où Montesquieu en a condensé la philosophie : « Voici, en un mot, l'histoire des Romains : ils vainquirent tous les peuples par leurs maximes ; mais, lorsqu'ils y furent parvenus, leur république ne put subsister ; il fallut changer de gouvernement, et des maximes contraires aux premières, employées dans ce gouvernement nouveau, firent tomber leur grandeur. Ce n'est pas la fortune qui domine le monde ; on peut le demander aux Romains, qui eurent une suite continuelle de prospérités quand ils se gouvernèrent sur un certain plan, et une suite non interrompue de revers lorsqu'ils se conduisirent sur un autre. Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent, ou la précipitent ; tous les accidents sont soumis à ces causes ; et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille. En un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers. » (XVIII.)

---

<sup>215</sup> XVIII, 3, Barckhausen a publié les réponses et explications données à la Faculté de Théologie sur 17 propositions qu'elle avait censurées : « *L'empire du climat est le premier de tous les empires. Il y a des climats où la physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. Il semble que l'auteur de L'esprit des lois devrait être le dernier à être accusé d'ignorer la puissance des causes morales et, par conséquent, de la morale même... Et l'on peut dire que le livre de L'esprit des lois forme un triomphe perpétuel de la morale sur le climat, ou plutôt, en général, sur les causes physiques.* » Apud MONTESQUIEU, *L'esprit des lois et les Archives de la Brède*, Bordeaux, 1904, p. 94.

235. L'aspect sous lequel nous venons de présenter l'œuvre de Montesquieu, et dont on voit qu'il a eu entière conscience, est sans doute celui qui aujourd'hui semble le plus durable et le plus actuel, celui qui explique le mieux les vicissitudes ultérieures des recherches sociologiques. Ce n'est pas le seul, et surtout ce n'est pas celui auquel devaient s'intéresser le plus les premiers lecteurs de Montesquieu, préoccupés de remédier à la décadence du régime monarchique. Ce qu'ils demandent à *l'Esprit des lois*, c'est une philosophie de la politique, c'est une orientation de l'activité réformatrice. S'il fallait en croire l'auteur lui-même, leur attente aurait été trompée : « Toute l'Europe a lu mon livre, et tout le monde est convenu qu'on ne pouvait découvrir si j'étais plus porté pour le gouvernement républicain ou pour le gouvernement monarchique <sup>216</sup>. » Mais la terminologie de Montesquieu suffit à témoigner contre lui. Les causes par lesquelles il explique la vie des peuples se trouvent, en réalité, qualifiées par leur dénomination même : « A mesure que dans chaque nation une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages <sup>217</sup> ; les manières gouvernent les Chinois ; les lois tyrannisent le Japon ; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone ; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome <sup>218</sup>. »

Sans doute convient-il que l'effort du législateur se maintienne à l'intérieur des sphères que décrivent les principes spécifiques des gouvernements. La discrimination du bien et du mal est fonction de ces principes. Par exemple, « c'est une maxime fondamentale, qu'autant que les distributions faites au peuple ont de pernicious effets dans la démocratie, autant en ont-elles de bons dans le gouvernement aristocratique. Les premières font perdre l'esprit des citoyens, les autres y ramènent ». (V, 8.) Mais toutes les précautions de méthode ou de style n'empêchent pas que les sphères différentes se disposent les unes par rapport aux autres, selon la perspective morale des ressorts qui leur sont as-

<sup>216</sup> BARCKHAUSEN, *op. cit.*, p. 102.

<sup>217</sup> De la comparaison entre la législation de la Chine et la législation du Siam, Montesquieu tire cette conclusion : « Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner... *Les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y sont opposés* » (XIV, 5).

<sup>218</sup> XIX, 4. Cf. 1, 2 : « L'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages : tout les fait trembler, tout les fait fuir. »

signés. C'est quelque chose que d'avoir écrit, sous Louis XV : « Les fleuves courent se mêler dans la mer : les monarchies vont se perdre dans le despotisme. » (VIII, 17.) C'est quelque chose aussi d'avoir dit en traitant du principe de la monarchie : « Il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'État ; mais cet honneur faux est aussi utile au public que le vrai serait aux particuliers qui pourraient l'avoir <sup>219</sup>. » Et lorsque Montesquieu remarque, dans son chapitre sur la constitution de l'Angleterre : « Je ne prétends point par là ravalier les autres gouvernements » (XI, 6), la remarque souligne plutôt qu'elle ne restreint la portée de l'éloge.

Dans la considération même des institutions républicaines, il n'est pas sans indiquer un progrès de l'aristocratie vers la démocratie : « Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite ; et elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie. La plus imparfaite de toutes est celle où la partie du peuple qui obéit est dans l'esclavage civil de celle qui commande, comme l'aristocratie de Pologne, où les paysans sont esclaves de la noblesse. » (II, 3.)

Progrès politique, et qui est plus que politique, s'il est vrai que « la vertu politique est un renoncement à soi-même », s'il est vrai que « l'amour des lois et de la patrie... demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence. Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde : pour le conserver, il faut l'aimer. On n'a jamais ouï dire que les rois n'aimassent pas la monarchie, et que les despotes haïssent le despotisme ». (IV, 5.)

**236.** En définitive, pour saisir l'action sociale de l'*Esprit des lois*, comme pour en dégager la portée spéculative, il suffit de le lire, non pas de *haut en bas*, selon l'ordre d'une déduction pré-

---

<sup>219</sup> III, 7. Cf. IV, 2. *De l'éducation dans les monarchies.* « L'honneur a donc ses règles suprêmes et l'éducation est obligée de s'y conformer. » Sur quoi Montesquieu ajoute en note : « On dit ici ce qui est, et non pas ce qui doit être. L'honneur est un préjugé que la religion travaille tantôt à détruire, tantôt à régler. »

tendue qui ne se rapporte qu'au procédé de l'exposition, mais de *bas en haut*, selon l'ordre où l'ouvrage a été pensé, a été senti. « Je ne sais (écrivait Montesquieu dans le chapitre où il s'efforce de démontrer *l'inutilité de l'esclavage parmi nous*, XV, 8), si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. » Le XVIII<sup>e</sup> siècle a su lire avec le cœur cet ouvrage où les émules de l'auteur, et quelques-uns même de ses amis, avaient vu surtout une affectation de bel esprit ; il y a retrouvé son propre principe, la confiance généreuse dans l'identité foncière de la nature humaine et de la raison. N'est-ce pas à la lumière de leur unité que déjà Montesquieu avait expliqué l'histoire de l'Empire byzantin ? « La source la plus empoisonnée de tous les malheurs des Grecs, c'est qu'ils ne connurent jamais la nature ni les bornes de la puissance ecclésiastique et de la séculière : ce qui fit que l'on tomba de part et d'autre dans des égarements continuels. Cette grande distinction, qui est la base sur laquelle repose la tranquillité des peuples est fondée non seulement sur la religion, mais encore sur la raison et sur la nature, qui veulent que des choses réellement séparées, et qui ne peuvent subsister que séparées, ne soient jamais, confondues. » (*Considérations*, XXII.)

La même association se rencontre dans *l'Esprit des lois* : « Il est contre la raison et contre la nature que les femmes soient maîtresses dans la maison, comme cela était établi chez les Égyptiens ; mais il ne l'est pas qu'elles gouvernent un empire. Dans le premier cas, l'état de faiblesse où elles sont ne leur permet pas la prééminence ; dans le second, leur faiblesse même leur donne plus de douceur et de modération ; ce qui peut faire un bon gouvernement plutôt que les vertus dures et féroces. » (*Esprit des lois*, VII, 17.) Plus les hommes useront de leur raison, plus ils retrouveront la nature, qui elle-même les pousse vers la raison : « Il y a dans l'Europe une espèce de balancement entre les nations du midi et celles du nord... L'équilibre se maintient par la paresse qu'elle [*la nature*] a donnée aux nations du midi et par l'industrie et l'activité qu'elle a données à celles du nord. (XXI, 3.) « Le Goth Jornandès a appelé le nord de l'Europe la fabrique du genre humain ; je l'appellerai plutôt la fabrique des instruments qui brisent les fers forgés au midi. C'est là que se forment ces nations vaillantes qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves, et apprendre aux hommes que, la nature les ayant fait égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur. » (XVII, 5.)

L'inspiration profonde du livre éclate enfin dans le chapitre qui concerne les Stoïciens (XXIV, 10) : « Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle : d'autant moins à charge que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes ; qu'heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur... Si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain... Elle seule savait faire les citoyens ; elle seule faisait les grands hommes ; elle seule faisait les grands empereurs. » On comprend alors comment un ouvrage qui, selon les expressions d'Albert So-rel<sup>220</sup>, n'offre « point de chronologie ni de perspective », où « tout est placé sur le même plan », a contribué directement à la constitution d'une philosophie de l'histoire, qui sera une sociologie du progrès.

[\*Table des matières\*](#)

## SECTION II

### CONDORCET

**237.** Entre Montesquieu et Condorcet, il y a presque un demi-siècle de recherches ininterrompues sur les problèmes de l'histoire et de la politique ; il y a l'immense matière mise en œuvre dans ce magistral *Essai sur les mœurs*, qui attend encore, comme le remarquait M. René Hubert, qu'on lui rende la pleine justice qu'il mérite<sup>221</sup>, ou dispersée à travers l'*Encyclopédie*.

Nous nous arrêterons seulement aux deux témoignages qui sont essentiels pour l'objet de notre étude : celui de d'Alembert et celui de Turgot.

D'Alembert, d'une part, va prendre possession de Montesquieu au nom des philosophes : l'innocent artifice d'une « prudence louable » explique le désordre apparent de l'œuvre. Mais, en réalité, « pour lui, l'homme de tous les pays et de toutes les

<sup>220</sup> *Montesquieu*, 1889, p. 87.

<sup>221</sup> *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, 1923, p. 355.



nations, il s'occupe moins... des lois qu'on a faites que de celles qu'on a dû faire, des lois d'un peuple particulier que de celles de tous les peuples. Ce qui est à la portée de tout le monde dans *l'Esprit des lois*, ce qui doit rendre l'auteur cher à toutes les nations, ce qui servirait même à couvrir des fautes plus grandes que les siennes, c'est l'esprit de citoyen qui l'a dicté. L'amour du bien public, le désir de voir les hommes heureux, s'y montrent de toutes parts ; et n'eût-il que ce mérite si rare et si précieux, il serait digne par cet endroit seul d'être la lecture des peuples et des rois ». (*Œuvres*, t. III, 1821, pp. 450-452.)

Turgot, d'autre part, et trois ans seulement après la publication de *l'Esprit des lois*, dégageait en traits lumineux la perspective d'histoire et de philosophie qui était liée à l'avènement des sciences rationnelles, et d'où naissait, se substituant au demi-scepticisme de Fontenelle et de Voltaire, la confiance d'élever l'humanité, dans le domaine pratique, au même niveau de sagesse qu'elle avait atteint sur le terrain de la spéculation. Vers 1751, le positivisme est défini par ce jeune homme de 25 ans avec une précision que Comte ne dépassera pas : « Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous ; car à quoi auraient-ils ressemblé ?... Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme *essences* et *facultés*, expressions qui cependant n'expliquaient rien... Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses, que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier. » (*Œuvres*, édit. Schelle, t. I, 1913, p. 315.)

**238.** Avec Condorcet, dont la personne et la pensée sont intimement liées à la personne et à la pensée de Turgot, le XVIII<sup>e</sup> siècle français, avant de finir dans la double horreur des guerres civiles et des conflits européens, prend conscience de son rêve humanitaire, appliqué à tous les êtres, dans tous les domaines où notre espèce se manifeste. Mais, si loin pourtant qu'il ait été poussé, l'optimisme de Condorcet n'a pas voulu être un acte de

foi ; l'espérance s'y appuie sur l'objectivité du savoir scientifique : « La physique, se délivrant peu à peu des explications vagues introduites par Descartes, comme elle s'était débarrassée des absurdités scolastiques, n'est plus que l'art d'interroger la nature par des expériences pour chercher à en déduire ensuite, par le calcul, des faits plus généraux<sup>222</sup>. » Ce progrès, dont le caractère décisif se manifeste par opposition à la métaphysique cartésienne aussi bien qu'au théologisme médiéval, Condorcet le fait remonter à Newton : « L'homme a connu, enfin, pour la première fois, une des lois physiques de l'univers, et elle est unique encore jusqu'ici, comme la gloire de celui qui l'a révélée... Mais Newton fit plus, peut-être, pour les progrès de l'esprit humain, que de découvrir cette loi générale de la nature ; il apprit aux hommes à n'admettre, dans la physique, que des théories précises et calculées, qui rendissent raison non seulement de l'existence d'un phénomène, mais de sa quantité, de son étendue. Cependant, on l'accusa de renouveler les qualités occultes des anciens, parce qu'il s'était borné à renfermer la cause générale des phénomènes célestes dans un fait simple, dont l'observation prouvait l'incontestable réalité. Et cette accusation même prouve combien les méthodes des sciences avaient encore besoin d'être éclairées par la philosophie. » (*Ibid.*, pp. 283-284.)

Or, dans l'assurance avec laquelle la physique a poursuivi le cours de ses découvertes, se trouve impliquée l'extension des mêmes méthodes aux affaires humaines. D'une part, affirme Condorcet : « (Toutes les erreurs, en politique, en morale, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs physiques. » (*Ibid.*, p. 309.) D'autre part, « cette marche des sciences physiques, que les passions et l'intérêt ne viennent pas troubler, où l'on ne croit pas que la naissance, la profession, les places, donnent le droit de juger ce qu'on n'est pas en état d'entendre ; cette marche plus sûre ne pouvait être observée sans que les hommes éclairés cherchassent dans les autres sciences à s'en rapprocher sans cesse ; elle leur offrait à chaque pas le modèle qu'ils devaient suivre, d'après lequel ils pouvaient juger de leurs propres efforts, reconnaître les fausses routes où ils auraient pu s'engager, se préserver du pyrrhonisme comme de la crédulité, et d'une aveugle défiance, d'une soumission trop entière même à l'autorité des lumières et de la renom-

---

<sup>222</sup> Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1795, p. 286.

mée. Sans doute l'analyse métaphysique conduisait au même résultat, mais elle n'eût donné que des préceptes abstraits, et ici les mêmes principes abstraits mis en action étaient éclairés par l'exemple, fortifiés par le succès ». (*Ibid.*, p. 310.)

La diffusion de la pensée scientifique permet de prévoir que, suivant une expression qui fera fortune dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la marche de la civilisation ne « sera jamais rétrograde ». (*Ibid.*, p. 4, cf. p. 257.) Ce qui ne veut nullement dire que Condorcet ait fermé les yeux sur les causes de retard qui sont inhérentes à la nature même des sciences morales et politiques. Déjà, dans un passage célèbre de son *Discours de réception à l'Académie française*, il disait : « Ces sciences, presque créées de nos jours, dont l'objet est l'homme même, dont le but direct est le bonheur de l'homme, n'auront pas une marche moins sûre que celle des sciences physiques ; et cette idée si douce que nos neveux nous surpasseront en sagesse, n'est plus une illusion. En méditant sur la nature des sciences morales, on ne peut, en effet, s'empêcher de voir qu'appuyées comme les sciences physiques sur l'observation des faits, elles doivent suivre la même méthode, acquérir une langue également exacte et précise, atteindre au même degré de certitude. Tout serait égal entre elles, pour un être qui, étranger à notre espèce, étudierait la société humaine comme nous étudions celle des castors ou des abeilles. Mais ici, l'observateur fait partie lui-même de la société qu'il observe, et la vérité ne peut avoir que des juges ou prévenus ou séduits. La marche des sciences morales sera donc plus lente que celle des sciences physiques : et nous ne serons pas étonnés si les principes sur lesquels elles sont établies ont besoin de forcer pour ainsi dire, les esprits à les recevoir, tandis qu'en physique ils courent au-devant des vérités, et souvent même des erreurs, nouvelles <sup>223</sup>. »

Le coefficient d'inertie augmente nécessairement, quand on passe des sphères intellectuelles où s'élaborent les connaissances positives aux couches moyennes de l'opinion publique : « Si dans les sciences morales et politiques il existe à chaque instant une grande distance entre le point où les philosophes ont porté les lumières et le terme moyen où sont parvenus les hommes qui cultivent leur esprit, et dont la doctrine commune forme cette espèce de croyance généralement adoptée qu'on nomme opi-

<sup>223</sup> *Œuvres*, éd. CONDORCET-O'CONNOR et ARAGO, t. I, 1847, p. 392.

nion, ceux qui dirigent les affaires publiques, qui influent immédiatement sur le sort du peuple, sont bien loin de s'élever au niveau de cette opinion ; ils la suivent, mais sans l'atteindre, bien loin de la devancer, et se trouvent constamment au-dessous d'elle, et de beaucoup d'années, et de beaucoup de vérités<sup>224</sup>. » Mais ce contraste même pourra créer un état de tension capable de précipiter les événements. Et, de fait, écrira Condorcet, si une révolution devait éclater en Europe, « plus entière » qu'en Amérique, elle devait commencer par la France, parce que c'était le pays « où les philosophes avaient le plus de véritables lumières, et le gouvernement une ignorance plus insolente et plus profonde ». (*Ibid.*, p. 275.)

**239.** Le secret des « véritables lumières », le XVIII<sup>e</sup> siècle l'a trouvé dans les applications du calcul au domaine des sciences politiques et morales : « Maintenant, l'étendue de ces applications permet de les regarder comme formant une science à part, et je vais essayer d'en tracer le tableau. Comme toutes ces applications sont immédiatement relatives aux intérêts sociaux ou à l'analyse des opérations de l'esprit humain et que, dans ce dernier cas, elles n'ont encore pour objet que l'homme perfectionné par la société, j'ai cru que le nom de *Mathématique sociale* était celui qui convenait le mieux à cette science<sup>225</sup>. »

Rompant avec les timidités de d'Alembert, et suivant l'exemple donné par Jacques Bernoulli dans son *Ars conjectandi*<sup>226</sup>, Condorcet se fie au calcul des probabilités pour guider la philosophie à travers la complexité des choses sociales. Il se trouve, en effet, que l'instrument va réagir, en quelque sorte de lui-même, sur l'objet de la science, le moyen sur la fin. Du fait qu'il ne peut s'appliquer qu'à la condition d'envisager un nombre considérable d'individus, il élargit l'horizon du savant. Ainsi les méthodes qu'un « disciple de Descartes, l'illustre et malheureux

<sup>224</sup> *Esquisse*, p. 239.

<sup>225</sup> Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales, 1795, édit. citée, I, 540.

<sup>226</sup> « Cette matière que Pascal et Huygens n'avaient fait qu'« effleurer »..., M. Bernoulli l'embrassait dans une plus grande étendue, et l'approfondissait beaucoup davantage. Il la portait même jusqu'aux choses morales et politiques, et c'est cela que l'ouvrage doit avoir de plus neuf et de plus surprenant. » FONTENELLE, *Éloge de Jacques Bernoulli*.

Jean de Witt » <sup>227</sup> a introduites dans la pratique, permettent de faire fond sur la compensation qui s'établit à une date déterminée entre les morts et les survivants d'une même génération, et « opposant le hasard à lui-même », de supprimer ce qui, dans l'état actuel des choses, apparaît comme « une cause nécessaire d'inégalité, de dépendance et même de misère, qui menace sans cesse la classe la plus nombreuse et la plus active de nos sociétés... C'est (poursuit Condorcet) à l'application du calcul aux probabilités de la vie, aux placements d'argent, que l'on doit l'idée de ces moyens, déjà employés avec succès, sans jamais l'avoir été cependant avec cette étendue, avec cette variété de formes qui les rendraient vraiment utiles, non pas seulement à quelques individus, mais à la masse entière de la société ». (*Ibid.*, p. 343.)

Le développement de la mathématique sociale entraîne une sorte de révolution dans la manière de considérer l'humanité : « Jusqu'ici, l'histoire politique, comme celle de la philosophie et des sciences, n'a été que l'histoire de quelques hommes ; ce qui forme véritablement l'espèce humaine, la masse des familles qui subsistent presque en entier de leur travail, a été oublié ; et même dans la classe de ceux qui, livrés à des professions publiques, agissent, non pour eux-mêmes, mais pour la société, dont l'occupation est d'instruire, de gouverner, de défendre, de soulager les autres hommes, les chefs seuls ont fixé les regards des historiens. Pour l'histoire des individus, il suffit de recueillir les faits, mais celle d'une masse d'hommes ne peut s'appuyer que sur des observations ; et pour les choisir, pour en saisir les traits essentiels, il faut déjà des lumières, et presque autant de philosophie que pour les bien employer... C'est à cette partie de l'histoire de l'espèce humaine, la plus obscure, la plus négligée, et pour laquelle les monuments nous offrent si peu de matériaux, qu'on doit surtout s'attacher dans ce tableau ; et, soit qu'on y rende compte d'une découverte, d'une théorie importante, d'un nouveau système de lois, d'une révolution politique, on s'occupera de déterminer quels effets ont dû en résulter pour la portion la plus nombreuse de chaque société ; car c'est là le véritable objet, de la philosophie, puisque tous les effets intermédiaires de ces mêmes causes ne peuvent être regardés que comme des moyens d'agir enfin sur cette portion qui constitue vraiment la masse du genre humain. » (*Ibid.*, p. 322.)

---

<sup>227</sup> *Esquisse*, p. 248.

**240.** L'histoire proprement philosophique, c'est l'histoire des sociétés <sup>228</sup>. Elle a pour objet l'espèce humaine, dont il s'agit de déterminer la nature, comme on fait pour toute autre espèce : « La perfectibilité ou la dégénération organique des races dans les végétaux, dans les animaux, peut être regardée comme une des lois générales de la nature. Cette loi s'étend à l'espèce humaine » (*Ibid.*, p. 379), où la perfectibilité paraît indéfinie, dans le sens le plus strictement scientifique. Condorcet suivra donc le progrès de l'espèce, à partir de ses racines biologiques jusqu'à son épanouissement moral, c'est-à-dire jusqu'au sentiment de l'humanité, qui est « celui d'une compassion tendre, active, pour tous les maux qui affligent l'espèce humaine, d'une horreur pour tout ce qui, dans les institutions publiques, dans les actes du gouvernement, dans les actions privées, ajoutait des douleurs nouvelles aux douleurs inévitables de la nature ». (*Ibid.*, p. 265.) Et de ce point de vue, il fera grief à l'*Esprit des lois* de ne pas contenir ce que d'Alembert croyait y avoir trouvé, la norme universelle de la législation humaine. « Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vraie pour tous <sup>229</sup>. »

Il y a sans doute un paradoxe dans cette conception sociologique : le mouvement général de l'histoire y apparaît comme la révélation d'une nature, qui, pourtant, prise en soi, est indépendante de la contingence historique. Mais le paradoxe est facile à résoudre, si l'on considère que le progrès des institutions consiste précisément à détruire ce qu'un régime artificiel avait introduit de désordres et de dissentiments, d'inégalités et de souffrances. « Il est aisé de prouver que les fortunes tendent naturellement à l'égalité, et que leur excessive disproportion, ou ne peut exister,

---

<sup>228</sup> Cf. *Esquisse*, p. 18 : « Si l'observation des individus de l'espèce humaine est utile au métaphysicien, au moraliste, pourquoi celle des sociétés le leur serait-elle moins ? Pourquoi ne le serait-elle pas au philosophe politique ? S'il est utile d'observer les diverses sociétés qui existent en même temps, d'en étudier les rapports, pourquoi ne le serait-il pas de les observer aussi dans la succession des temps ? En supposant même que ces observations puissent être négligées dans la recherche des vérités spéculatives, doivent-elles l'être lorsqu'il s'agit d'appliquer ces vérités à la pratique et de déduire de la science l'art qui en doit être le résultat utile ? ».

<sup>229</sup> Observations sur le XXX<sup>e</sup> livre, chap. XVIII, de l'*Esprit des lois*, apud *Œuvres*, édit. citée, I, 378. Cf. Léon CAHEN, *Condorcet et la Révolution française*, 1904, p. 25.

ou doit promptement cesser, si les lois civiles n'établissent pas des moyens factices de les perpétuer et de les réunir<sup>230</sup>. » Avec Voltaire et avec Turgot Condorcet réclame la liberté du commerce et de l'industrie, contre une « administration publique » qui travaille à l'encontre du bien général et pour le seul profit d'un petit nombre de privilégiés. La réforme de l'État rendra aux organes de la vie nationale leur destination de progrès : « Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suite du progrès de ces sciences (*les sciences morales et politiques*), n'a-t-il point pour effet de rapprocher, d'identifier l'intérêt commun de chaque homme avec l'intérêt commun de tous » ? (*Ibid.*, p. 365.)

Et lorsque, par delà les limites de la patrie, Condorcet entrevoit l'ère de la fraternité universelle, il insiste encore sur la nécessité d'incarner l'idée dans un organisme constitué : « Des institutions, mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle, qui ont occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes, accéléreront les progrès de cette fraternité des nations ; et les guerres entre les peuples, comme les assassinats, seront au nombre de ces atrocités extraordinaires qui humilient et révoltent la nature, qui impriment un long opprobre sur le pays, sur le siècle, dont les annales en ont été souillées. » (*Ibid.*, p. 369.)

**241.** Le mouvement, dont Condorcet a dessiné l'esquisse, aboutit, par delà les oscillations et les perturbations qu'il a lui-même pris soin de signaler, à l'affirmation d'une triple espérance sur l'état à venir de l'espèce humaine : *La destruction de l'inégalité entre les nations, les progrès de l'égalité dans un même peuple, enfin le perfectionnement réel de l'homme.* (*Ibid.*, p. 328.)

Doctrines individualistes sans doute, mais où l'individu est plutôt le bénéficiaire que l'artisan du progrès destiné à consacrer sa liberté. L'égal partage du bon sens serait le résultat du développement de la science impersonnelle, loin d'en être, comme chez Descartes, la condition initiale. « L'habitude de réfléchir sur sa propre conduite, d'interroger et d'écouter sur elle sa raison et sa

---

<sup>230</sup> *Esquisse*, p. 340. Cf. VOLTAIRE, *Des singularités de la nature*, XXVIII : « Celui qui voudrait calculer les malheurs attachés à l'administration vicieuse serait obligé de faire l'histoire du genre humain. »

conscience, et l'habitude des sentiments doux qui confondent notre bonheur avec celui des autres, ne sont-elles pas une suite nécessaire de l'étude et de la morale bien dirigée, d'une plus grande égalité dans les conditions du pacte social ?... Quelle est l'habitude vicieuse, l'usage contraire à la bonne foi, quel est même le crime, dont on ne puisse montrer l'origine, la cause première, dans la législation, dans les institutions, dans les préjugés du pays où l'on observe cet usage, cette habitude, où ce crime s'est commis ? » (*Ibid.*, p. 364.)

Il faut bien voir aussi que cet individualisme à base sociologique ne saurait s'astreindre au dogmatisme de la volonté générale : il repousse les contraintes que le système du *Contrat social* prétend exercer dans le domaine de la conscience. Et peut-être l'opposition sur ce point décisif entre Condorcet, l'héritier des encyclopédistes, et Rousseau, devenu leur ennemi acharné, contribue-t-elle à expliquer comment ceux qui avaient uni leurs efforts pour consommer la ruine de l'Ancien Régime, se sont combattus et se sont exterminés, le jour où il s'agit d'asseoir la vie de la nation sur des principes républicains. La raison, comprise et définie comme fonction d'émancipation intellectuelle, de savoir positif, de combinaison calculée, a été débordée et vaincue par la raison exaltée et exploitée comme faculté d'intuition immédiate, s'attribuant une origine divine où elle puisait le droit d'agir avec la brutalité aveugle de l'instinct.

C'est du fond d'une chambre où il se cache, sous la menace d'une mort presque inévitable, que Condorcet annonce l'avènement infaillible de la douceur, de l'harmonie, de la paix universelle. « Combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ses chaînes, soustraite à l'empire du hasard comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée et dont il est souvent la victime ? C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour le progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines ; c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile où le souvenir de ses persécuteurs ne peut



le poursuivre ; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent ; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a pu se créer et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances. » (P. 384.)

Et sans doute, dans cette page, la plus noble qui ait jamais été tracée de main humaine, Condorcet demande que l'on ne juge pas, d'après les événements propres à un peuple ou à une génération, une philosophie qui invoque en témoignage le progrès de la civilisation à travers les siècles. Cela n'empêche qu'en fait la Révolution devait inévitablement apparaître comme l'épreuve d'un jugement décisif pour une doctrine qui prend son appui dans l'expérience de l'histoire. Les secousses économiques, politiques, militaires, laissent peu de place à la réflexion désintéressée ; ce qui frappe alors les esprits, c'est le démenti tragique opposé par la marche des événements à la plus généreuse des espérances. L'optimisme de Condorcet est mis en échec, non pas du tout à cause de ce qu'il aurait pu redouter, par la résistance des hommes à suivre la voie de l'affranchissement, mais, au contraire, par la sauvagerie du mouvement qu'a suscité la promesse de la liberté. La philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle semble ainsi s'emporter elle-même pour ne plus laisser place qu'à sa propre contradiction. Après la Terreur, Barras, Bonaparte, Talleyrand, Fouché, qui ne sont assurément suspects d'aucune « idéologie », vont travailler à la « restauration » du pays en déformant les institutions nouvelles pour en tirer la perfection d'un despotisme militaire et policier, tandis qu'au dehors, sous l'influence de l'empirisme de Burke, et au contact du romantisme allemand, s'élabore la doctrine, dont la sociologie bonaldienne fournit l'expression systématique.

## CHAPITRE XVIII

**LA SOCIOLOGIE DE L'ORDRE**

## SECTION I

**DE BONALD**

**242.** Dans l'histoire des idées, on ne saurait concevoir à la sociologie du XVIII<sup>e</sup> siècle une réplique plus brusque et plus profonde que ces trois volumes publiés, en 1796, « sans lieu d'impression ni nom d'auteur »<sup>231</sup> : *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire, par Monsieur de B... gentilhomme français*. D'ailleurs, à peine le livre « sortait-il de la presse » que paraissait l'ouvrage posthume de Condorcet. Et de Bonald répond immédiatement par des *Observations* qui forment un *Supplément à la théorie du pouvoir*. Déjà, il y marque d'un trait incisif le grief que l'école de Saint-Simon et d'Auguste Comte fera valoir contre la mathématique sociale : « Cet ouvrage, réduit à sa plus simple expression, présente les raisonnements suivants. On a appliqué l'algèbre à la géométrie ; donc on l'appliquera à la politique<sup>232</sup>. »

Le spéculatif pour qui l'univers moral se réduit en équations comme l'univers physique, oublie les passions des hommes, qui, elles, ne se laissent pas oublier. C'est à l'événement de juger la théorie. De Bonald écrira dans le *Discours préliminaire* de la *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les*

---

<sup>231</sup> Cf. BALDENSPERGER. Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815), t. II, 1924, p. 140.

<sup>232</sup> *Œuvres*, t. XIV, 1843, p. 477.

*seules lumières de la Raison* : « *L'Esprit des lois* fut l'oracle des philosophes du grand monde, le *Contrat social* fut l'évangile des philosophes de collège ou de comptoir... C'était assez, c'était même trop de théories ; il était temps que l'Europe fît un cours pratique de gouvernement populaire, et la France, destinée à être un exemple pour les autres nations, quand elle renonce à en être le modèle, fut choisie pour cette terrible expérience<sup>233</sup>. »

*L'Esprit des lois* et le *Contrat social* ont mis en lumière l'importance de la législation pour la direction de la vie collective, la suprématie de la volonté générale sur les désirs incohérents des individus. De Bonald ne revient pas sur ce point capital : « Montesquieu et Rousseau s'accordent entre eux ; je m'accorde avec eux, parce que nous nous accordons tous avec la vérité<sup>234</sup>. »

Mais alors, si les principes de la science des sociétés ont été dégagés par la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, comment expliquer la catastrophe qui a ruiné le crédit de cette philosophie ? C'est que, cherchant dans l'institution législative le fondement de l'autorité politique, les philosophes n'ont pas aperçu ce qui est pourtant si simple à comprendre. L'autorité ne réussit à s'imposer effectivement qu'à la condition de se présenter, devant les hommes dont elle prétend conduire la destinée, comme supérieure à eux dans son essence et par son origine. Si la *volonté générale* est homogène aux volontés particulières et ne se distingue de celles-ci que de la façon dont une somme est différente de ses parties, si le pouvoir est remis dans les mains d'un homme par le libre consentement d'autres hommes, alors il est inévitable que la force et l'unité du gouvernement soient compromises par la diversité des opinions et par le conflit des désirs, que le problème était précisément de dominer et de surmonter, « La société n'est, pour les sages modernes, qu'un lien de convention que la volonté du peuple a formé, que la volonté du

<sup>233</sup> 3<sup>e</sup> édit., *Œuvres*, t. II, 1829, pp. 125-126 (nous désignerons cet ouvrage par *L. P.*). Cf. *Résumé sur la question du divorce*, 4<sup>e</sup> édit., 1839, *Œuvres*, t. V, p. 326 : « Après l'expérience de la Révolution qui a détruit des réputations de plus d'un genre, la France, qu'on me permette cette expression, a fait sa philosophie : sortie de ses classes, elle peut juger ses maîtres ; et elle doit, dans les matières politiques, consulter sa raison, éclairée aujourd'hui par les faits bien mieux qu'elle ne l'était par les livres. »

<sup>234</sup> *Théorie du pouvoir* (que nous désignerons par *Th. P.*), édit. citée, XIII, 127.

peuple peut dissoudre. » (*L. P.*, II, 30.) D'où le péril mortel de l'individualisme. D'où la nécessité, pour le conjurer, que la société soit décidément reconnue comme une réalité transcendante par rapport à l'individu. Or, l'intelligence de cette transcendance exige que dans l'organisation politique on substitue à l'*homo faber* le *Deus fabricator*.

**243.** Dès la *Théorie du pouvoir*, de Bonald a eu le sentiment de ce qui faisait la hardiesse et la nouveauté de sa doctrine, et par quoi devait se caractériser l'un des courants originaux de la pensée philosophique au XIX<sup>e</sup> siècle : l'implication réciproque de l'*apologétique religieuse* et du *réalisme social*. « Jusqu'à présent, on a considéré la religion... relativement à l'individu, à l'avenir on la considérera encore sous un point de vue plus étendu, et relativement à la société <sup>235</sup>. »

La religion de la société comporte deux thèses, que de Bonald exprime avec, une entière netteté. D'une part, « non seulement ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais c'est à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former par l'éducation sociale... L'homme n'existe que par la société, et la société ne le forme que pour elle. » (XIII, p. 3.) D'autre part, « je crois possible de démontrer que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps, ou l'étendue à la matière, et que, bien loin de pouvoir *constituer* la société, l'homme, par son intervention, ne peut qu'empêcher que la société ne se constitue, ou, pour parler plus exactement, ne peut que retarder le succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa constitution naturelle. » (*Ibid.*, *Préface*, p. 11.) Et ainsi s'établit, suivant la formule de la *Législation primitive*, l'accord de la religion et de l'État. « La religion est la raison de toute société, puisque hors d'elle on ne peut trouver la raison d'aucun pouvoir, ni d'aucun devoir. La religion est donc la constitution fondamentale de tout état de société <sup>236</sup>. »

Une telle affirmation à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avait le même aspect de paradoxe qu'au temps de Rousseau la bonté de

<sup>235</sup> *Th. P.*, I, 1. *Œuvres*, XIII, 27. Cf. XIV, 9 : « D'autres ont défendu la religion de l'homme ; je défends la religion de la société. »

<sup>236</sup> II, XIX, 1, 1829. *Œuvres*, t. III, p. 132.

l'homme primitif. Comment concevoir, si la religion est la condition même de l'état social, qu'une société en soit arrivée à se renverser contre elle-même, qu'elle ait tenté de se constituer hors de sa base ? La philosophie théologique de la société réclamera donc une philosophie théologique de l'histoire, et celle-ci d'ailleurs répondra immédiatement à l'appel : « Leibnitz, après avoir annoncé, au commencement du siècle dernier, la révolution qui en menaçait la fin, dit : *Tout à la fin doit tourner pour le mieux*. Pensée profondément vraie, parce que le bien est la fin des êtres. Voltaire a ridiculisé cet optimisme qu'il n'a pas compris, parce qu'il a appliqué à l'homme ce qu'il ne faut entendre que de la société. Cette doctrine se trouve tout entière dans ces paroles de l'Évangile : *Il est nécessaire que le scandale arrive* ; ce qui veut dire que les révolutions, qui sont les grands scandales de la société, ramènent au bien, car il n'y a que le bien de nécessaire<sup>237</sup>. »

L'interprétation providentialiste des événements contemporains, si éloquemment développée dans les *Considérations sur la France*, que Joseph de Maistre fit paraître à la fin de 1796, prend chez de Bonald la forme d'une démonstration, qu'il mène avec une sorte de cynisme logique. Le procédé consiste à s'approprier le vocabulaire des philosophes qu'il prétend réfuter, mais en détournant les mots de leur sens originel, en leur conférant une signification toute contraire. L'idée d'une constitution naturelle des peuples repose, dans la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur la notion d'une justice idéale, qui implique la mise en pratique des principes de liberté et d'égalité, tandis que les privilèges et les abus de l'ancien régime attestent la survivance des préjugés et des superstitions. De Bonald, lui aussi, parle d'une constitution naturelle ; mais c'est pour ajouter immédiatement que la nature suppose Dieu comme la loi un législateur ; ce qui fera qu'il refuse, au nom du droit divin, tout ce que les philosophes réclamaient au nom du droit naturel. Par une curieuse altération de termes, le régime vers lequel la raison de l'homme tendait parce qu'il répond au vœu spontané de la nature, n'exprimera plus qu'un état de fait, précaire et artificiel, négligeable et condamnable, l'état *natif*, auquel de Bonald opposera, dans un article inséré au *Mercure de France* (n<sup>o</sup> 4, an VIII), l'état *naturel* : « Distinction essentielle, fondamentale (dira-t-il) que Hobbes, que J.-J. Rousseau, que tant d'autres ont méconnue ; de là leurs

<sup>237</sup> L. P., I, VIII, note i ; III, 420.

méprises et nos malheurs... L'état sauvage est l'état *natif*... L'état civilisé est l'état développé, accompli, parfait ; il est l'état *naturel*<sup>238</sup>. »

Ainsi se trouveront expliquées les formules les plus arbitraires en apparence et les plus déconcertantes de la *Théorie du pouvoir*. « Les sociétés qui parviennent à leur fin, sont des sociétés parfaites ou constituées... Mais les sociétés politiques sans monarchie et sans noblesse, et les sociétés religieuses sans l'Homme-Dieu et sans sacerdoce, c'est-à-dire les sociétés sans *pouvoir* conservateur et sans *force* conservatrice, ne peuvent parvenir à leur fin, la conservation des êtres. Donc elles sont des sociétés imparfaites ou non constituées. » (II, VI, 11 ; XIV, 438.) De même la vérité, ce n'est plus ce qui comporte une justification intrinsèque, c'est ce qui est de tradition ou d'autorité. Ou plutôt les notions antithétiques de l'esprit et de la lettre, de la *νόησις* et de la *πίστις*, seront perpétuellement rapprochées et juxtaposées, comme si de Bonald, pour mieux faire pièce aux philosophes, avait résolu d'ériger en système la confusion des systèmes : témoin, dans *l'Essai analytique sur les lois naturelles dans l'ordre social*, ou *Du pouvoir du ministre et du sujet dans la société*, cette note qui est comme une dérision de Spinoza et de Montesquieu : « *Général*, ou *universel* ne veut pas dire *commun*, mais *nécessaire* ou conforme aux rapports naturels des êtres. Ainsi la vérité est toujours *générale*, même lorsque l'erreur est *commune*. La religion chrétienne n'en est pas moins la religion générale ou universelle, même s'il était possible qu'il n'y eût pas de chrétiens. Ainsi les vérités mathématiques étaient des vérités générales, même avant qu'elles fussent connues des géomètres<sup>239</sup>. »

Admirateur sincère de Malebranche, de Bonald ne cesse de se référer à la théorie de l'ordre, mais en vue d'une application à l'intérêt temporel qui contredit brutalement l'esprit du *Traité de morale*. « Lorsqu'une société religieuse ou politique, détournée de la constitution naturelle des sociétés, a comblé la mesure de l'erreur et de la licence, les fonctions naturelles du corps social se troublent et cessent... » (*L. P., Discours*, II, 153.) « Cet état, appelé *désordre*, est toujours passager, quelque prolongé d'ailleurs qu'il puisse être, parce qu'il est contre la nature des

<sup>238</sup> En appendice à la *Législation primitive* (I, 3), édit. citée, III, 215-216.

<sup>239</sup> *Œuvres*, t. I, 1836 ; III, p. 87, n. 1.

êtres, et que *l'ordre est la loi inviolable* (ou plutôt essentielle) *des êtres intelligents.* » (*Ibid.*, p. 154.)

L'ordre bonaldien adhère au corps : « La famille chrétienne règle les États, les États règlent les corps, les corps règlent les familles, la famille règle l'individu : tout tend à faire corps dans le monde social ; c'est la force d'adhérence du monde physique, et l'on peut dire qu'il n'y a d'esprit public ou social que dans les corps publics : esprit de religion, esprit de patrie, esprit de corps, esprit de famille, esprit public ; enfin âme de la société, principe de sa vie, de sa force et de ses progrès <sup>240</sup>. » Avec de Bonald le matérialisme économique selon sa formule *agrarienne*, dont la formule *prolétarienne* devait être seulement la contrepartie, fait son apparition dans le fameux discours du 30 décembre 1816 : *l'Europe politique et religieuse, c'est l'Europe propriétaire*. En faisant concourir à l'élection la corporation, toujours bonne, à la place de l'individu, souvent mauvais, en remettant l'autorité à ceux qui ont les « connaissances, les habitudes, les intérêts, les vertus politiques que donne, même aux moins vertueux, la grande propriété, vous rassemblez, disait-il à ses collègues de la Chambre des Pairs, la société européenne sur ces fondements indestructibles comme la nature qui survient aux révolutions » <sup>241</sup>. Et de Bonald se trouve, comme devait l'être Hegel, amené à chercher dans la réalité d'un ordre constitué au dehors ce qui définit l'essence objective de la liberté. Dès 1796, il écrit : « La liberté consiste à obéir aux lois parfaites ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres : donc la perfection des esprits et des corps est leur liberté ; donc leur conservation ou leur existence, dans l'état le plus conforme à leur nature, n'est autre chose que leur liberté <sup>242</sup>. »

<sup>240</sup> De l'éducation dans la société, VII (fin), *apud L. P.*, *Œuvres*, t. IV, 1829, p. 82.

<sup>241</sup> *Apud Pensées*, t. II. *Œuvres*, t. VII, 1817, p. 273. Cf. MOULINIÉ, *De Bonald, la vie, la carrière politique, la doctrine*, 1916, p. 101.

<sup>242</sup> *Th. du pouvoir*, t. II, liv. VI, chap. XI. *Œuvres*, XIV, 434. Cf. *Pensées*, I, 1817, p. 132 : « La liberté physique est l'indépendance de toute contrainte extérieure, la liberté morale est l'indépendance de toute volonté particulière, et de la plus tyrannique de toutes, sa propre volonté. L'homme n'est moralement libre, et libre de la liberté des enfants de Dieu, comme dit l'apôtre, qu'en ne faisant pas sa volonté, toujours dérégulée, pour faire la volonté de l'Auteur de tout ordre. »

**244.** Le dogmatisme sociologique du XIX<sup>e</sup> siècle apparaît, dans sa conception première, inséparable des préoccupations politiques et des tendances apologétiques qui sont propres à de Bonald. Mais ce qui lui donne son importance et sa physionomie pour l'histoire des idées, c'est que de Bonald a essayé d'en établir le bien-fondé, indépendamment des applications qu'il avait en vue.

La doctrine chrétienne est, à ses yeux, une doctrine « de la révélation..., et non de l'inspiration, que les catholiques... laissent aux protestants ». Or « cette révélation, que MM. de Maisstre, de La Mennais et d'Eckstein, ont considérée et défendue comme une vérité de foi, religieuse et historique, j'ai voulu (écrit de Bonald) en donner la preuve philosophique ou scientifique et j'ai soutenu la nécessité physique et morale, physiologique et psychologique si l'on veut, de la transmission primitive du langage faite à l'homme par un être nécessairement supérieur et antérieur au genre humain »<sup>243</sup>. Et il ajoute dans la *Préface* : « J'ai cherché par les seules lumières de la raison, et à l'aide du raisonnement, s'il existait un fait unique, évident, palpable, à l'abri de toute contestation, qui fût le principe générateur, ou seulement constitutif, de la société en général, et de toutes les sociétés particulières, domestique, civile, religieuse. » (T. XII, p. 72.)

Cette recherche, qu'il qualifie de rationnelle, de Bonald la poursuit selon sa méthode ordinaire : il se borne à prendre le contre-pied de la philosophie en vogue à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est de Socrate que les Idéologues se réclamaient pour procéder à l'analyse patiente de l'être intérieur. De Bonald pose son problème en termes exactement inverses : « Il s'agirait donc de trouver un fait, un fait sensible et extérieur, un fait absolument primitif et *a priori*, pour parler avec l'École, absolument général, absolument évident, absolument perpétuel dans ses effets ; un fait commun et même usuel, qui pût servir de base à nos connaissances, de principe à nos raisonnements, de point fixe de départ, de *criterium* enfin de la vérité. Ce fait... ne peut se trouver dans l'homme intérieur, je veux dire dans l'individualité morale ou physique de l'homme ; il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire dans la société. Ce fait

---

<sup>243</sup> Introduction à la Préface de la démonstration philosophique du principe constitutif de la société, apud *Œuvres*, t. XII, 1830, p. 34.



est, ou me paraît être le don primitif et nécessaire du langage fait au genre humain <sup>244</sup>. »

Si donc, suivant sa propre expression, de Bonald commence par s'appuyer sur les *nominaux*, c'est pour déposséder la psychologie de ses propres résultats, c'est pour aliéner littéralement la conscience au profit de la société. La réflexion, chez lui, cesse d'être une métaphore ; elle reprend un sens explicitement physique : « 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 *conscience* de ses pensées. Ainsi l'image que m'offre le miroir m'est indispensablement nécessaire pour connaître la couleur de mes yeux et les traits de mon visage ; ainsi la lumière m'est nécessaire pour voir mon propre corps. La pensée se manifeste donc à l'homme, ou se révèle avec l'expression et par l'expression, comme le soleil se montre à nous par la lumière et avec la lumière <sup>245</sup>. »

Dans cette omnipotence du langage, qui fait que « l'être pensant s'explique par l'être parlant » (*R. ph.*, p. 49), de Bonald ne cherche que le moyen de faire ressortir la double transcendance de la société par rapport à l'individu, de Dieu par rapport à la société. Aussi se retourne-t-il contre les mêmes penseurs, dont il

---

<sup>244</sup> Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales (que nous désignerons par *R. ph.*), pp. 85-86.

<sup>245</sup> *L. P.*, *Discours* II, p. 53, de Bonald, à son insu sans doute, se rencontre avec Saint-Évremond. « Je me sens en ce que je dis et me connais mieux par l'expression du sentiment que je forme de moi-même, que je ne ferais par des pensées secrètes, et des réflexions intérieures. L'idée qu'on a de soi, par la simple attention à se considérer au dedans, est toujours un peu confuse ; l'image qui s'en exprime au dehors est beaucoup plus nette, et fait juger de nous plus sainement, quand elle repasse à l'examen de l'esprit après s'être présentée à nos yeux. » De quelques livres espagnols, italiens et français, apud *Œuvres choisies*, édit. GIDEL, p. 407. — Malebranche avait dit le contraire, et rien ne caractérise mieux l'antithèse de l'ordre social et de l'ordre spirituel : « Il semble que ce soit un paradoxe qu'un homme qui ne connaît point une vérité soit quelquefois plus capable de la persuader aux autres que celui qui la sait exactement, et qui l'a découverte lui-même ; cependant, si vous considérez qu'on n'instruit les autres que par la parole, vous verrez bien que ceux qui ont quelque force d'imagination et une mémoire heureuse peuvent, en retenant ce qu'ils ont lu, s'expliquer plus clairement que ceux qui sont accoutumés à la méditation et qui découvrent la vérité par eux-mêmes. » (*Conversations chrétiennes*, VII, édit. de 1702., p. 286.)

vient d'évoquer l'autorité, dès lors qu'ils maintiennent sur le plan naturel de l'humanité l'explication des faits qu'ils ont découverts par l'expérience de la nature humaine : « La parole est donc, dans le commerce des pensées, ce que l'argent est dans le commerce des marchandises, expression réelle des valeurs, parce qu'elle est valeur elle-même. Et nos sophistes veulent en faire un signe de convention, à peu près comme le papier-monnaie, signe sans valeur, qui désigne tout ce qu'on veut, et qui n'exprime rien, qu'autant qu'il peut être à volonté échangé contre l'argent, expression réelle de toutes les valeurs. » (*L. P., Discours*, p. 96.)

Pour de Bonald, « le langage est *nécessaire*, dans ce sens que la société humaine n'a pu exister sans le langage, pas plus que l'homme hors de la société... L'homme découvre l'utile et l'agréable, il invente même le mal ; mais il n'invente pas le *nécessaire* par lequel il est, et qui existe avant lui et hors de lui ». (*R. ph.*, II, t. VIII, p. 170.) Dès lors, « faire venir le langage de la société, qui ne se forme et ne subsiste que par des communications que la pensée et la parole établissent entre les êtres sociaux, c'est mettre la fin avant les moyens, c'est renverser l'ordre naturel et éternel des choses ». (*Ibid.*, p. 169.) Il faut donc conclure à l'« *impossibilité physique et morale que l'homme ait pu inventer l'expression de ses idées avant d'avoir aucune idée de leur expression.* ... La supposition de l'invention humaine du langage n'explique rien de ce qui est, rien de ce qui a été, rien de ce qui peut être. Elle n'est avancée ou soutenue qu'à force d'imaginations monstrueuses sur l'antiquité indéfinie du monde, sur la naissance spontanée de l'homme sous une forme étrangère à son espèce, et sur le premier état insocial et brut du genre humain ; suppositions toutes démenties par l'histoire, la morale, la physique et la philosophie ». (*Ibid.*, p. 179.) Au contraire « tout s'explique ou peut s'expliquer dans l'hypothèse d'une première langue donnée à un premier homme, parlée dans une première famille, et transmise de génération en génération à tous ses descendants ». (*Ibid.*, p. 174.)

L'hypothèse consiste ainsi à soutenir « la nécessité de la société de Dieu pour fonder la société de l'homme ». Et en même temps, grâce au renversement des valeurs normales que de Bonald a opéré entre l'esprit et la lettre, la solution sociologique donnée au problème de l'origine du langage, implique la solution sociologique de l'origine de la pensée. *Il n'y a point d'idée innée*

*sans expression acquise.* (*R. ph.*, VIII, t. VIII, p. 399.) Autrement dit, Malebranche et Condillac se corrigent l'un par l'autre, ou se détruisent l'un et l'autre. « Malebranche, par excès de christianisme, si je puis le dire, dépassa la solution du problème, et fut la chercher (*l'origine des idées*) dans des communications directes avec l'éternelle raison ; opinion excessive et peu développée, qui supprime trop d'idées intermédiaires. Condillac pécha par le défaut opposé, et resta en arrière de la solution, dont ses recherches sur les signes des pensées l'approchent sans cesse, au point qu'il semble quelquefois y toucher, mais dont ses préjugés déistes l'éloignent toujours. » (*L. P.*, *Discours*, p. 48.)

**245.** Le primat du langage sur la raison confère à la thèse constitutive du *sociologisme* toute l'ampleur et toute la netteté que lui reconnaîtront plus tard Auguste Comte et Durkheim <sup>246</sup>. « En supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales... Gardienne fidèle et perpétuelle du dépôt sacré des vérités fondamentales de l'ordre social, la société, considérée en général, en donne *communication* à tous ses enfants à mesure qu'ils entrent dans la grande famille. » (*R. ph.*, t. VIII, pp. 102-103.) « L'homme qui, en venant au monde trouve établie dans la généralité des sociétés, sous une forme ou sous une autre, la croyance d'un Dieu créateur, législateur, rémunérateur et vengeur, la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal moral, lorsqu'il examine avec sa raison ce qu'il doit admettre ou rejeter de ces croyances générales, sur lesquelles a été fondée la société universelle du genre humain, et repose l'édifice de la législation générale, écrite ou traditionnelle, se constitue, par cela seul, en état de révolte contre la société ; il s'arroge, lui, simple individu, le droit de juger et de réformer le général, et il aspire à détrôner la raison universelle

<sup>246</sup> Cf. COMTE, *Système de politique positive*, 3<sup>e</sup> édit., 1893, II, 255 : « Par l'institution du langage, le vrai Grand-Être nous révèle sans cesse sa propre existence, pendant qu'il nous initie à la connaissance de l'ordre universel qui le domine. » DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité* : « Les Jugements de valeur mettent en jeu des idéaux. Mais il n'en est pas autrement des jugements de réalité. Car les concepts sont également des constructions de l'esprit, des idéaux ; et il ne serait pas difficile de montrer que ce sont des idéaux collectifs, puisqu'ils ne peuvent se constituer que dans et par le langage, qui est au plus haut point une chose collective. » Apud *Sociologie et philosophie*, 1924, p. 132.

pour faire régner à sa place la raison particulière, cette raison qu'il doit tout entière à la société, puisqu'elle lui a donné dans le langage, dont elle lui a transmis la connaissance, le moyen de toute opération intellectuelle, et le *miroir*, comme dit Leibniz, dans lequel il aperçoit ses propres pensées. » (*Ibid.*, p. 111.)

Éclairé, ou aveuglé, par sa haine de la Réforme, de la science positive, de la Révolution, de Bonald se place donc aux antipodes du rationalisme cartésien : il dénie toute valeur universelle à l'autonomie du jugement, à son pouvoir constitutif d'expansion infinie et de scrupuleuse vérification. Seulement cette condamnation du rationalisme, il veut qu'elle condamne également les sensualistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, auxquels il l'a empruntée : « L'idéologie moderne ne voit que l'homme et son pur intellect, qu'elle place dans nos sensations : science incomplète dans son objet, et fautive dans sa méthode, qui conduit au matérialisme en doctrine, à l'égoïsme en morale, à l'isolement en politique ; ne s'occupe que d'abstractions sans réalité et sans application, et dans laquelle l'homme, étudiant son intelligence avec son intelligence, et pensant en quelque sorte sa pensée, ressemble à celui qui voudrait s'enlever sans prendre au dehors aucun point d'appui, ou qui s'efforcerait de voir son œil sans miroir, et de connaître son tact en lui-même et sans l'appliquer à un corps. » (*L. P., Discours, II, 97.*)

Selon de Bonald, il suffit de supposer, comme le feront également Auguste Comte et Durkheim, que la théorie de la connaissance ne peut choisir qu'entre l'empirisme psychologique et le réalisme sociologique, pour que le problème de la théorie de la connaissance soit immédiatement résolu : « La connaissance des vérités sociales, objet des idées générales, se trouve dans la société, et nous est donnée par la société ; et la connaissance des vérités ou faits particuliers, individuels et physiques, objet des images et des sensations, se trouve dans nous-mêmes individus, et nous est transmise par le rapport de nos sens. » (*R. ph., I, t. VIII, p. 103.*)

Mais, à son tour, le réalisme social n'a de signification et de fondement que si la société sert de véhicule à la transcendance de la *fides ex auditu* : « Il faut croire sur la foi du genre humain les vérités universelles, et, par conséquent, nécessaires à la conservation de la société, comme on croit, sur le témoignage de

quelques hommes, les vérités particulières utiles à notre existence individuelle. » (*Ibid.*, p. 115.)

**246.** La doctrine revient donc à son point de départ, à l'apologie de la révélation : « L'idée elle-même n'est perceptible que par son expression ou la parole ; et nous avons prouvé que la parole est *révélée* ; donc toutes les vérités morales ne nous sont connues que par la révélation, orale ou écrite, comme l'existence des corps ne nous est connue que par leur image... Ainsi, demander si l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, nous sont connues par la simple raison ou par la révélation, ce n'est pas proposer d'alternative, parce que la connaissance des vérités morales, qui forme notre raison, est une *révélation orale*, et que la révélation proprement dite, est la *raison écrite*. » (*L. P.*, II, IV. *Notes*, t. III, pp. 59-60.)

Ce retour au point de départ se fait logiquement, mais au sens formel et traditionnel du terme, où la déduction logique ne fait qu'exprimer la vertu de sa propre pétition de principe. De Bonald n'en croit pas moins s'être placé sur le terrain de la raison. « Cette proposition rationnelle : *la pensée ne peut être connue que par son expression ou la parole*, renferme donc toute la science de l'homme, comme la maxime chrétienne : *Dieu n'est connu que par son Verbe*, renferme toute la science de Dieu, et par la même raison. » (*L. P.*, *Discours*, t. II, p. 53.)

Il est manifeste toutefois que, par ce postulat perpétuel de l'identité entre la parole révélée et la pensée rationnelle, entre le *λόγος προφορικός* et le *λόγος □νδιάθετος* qui réduit le système à une sorte d'immense *calembour*<sup>247</sup>, ce dogmatique prétendu rationnel se présente comme l'adversaire de la philosophie proprement dite : « Un indiscret ami de la philosophie lui faisait honneur, dans un journal accrédité, d'avoir *ébranlé toutes les idées positives*. C'était mettre le doigt sur la plaie ; c'était indiquer le côté faible de la philosophie et l'immense avantage que la religion a sur les doctrines humaines pour le gouvernement

<sup>247</sup> Le mot de *calembour* avait été prononcé par Charles Loyson, maître de conférences à l'École normale. De Bonald lui répond : « Cette légèreté dans une matière aussi grave ne fait honneur ni à la philosophie du professeur, ni à celle de l'école normale. » *Introduction à la démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, t. XII, p. 64.

des sociétés et la direction de l'homme <sup>248</sup>. » Le doute méthodique est responsable de la ruine de la France : « Un peuple philosophe serait un peuple de « *chercheurs* », et un peuple sous peine de périr, doit savoir, et non pas chercher <sup>249</sup>. »

Contre la métaphysique issue du *Cogito* <sup>250</sup>, de Bonald utilise la terminologie de l'algèbre cartésienne : « Les hommes ne peuvent exister ensemble dans la même société sans être entre eux dans des rapports quelconques. Ces rapports, vrais ou faux, sont extérieurement les mêmes, toujours les uns commandent et les autres obéissent ; mais leur résultat est inverse : ce sont exactement les quantités *positives* et *négatives* de l'analyse <sup>251</sup>. » Et de Bonald se flatte d'anéantir le XVII<sup>e</sup> siècle, en opposant l'*évidence de l'autorité* à l'*autorité de l'évidence*, comme il avait écrasé le XVIII<sup>e</sup> en opposant l'*expérience de la philosophie* à la *philosophie de l'expérience*. (*R. ph.*, t. VIII, pp. 63-64.) Tout aboutit chez lui au même procédé de renversement, procédé systématique et monotone que le développement de sa carrière aggrave jusqu'à la manie véritable, mais dont il s'excusait, dès sa première œuvre : « Le lecteur trouvera dans quelque endroit

<sup>248</sup> Si la philosophie est utile pour le gouvernement des sociétés, 12 mai 1810 ; *Mélanges* (t. II), XI, 1838, p. 226.

<sup>249</sup> *R. ph.*, I, t. VIII, p. 74. Cf. FONTENELLE, Dialogue entre Parménisque et Théocrite de Chio, *Œuvres*, édit. de 1818, t. II, p. 224 : « On devient trop sage, et on ne veut plus agir ; voilà ce que la nature ne trouve pas bon. » Et BURKE, *Réflexions*, trad. citée, p. 142 : « Les préjugés s'appliquent immédiatement aux circonstances. Auparavant ils engagent l'esprit dans un enchaînement assuré de sagesse et de vertu, et ne laissent pas, au moment de la décision, l'homme hésiter, sceptique, embarrassé et irrésolu. »

<sup>250</sup> Dans le *Discours* qu'il prononce pour l'ouverture de son *Cours* de 1815-1816, COUSIN commet la même confusion entre le spiritualisme de l'autonomie et l'individualisme sceptique : « C'est Descartes qui imprime à la philosophie moderne un caractère systématique et audacieux, et qui la jette dans une direction sceptique en attribuant à la conscience l'autorité suprême. Le grand adversaire de Descartes, Locke, est ici son disciple fidèle. » Il est vrai que Cousin n'avait alors que 23 ans, et il se corrigea lui-même dans une note : « Ces vues sur le rôle de Descartes dans la philosophie moderne sont empruntées à Reid et à M. Royer-Collard. Elles ont été abandonnées et désavouées par nous dès cette année même. » Apud *Premiers essais de philosophie*, 3<sup>e</sup> édit., 1855, p. 8. Cette correction devait donner à de Bonald l'occasion d'écrire : « L'éclectique prend donc en lui-même et dans la conscience son premier principe, comme le matérialiste le prend dans la sensation. » Démonstration du principe philosophique de la société, *Œuvres*, t. XII, p. 32.

<sup>251</sup> *L. P.*, II, 154, n. 1. Cf. *Essai analytique*, édit. cit., p. 14.

de cet ouvrage une multiplicité, fatigante peut-être, d'oppositions et d'antithèses ; c'est un inconvénient particulier au sujet que je traite. L'antithèse n'est dans les mots que parce que l'opposition est dans les choses. » (T. XIII, 15.)

247. Depuis de Bonald jusqu'à Huysmans, ce sera l'un des traits les plus frappants du XIX<sup>e</sup> siècle et qui donne le secret psychologique de tant de conversions inattendues, que cette manière de penser, ou tout au moins de parler et d'écrire, perpétuellement *à rebours*. Mais il est juste de reconnaître que ce retournement systématique, en dépit de son absurdité apparente, répondait exactement, pour la France, aux exigences de la situation. Burke avait pu dresser une barrière contre les principes de la Révolution, en poussant l'empirisme, encore abstrait et *a priori* dans l'école de Hume et de Bentham, jusqu'au contact direct de l'expérience et de l'histoire. Il ne s'agissait, en effet, pour la Grande-Bretagne, que d'un état de choses à maintenir : le présent pouvait s'appuyer sur le passé, afin de *se conserver*. Chez nous, après l'exécution de Louis XVI, la politique conservatrice n'avait plus cours : pour triompher de la Révolution, la réaction devait elle-même accomplir une révolution, celle que commencèrent les coups d'État de Fructidor et de Brumaire, celles qu'achevèrent les victoires de l'Europe à Leipzig et à Waterloo. Autrement dit, pour refaire l'avenir, il fallait travailler à découvrir, par delà le présent, un passé à restaurer.

Or, c'est avec la Renaissance et avec la Réforme, d'une façon confuse encore et sanglante, que l'autonomie de la conscience s'est affirmée ; depuis, la revendication du libre examen n'a cessé de croître en force, de se préciser en clarté, aboutissant à faire proclamer, comme fondement de toute constitution politique chez un peuple civilisé, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Dès lors, pour rétablir dans l'humanité occidentale l'*ordre* tel que de Bonald le conçoit, il faudra la faire rétrograder jusqu'au point où elle était avant la Renaissance et la Réforme. La Restauration se présente, selon l'expression de M. Charles Andler, *comme un « Moyen Age factice »*<sup>252</sup>, sans innocence et sans humilité. Le monde médiéval nous émeut par le sentiment qu'il a eu de sa confusion et de son obscurité, par un respect

---

<sup>252</sup> La jeunesse de Nietzsche, jusqu'à sa rupture avec Bayreuth, 1921, p. 17.

nostalgique des siècles lumineux où Platon et Aristote avaient des disciples qui recueillaient directement et comprenaient leur pensée, où Jésus était sur terre dans la compagnie et dans l'intimité de ses apôtres. Ce que de Bonald regrette et qu'il voudrait ressusciter, c'est cela même qui a fait le tourment du Moyen Age : l'interposition des commentaires littéraires et des hiérarchies constituées entre la conscience humaine et les réalités vivantes de la science ou de la religion.

[\*Table des matières\*](#)

## SECTION II

### JOSEPH DE MAISTRE

**248.** Après Condorcet, après de Bonald, qui ont défini, chacun dans l'absolu de leur thèse, la doctrine du progrès et la doctrine de l'ordre, la sociologie française est-elle encore à naître ? Simple question de terminologie, mais qui implique assez naturellement une présomption de fond. M. Bouglé écrit dans les dernières lignes de l'ouvrage où il a mis en une lumière si vive l'un des aspects les plus inattendus de la pensée et l'œuvre de Proudhon : « Dans l'histoire de cette pré-sociologie que constituent les systèmes des Bonald et des Saint-Simon, des Fourier et des Auguste Comte, sa place à part est marquée par cet audacieux programme : forcer la raison collective à consacrer le droit personnel. » (*La sociologie de Proudhon*, 1911, p. 329.)

La coquetterie de se rajeunir est un défaut bien léger ; mais ce n'est pas un défaut de jeunesse. En réalité, si la sociologie se reconnaît à la pénétration aiguë, à la circonspection défiante d'une *analyse positive* qui travaille à expliquer les institutions d'une société donnée par son histoire, il est sûr que la méthode et l'attitude propres au sociologue sont définitivement fixées avec Montesquieu. Si, au contraire, la sociologie devait être définie par l'ampleur et la hardiesse de la *synthèse dogmatique* où la société, prise en tant que substrat ontologique, se voit conférer le privilège de la causalité, sous tous les aspects où Aristote jadis



l'envisageait <sup>253</sup>, il est visible que de Bonald est, non un précurseur des sociologues, mais le sociologue lui-même.

Le fait est, d'ailleurs, patent qu'il n'a pas été nécessaire d'attendre la résurrection du réalisme bonaldien pour que la portée métaphysique s'en dégage en pleine lumière. En 1859, au moment où les futurs théoriciens de la conscience collective ne songeaient guère à la sociologie, Naville publiait des pages que Maine de Biran avait, une quarantaine auparavant, consacrées à l'examen des *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances humaines*. Maine de Biran, qui à cette époque n'était pas éloigné des tendances bonaldiennes en politique et en religion, y écrivait pourtant ceci : « Parmi les philosophes les uns distinguant les vérités ou les notions générales, universelles, nécessaires, immuables, des sensations ou des images accidentelles, variables, contingentes, les considèrent comme inhérentes à l'âme, nées avec elle, et étrangères ou supérieures aux sens qui ne donnent que des impressions ou des images accidentelles, contingentes, variables... M. de Bonald qui semble vouloir adopter cette distinction, l'obscurcit, et l'efface presque par la manière ambiguë dont il la pose, pour la plier à ses vues systématiques. Il nie que les notions universelles aient leur foyer dans l'âme ou qu'elles soient l'objet d'une révélation intérieure par laquelle le *moi* humain aperçoit son existence individuelle, connaît Dieu et lui-même, et tout en accordant aux empiristes que ces notions doivent venir du dehors à l'âme, il nie qu'elles viennent par la sensation. Resterait, ce semble, la vision mystique et immédiate des idées universelles dans l'entendement divin, où elles seraient. Mais ce n'est pas cela encore, et voici un bien autre mystère. 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 ; mais c'est la société qui, douée d'une sorte d'entendement collectif différent de celui des individus, en a été imbuë 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. Si l'auteur la

---

<sup>253</sup> *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séances des 11 février, et 22 mars 1906), t. VI, p. 188.

comprend lui-même nettement c'est que nous avons tort. Il faut alors ne plus parler de philosophie, et reconnaître le néant de la science de l'homme intellectuel et moral, il faut avouer que toute psychologie qui prend sa base dans le fait primitif de la conscience n'est que mensonge, et considérer la science elle-même comme une illusion qui nous trompe et qui nous égare sans cesse, en nous présentant tout, jusqu'à notre propre existence, sous une image fautive et fantastique<sup>254</sup>. » L'antithèse ne saurait être posée avec plus de clarté. Ou le fait primitif de la conscience, ou le fait primitif du langage ; ou Socrate, ou de Bonald.

Et la même alternative va se retrouver, dans une page capitale du plus important ouvrage de Proudhon, en formules dont la netteté réfléchie est de l'époque proprement sociologique bien plutôt que *présociologique* : « Il y a deux manières de concevoir la réalité de la justice : ou comme une pression du dehors exercée sur le moi ; ou bien comme une faculté du moi qui, sans sortir de son for intérieur, sentirait sa dignité en la personne du prochain avec la même vivacité qu'il la sent en sa propre personne, et se trouverait ainsi, tout en conservant son individualité, identique et adéquat à l'être collectif même. Dans le premier cas, la justice est extérieure et supérieure à l'individu, soit qu'elle réside dans la collectivité sociale, considérée comme être *sui generis*, dont la dignité prime celle de tous les membres qui la composent, ce qui rentre dans la théorie communiste déjà évincée ; soit qu'on place la justice plus haut encore, dans l'être transcendant et absolu qui anime, inspire la société, qu'on nomme Dieu. Dans le second cas, la justice est intime à l'individu, homogène à sa dignité, égale à cette même dignité multipliée par la somme des rapports que suppose la vie sociale<sup>255</sup>. »

Avant donc la renaissance sociologique dont Espinas et Durkheim ont été en France les initiateurs, avant même que le positivisme ait popularisé l'idée de la sociologie comme science, la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle était en possession d'un double héritage, encyclopédique et théologique, dont précisément Saint-Simon et Auguste Comte se donneront pour tâche de dresser

<sup>254</sup> MAINE DE BIRAN, t. III, 1859, *Œuvres inédites*, pp. 207-209.

<sup>255</sup> *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, I, 3 ; nouv. édit., de 1868, t. I, p. 134. Cf. Élie HALÉVY, apud *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 20 février 1912), XII, p. 174.

l'inventaire, tous deux, d'ailleurs, finissant en « théologiens » après avoir commencé en « encyclopédistes ».

**249.** Mais on ne comprendrait pas tout à fait, nous semble-t-il, la courbe descendante qu'a parcourue la philosophie sociale du XIX<sup>e</sup> siècle si on ne considérait le rôle joué par un écrivain, plus réfractaire que de Bonald à la réflexion véritable, plus éloigné encore de la pensée désintéressée, mais qui est apparu à ses contemporains comme le *maître de l'heure* en raison de la manière franche dont il a précisé l'opportunité sociale d'un mouvement rétrograde. Telle qu'elle se présente dans le livre *Du pape*, l'apologie de la souveraineté pontificale est d'un catholique convaincu, mais qui n'hésite pas, pour les besoins de son apologétique, à se placer hors du point de vue religieux, ou même chrétien : « Maintenant je m'adresse à la foule, hélas ! trop nombreuse encore, des ennemis et des indifférents, surtout aux hommes d'État qui en font partie, et je leur dis : *Que voulez-vous et que prétendez-vous donc ? Entendez-vous que les peuples vivent sans religion et ne commencez-vous pas à comprendre qu'il en faut une ?...* Que des croyants puissent discuter sur l'infaillibilité, c'est ce que je sais puisque je le vois ; mais que l'homme d'État dispute de même sur ce grand privilège, c'est ce que je ne pourrai jamais concevoir... Pour épargner les deux choses les plus précieuses de l'univers, le temps et l'argent, hâtez-vous d'écrire à Rome, afin d'en faire venir une décision légale qui déclarera le doute illégal ; c'est tout ce qu'il vous faut ; la politique n'en demande pas davantage. » (*Le pape*, I, XVII.)

La religion, chez Joseph de Maistre, n'est guère plus exigeante que la politique. Le christianisme ne fait que prolonger, en les projetant dans le plan surnaturel, les lignes d'une réalité qui lui est antérieure : « Il n'y a pas de dogme dans l'Église catholique, il n'y a pas même d'usage général appartenant à la haute discipline, qui n'ait ses racines dans les dernières profondeurs de la nature humaine, et par conséquent dans quelque opinion universelle plus ou moins altérée, çà et là, mais commune cependant, dans son principe, à tous les peuples de tous les temps... Les mêmes idées ayant agi de tous côtés et dans tous les temps, on a trouvé la confession chez tous les peuples qui avaient reçu les mystères éleusins. On l'a retrouvée au Pérou, chez les Brahmes, chez les Turcs, au Thibet et au Japon. Sur ce point comme sur

tous les autres, qu'a fait le christianisme ? Il a révélé l'homme à l'homme. Il s'est emparé de ses inclinations, de ses croyances éternelles et universelles ; il a mis à découvert ses fondements antiques ; il les a débarrassés de toute souillure, de tout mélange étranger, il les a honorés de l'empreinte divine, sur ces bases *naturelles*, il a établi sa théorie *surnaturelle* de la pénitence et de la confession sacramentelle. » (III, III, 1.) Et dans ce passage de la nature à la surnature, Joseph de Maistre refuse brutalement à la conscience le droit d'intervenir : « Jamais le caractère moral des Papes n'eut d'influence sur la foi. Libère et Honorius, l'un et l'autre d'une éminente piété, ont eu cependant besoin d'apologie sur le dogme ; le bullaire d'Alexandre VI est irréprochable. » (*Concl.*, 17.)

La volonté divine, telle qu'elle se manifeste dans le monde, échappe à toute critique comme à toute justification. Et Joseph de Maistre, qui est un visionnaire à la façon de Swedenborg, écrit de l'Église dans la *Conclusion* du Pape : « Si, par exemple, il avait plu à Dieu d'en confier le gouvernement à une intelligence d'un ordre supérieur, nous devrions admirer un tel ordre de choses bien moins que celui dont nous sommes témoins : en effet, aucun homme instruit ne doute qu'il n'y ait dans l'univers d'autres intelligences que l'homme, et très supérieures à l'homme. »

**250.** Avec Joseph de Maistre, aussi hostile à l'idée pascalienne d'une religion morale que de Bonald pouvait l'être à l'idée cartésienne d'une religion intellectuelle, l'effort de spiritualisation que le XVII<sup>e</sup> siècle avait tenté, se trouve donc définitivement ruiné. L'Église catholique, en se développant sous le signe de Joseph de Maistre, tourne au profit du pontife romain le double courant d'individualisme mystique et d'impérialisme médiéval que le romantisme allemand avait fait affleurer, et qui s'incarne dans une personnalité comme celle de Pie IX. Dès avant la proclamation du dogme de l'infailibilité, il s'écrie « devant les officiers français réunis, au premier jour de l'an, autour de son trône au Vatican : *Dieu s'est choisi sur la terre un Vicaire ; et ce Vicaire de Dieu, c'est moi* »<sup>256</sup>. Et le succès de l'absolutisme rejaillit, sinon sur l'évolution interne de la philosophie, du moins

---

<sup>256</sup> DE SÉGUR, *Le Souverain pontife*, 1864, p. 201.

sur l'histoire de son enseignement. Le successeur de Pie IX a décidé d'imposer à la pensée catholique le port d'une sorte d'uniforme ; il a fixé son choix sur un modèle du XIII<sup>e</sup> siècle : « De toutes mes encycliques, confiait Léon XIII à M. Pègues, celle qui me tient le plus au cœur et qui m'a donné le plus de consolation est l'encyclique *Æterni Patris* sur la restauration de la philosophie scolastique et thomiste<sup>257</sup>. » La signification historique du mouvement se détache en un relief vigoureux dans l'entrevue d'avril 1881 entre le pape et le premier recteur de l'Institut catholique de Paris, Mgr d'Hulst. L'accueil de Léon XIII fut « plutôt sévère. Avec une extrême vivacité, il le somma d'abjurer tout reste de cartésianisme, et, joignant le geste à la parole, frappant du poing sur la table, il lui déclara qu'il voulait être obéi à la lettre »<sup>258</sup>.

L'Église a répondu à l'appel de son chef avec un zèle admirable d'érudition et de foi. Le néo-thomisme est devenu l'une des pièces essentielles au tableau des idées contemporaines. Le fait est d'autant plus curieux qu'en apparence du moins on devrait y voir une anomalie par rapport à cette tendance qui entraîne les religions de plus en plus, selon les expressions de M. Henri Delacroix, vers « la renonciation à comprendre et l'*extrinsécisme* de la théologie...<sup>259</sup>. La formule dogmatique est... explication avant de devenir mystère ». (*Ibid.*, p. 149.) C'est seulement plus tard « quand on prétend... définir strictement » la relation entre « les notions communément admises » et les « aspirations confuses de la piété » que « le Mythe, devenu dogme, devient contradiction et Mystère ». (*Ibid.*, p. 150.) Enfin, à l'intérieur même de la foi dogmatique, un dernier glissement se produit, « du dogme lui-même à l'autorité qui le révèle et qui le transmet ». (*Ibid.*, p. 153.) Or, ce mouvement, ininterrompu dans le christianisme, depuis les décisions des premiers conciles jusqu'à la Réforme, et de la Réforme jusqu'à la proclamation de l'infailibilité papale, semble se retourner sur lui-même, au moment où il atteint son apogée. L'ordre qui fait de l'enseignement néo-thomiste une question de discipline ecclésiastique aurait pour effet de ramener

<sup>257</sup> Entretien du 1<sup>er</sup> août 1900, *apud* PÈGUES, *Des principales erreurs condamnées sous le nom d'américanisme*, *Revue thomiste*, mai 1901, p. 132, n. 1.

<sup>258</sup> Mgr. BAUDRILLARD ajoute en note : « Le trait m'a été raconté plusieurs fois par Mgr d'Hulst », *Vie de Monseigneur d'Hulst*, t. II, 2<sup>e</sup> édit., 1914, p. 62.

<sup>259</sup> *La religion et la foi*, 1922, p. 153.

au jour une sorte de philosophie qui se réclame de la science et de la raison, sur laquelle pourrait s'appuyer à nouveau une « explication » des dogmes révélées.

**251.** A nos yeux pourtant, l'anomalie n'est qu'apparente. La restauration du thomisme, *après Descartes*, s'accomplit nécessairement à contre-sens du mouvement qui a présidé à la constitution du thomisme, *avant Descartes*. Le thomisme, au XIII<sup>e</sup> siècle, n'était pas, il aurait refusé d'être, une philosophie d'autorité. Albert le Grand et Thomas d'Aquin, dans l'ignorance totale où le Moyen Age était demeuré de la pensée platonicienne, se sont tournés vers Aristote et ses commentateurs comme vers les meilleurs guides grâce auxquels ils espéraient reprendre enfin contact avec la réalité de l'expérience et de l'intelligence. Ce n'était pas leur faute si cette première tentative portait à faux, si l'Europe a dû attendre quatre siècles encore pour se convaincre définitivement que la soi-disant philosophie d'Aristote n'était, ainsi que le démontre Descartes<sup>260</sup>, qu'une *Rhétorique*, comme sa soi-disant physique n'était, suivant l'expression de Malebranche<sup>261</sup>, qu'une *Logique*. On dessert, au fond, la mémoire d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin lorsqu'on imagine qu'ils seraient les derniers à ouvrir les yeux de leur esprit devant cette double évidence. Leur néo-aristotélisme était caduc, comme celui d'Averroës ou de Maïmonide, pour des motifs qui n'ont rien à faire avec la théologie de telle ou telle Église, qui tiennent uniquement à l'état misérable des connaissances dans le *Lycée* du IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus. Aucune autorité, ou profane ou sacrée, ne peut rien contre cela, dans un domaine de valeurs qui disparaît dès le moment où il est question de faire intervenir l'autorité. Que d'ailleurs, l'on veuille passer outre, pour faire un acte méri-

<sup>260</sup> Cf. la fin de la dixième des *Règles pour la direction de l'esprit* : « La Dialectique vulgaire est entièrement inutile à ceux qui poursuivent l'investigation de la vérité ; il arrive seulement qu'elle puisse parfois servir pour expliquer aux autres des raisons que l'on connaît déjà ; aussi doit-elle être transportée de la Philosophie à la Rhétorique. » (A. T., X, p. 106.)

<sup>261</sup> *Recherche de la vérité*, VI, 7 : « Aristote... ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses, que l'on reçoit par les sens, et que sur ces autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit... Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses 8 livres de physique, dont il y a autant de commentateurs différents qu'il y a de Régents en philosophie, ne sont qu'une pure logique. Il y parle beaucoup et il n'y dit rien. »

toire de discipline et de sacrifice, on ne réussirait, du point de vue philosophique, qu'à consacrer sa propre condamnation, en confirmant le jugement que Malebranche portait d'après l'expérience d'un enseignement qui lui apparaissait périmé, il y a trois siècles déjà : « Pour être philosophe péripatéticien, il est seulement nécessaire de croire et de retenir : et il faut apporter la même disposition d'esprit à la lecture de cette philosophie qu'à la lecture de quelque histoire ; car si on prend la liberté de faire usage de son esprit et de sa raison, il ne faut pas espérer de devenir grand philosophe : δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα. » (*Recherche*, III, 3.)

**252.** Il est vrai que Joseph de Maistre, pas plus que de Bonald, ne s'intéressait guère, pour elle-même, à la réhabilitation spéculative d'Aristote ; ses préoccupations immédiates allaient seulement à conjurer le péril créé par la Révolution française. L'absolutisme du « pouvoir spirituel » à l'intérieur de la chrétienté est, à ses yeux, l'instrument nécessaire pour la restauration de l'absolutisme dans la société en général ; et c'est par là que l'influence de la sociologie rétrograde s'est fait sentir dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

De l'idéalisme, entendu au sens romantique, Amiel a écrit : « L'idéalisme est un grand piège ; il entoure l'homme de chimères, et ces chimères créent des abîmes qui découragent ou affolent l'individu <sup>262</sup>. » C'est ce dont on se rend compte lorsqu'on lit dans le livre *Du pape* : « Infortunés *stylites*, les rois sont condamnés par la Providence à passer leur vie sur le haut d'une colonne, sans pouvoir jamais en descendre. Ils ne peuvent donc voir aussi bien que nous ce qui se passe en bas ; mais, en revanche, ils voient de plus loin. Ils ont un certain tact intérieur, un certain instinct qui les conduit souvent mieux que le raisonnement de ceux qui les entourent. Je suis si persuadé de cette vérité, que dans toutes les choses douteuses, je me ferais toujours une difficulté, une *conscience* même, s'il faut parler clair, de contredire trop fortement, même de la manière permise, la volonté d'un souverain. » (III, 5.)

<sup>262</sup> Texte inédit du journal intime (du 19 août 1873), apud Léon BOPP, *M. F. Amiel. Essai sur sa pensée et son caractère, d'après des documents inédits*, 1926, p. 145, n. 1.

Nous ne saisissons bien la portée d'une pareille page, qu'à la condition de nous rappeler que les lecteurs de Joseph de Maistre connaissaient, par l'édition des *Œuvres posthumes* qui a été donnée en 1798, le jugement de Montesquieu sur Louis XIV : « Doux avec ses domestiques, libéral avec ses courtisans, avide avec ses peuples, inquiet avec ses ennemis, despotique dans sa famille, roi dans sa cour, dur dans ses conseils, enfant dans celui de conscience, dupe de tout ce qui joue le prince, les ministres, les femmes et les dévots ; toujours gouvernant et toujours gouverné ; malheureux dans ses choix, aimant les sots, souffrant les talents, craignant l'esprit ; sérieux dans ses amours, et, dans son dernier attachement, faible à faire pitié ; aucune force d'esprit dans les succès ; de la sécurité dans les revers, du courage dans sa mort <sup>263</sup>. »

Telle était, pour le XIX<sup>e</sup> siècle, l'image laissée par le surhomme royal. Encore est-il vrai que, selon Montesquieu, Louis XIV, « ni pacifique, ni guerrier, avait les formes de la justice, de la politique, de la dévotion, et l'air d'un grand roi ». Ses successeurs n'ont même pas réussi à sauver les apparences ; et sur le haut de la colonne où les juche l'imagination chimérique d'un Joseph de Maistre, la France de la Restauration voit se succéder les deux « magots » les mieux faits pour « décourager » et pour « affoler » leurs contemporains : l'« égoïste goutteux » qu'était Louis XVIII, le « niais dévot » <sup>264</sup> qu'était Charles X.

Contraste d'un idéal exaltant et d'une réalité déprimante, tout le romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle est là. Et ce spectacle, déjà si accusé dans l'ordre profane, va se reproduire dans l'ordre sacré. Sur ce point, l'on possède un témoignage caractéristique : les dépêches de notre ambassadeur à Rome, durant le conclave d'où devait sortir l'élection de Pie VIII. Le représentant de la France est alors Chateaubriand. Héros de la révolution littéraire avec Goethe

<sup>263</sup> Des grands hommes de France, *Pensées diverses*, apud *Œuvres posthumes de Montesquieu*, 1798, p. 156.

<sup>264</sup> Les expressions sont d'un publiciste encore plus « modéré » que Montesquieu : « Depuis 1800 (écrit Augustin Cochin à Montalembert, le 5 novembre 1862), la nation a valu mille fois mieux que ceux qui la gouvernent ; elle a passé des mains des coupe-jarrets à un bourreau de génie, puis à un égoïste goutteux, à un niais dévot, à un bon notaire propriétaire bourgeois, à des phraseurs creux ou pervers en 1848, puis à ce que vous savez. » *Augustin Cochin (1823-1872), ses lettres et sa vie*, t. I, 1926, p. 305.



et avec Byron, diplomate de la contre-révolution politique avec Talleyrand et avec Metternich, il a été aussi, avec de Bonald et avec de Maistre, l'artisan le plus efficace de la restauration catholique. Que dira un tel homme de cette élection pontificale, qui aurait dû s'opérer entre ciel et terre, plus près du ciel que de la terre ? La réponse est fournie par les lettres à notre ministre des Affaires étrangères, Portalis, qu'il a lui-même publiées dans les *Mémoires d'outre-tombe* : « Trois choses ne font plus les Papes ; les intrigues de femmes, les menées des ambassadeurs, la puissance des cours. Ce n'est pas non plus de l'intérêt général de la chrétienté <sup>265</sup> qu'ils sortent, mais de l'intérêt particulier des individus et des familles qui cherchent dans l'élection du chef de l'Église des places et de l'argent... Si l'on avait beaucoup de millions à distribuer, il serait encore possible de faire un pape : je n'y vois que ce moyen, et il n'est pas à l'usage de la France <sup>266</sup>. Je n'ai ni argent à donner, ni places à promettre ; les passions caduques d'une cinquantaine de vieillards ne m'offrent aucune prise sur elles <sup>267</sup>. »

**253.** Ainsi, dans l'ordre de la politique nationale et de la politique religieuse, se trouve définie en quelque sorte officiellement la crise morale qui commande les deux carrières, à la fois symétriques et antithétiques, d'un Lamennais et d'un Auguste Comte.

Au début de l'année 1833, Lamennais écrit à Montalembert, en apprenant que Grégoire XVI a envoyé une Encyclique aux évêques polonais pour leur recommander la soumission envers l'empereur de Russie : « Quel doit être l'état d'âme du Pape, s'il est capable de sentir quelque chose ? Je conçois parfaitement ce pauvre prêtre qui a si grande hâte de quitter Rome pour n'y pas laisser sa foi <sup>268</sup>. » Et quelques jours après, il traçait le programme : « Nous marcherons vers le même but par une autre route, où nous ne trouverons pas à chaque pas les anathèmes

<sup>265</sup> L'édition BIRÉ, des *Mémoires d'outre-tombe* (t. V, p. 134) donne *société*. Le mot *chrétienté* a été rétabli par Mme DURRY, *apud* Chateaubriand, ambassadeur à Rome, *Revue d'histoire littéraire de la France*, octobre-décembre 1925, p. 562.

<sup>266</sup> Lettre, du 17 février 1829, édit. BIRÉ, p. 141.

<sup>267</sup> Lettre du 15 mars 1829, édit. BIRÉ, p. 166.

<sup>268</sup> Du 21 janvier 1833. *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, publiées par Eugène FORGUES, 1898, p. 46.

d'une hiérarchie aveugle et corrompue ni les intrigues et les calomnies de toute cette idiote et méchante canaille qui se groupe autour d'elle. Affranchissons la cabane du pauvre ; Dieu lui-même se chargera d'affranchir ses temples <sup>269</sup>. »

Sans que nous ayons à y insister davantage, l'attitude que va prendre désormais Lamennais entre l'Évangile et la papauté permet d'éclairer par contraste, et de préciser dans sa signification historique, l'orientation qui devait être celle du saint-simonisme et du positivisme. Au lieu de chercher à « ramener Dieu dans les tentes des peuples et de la liberté » <sup>270</sup>, Auguste Comte et Saint-Simon prétendront dénouer la crise en tournant les cadres de la hiérarchie ecclésiastique, le prestige du pouvoir spirituel, au service de la civilisation moderne et de l'esprit scientifique, c'est-à-dire pour parler exactement, qu'ils mettront le vin nouveau dans les vieilles outres. Une semblable tentative apparaît sans doute paradoxale dès son énoncé même ; elle n'en exprime pas moins, à leurs yeux, l'exigence précise du temps, qui consiste dans la synthèse du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, du *progrès* rationnel et de l'*ordre* romantique ; et sans ce paradoxe, d'ailleurs, nous doutons qu'on puisse rendre compte des vicissitudes étonnantes que présenteront tour à tour le saint-simonisme et le positivisme.

[\*Table des matières\*](#)

---

<sup>269</sup> Lettre du 5 février 1833, *ibid.*, p. 59.

<sup>270</sup> Lettre de Lamennais à Montalembert, du 8 juin 1834, *ibid.*, p. 231.

## CHAPITRE XIX

### **SYNTHÈSE DOGMATIQUE ET ANALYSE POSITIVE**

#### SECTION I

#### **LA CARRIÈRE DE SAINT-SIMON**

**254.** Saint-Simon, comme Diderot, est un homme de génie, et qui n'est que cela. Il s'est voué à l'organisation pratique de l'humanité, sans être parvenu à organiser pratiquement ni sa vie, ni ses idées ; du moins a-t-il jeté les semences des mouvements les plus féconds qui se produiront au XIX<sup>e</sup> siècle, en faisant rayonner autour de lui la générosité de son enthousiasme.

Le soin que Saint-Simon a mis à dresser le bilan de ses dettes intellectuelles n'est pas la moindre originalité de sa nature. C'est ainsi qu'il a défini avec précision son rapport à la sociologie bonaldienne : « ... En lisant, en méditant les ouvrages de M. de Bonald, je me suis convaincu que cet auteur avait profondément senti l'utilité de l'unité systématique, puisqu'il s'était proposé pour but de démontrer à ses compatriotes que, dans l'état actuel des lumières, elle devait servir de base aux travaux scientifiques et littéraires. Je suis à cet égard entièrement de l'avis de M. de Bonald ; mais je ne partage pas son exaltation pour le déisme. Cette conception ne me paraît pas avoir le plus fort caractère unitaire. Ce caractère me paraît exclusivement affecté à l'idée de gravitation universelle <sup>271</sup>. » Et, en effet..., depuis onze cents ans, la culture du physicisme est de plus en plus soignée et celle du déisme de plus en plus abandonnée. (P. 195.) « Bacon et

---

<sup>271</sup> Introduction aux travaux scientifiques du XX<sup>e</sup> siècle (1808), apud *Œuvres choisies*, t. I, Bruxelles, 1859, p. 211.

Descartes avaient dit que les physiciens devaient s'attacher à la recherche d'un fait général ; Newton trouva le fait général <sup>272</sup>. »

Le problème des temps nouveaux consiste donc à se placer sur le terrain de la philosophie scientifique qui était celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, et à la faire passer, en quelque sorte, par dessus la Révolution, en la purgeant des erreurs qui en avaient compromis la vertu constructive.

L'erreur des Encyclopédistes tient à leur interprétation de l'histoire et à leur interprétation de la science. En lisant Cœlsner, Saint-Simon a compris ce que n'avait pas compris Condorcet : la continuité d'efforts qui rattache la période moderne au Moyen Age grâce à l'action des Arabes <sup>273</sup>.

D'autre part, en écoutant le Dr Burdin, qui lui livrait tous les thèmes de la philosophie positive l'année même où naissait celui qui devait les orchestrer d'une façon magistrale, Saint-Simon, s'est rendu compte qu'aux théoriciens antérieurs de la science il avait manqué de pousser assez loin l'encyclopédie du savoir scientifique.

« Toutes les sciences, disait Burdin, ont commencé par être conjecturales : le grand ordre des choses les a appelées à devenir positives... L'astronomie étant la science dans laquelle on envisage les faits sous les rapports les plus simples et les moins nombreux, est la première qui doit avoir acquis le caractère positif. La chimie doit avoir marché après l'astronomie et avant la physiologie, parce qu'elle considère l'action de la matière sous des rapports plus compliqués que la première mais moins détaillés que la physiologie... La physiologie ne mérite pas encore d'être classée au nombre des sciences positives ; mais elle n'a

---

<sup>272</sup> *Introduction*, édit. citées, t. I, p. 211.

<sup>273</sup> Cf. t. I, 252 : « Chez les Français, la classe instruite n'a laissé au Pape que les apparences du pouvoir. Elle a suivi la direction donnée par les Arabes ; elle a tendu directement au physicisme, et les Français, depuis la Réformation, se sont continuellement élevés en science, en pouvoir et en bonheur. Luther, l'impolitique Luther, a rompu le lien qui attachait les Anglais à Rome et qui les rendait dépendants du continent. Ce lien religieux mettait un frein à leur ambition. Il avait été forgé par un génie de premier ordre, par Charlemagne, dont les vues politiques étaient autrement profondes que celles du défroqué Luther. »

plus qu'un seul pas à faire pour s'élever complètement au-dessus de l'ordre des sciences conjecturales <sup>274</sup>. »

De ces constatations, Burdin tirait immédiatement après les prévisions suivantes : « 1° *L'enseignement de la physiologie sera introduit dans l'instruction publique ; 2° La morale deviendra une science positive ; 3° La politique deviendra une science positive ; 4° La philosophie deviendra une science positive.* La faiblesse de l'intelligence humaine a obligé l'homme à établir dans les sciences la division entre la science générale et les sciences particulières. La science générale ou philosophie a pour faits élémentaires les faits généraux des sciences particulières, ou, si l'on veut, les sciences particulières sont les éléments de la science générale. Cette science, qui n'a jamais pu être d'une autre nature que les éléments, a été conjecturale tant que les sciences particulières l'ont été. Elle est devenue mi-conjecturale et positive quand une partie des sciences particulières est devenue positive, l'autre restant encore conjecturale. Tel est l'état actuel des choses. Elle deviendra positive quand la physiologie sera basée dans son ensemble sur des faits observés, car il n'existe pas de phénomène qui ne puisse être observé du point de vue de la physique des corps bruts, ou de celui de la physique des corps organisés, qui est la physiologie. »

D'où cette conclusion que la crise, dans laquelle l'Europe se débat à travers la Révolution française et les guerres napoléoniennes, ne pourra être résolue que lorsque la société sera réorganisée par le transfert du pouvoir spirituel. Mais le clergé scientifique qui a succédé à l'Église n'est pas encore apte à recueillir son héritage, parce que l'intelligence de la science n'a pas encore passé de la sphère inférieure des mathématiques et de la physique aux études supérieures qui apportent avec elles le secret de l'être vivant et de la précision politique. « Les mathématiciens jouent le premier rôle dans tous les lycées et dans tous les établissements d'éducation de quelque importance ; ils sont à la tête de l'Institut... Depuis longtemps les savants de toutes les classes sont choqués de cette suprématie. » (*Ibid.*, p. 28.) Et Burdin traduit leur sentiment commun dans une véhémence apostrophe : « Brutiers, infinitésimaux, algébristes et arithméticiens, quels sont vos droits pour occuper le poste d'avant-garde

---

<sup>274</sup> Mémoire sur la science de l'homme, 1813, Œ., chap. II, 21-23 ; et *apud* BOUGLÉ, *L'œuvre d'Henri de Saint-Simon*, 1925, pp. 60 et suiv.

scientifique... ? La science de l'homme est la seule qui puisse conduire à la découverte des moyens de concilier les intérêts des peuples, et vous n'étudiez point cette science... Quittez la présidence, nous allons la remplir à votre place. »Après quoi Burdin trace le plan des *séries* à parcourir pour remplir en effet cet office de présidence : 1<sup>o</sup> *Série de comparaisons entre la structure des corps bruts et celle des corps organisés* ; 2<sup>o</sup> *Série de comparaisons entre les différents corps organisés* ; 3<sup>o</sup> *Série de comparaisons entre l'homme et les autres animaux* ; 4<sup>o</sup> *Série des progrès de l'esprit humain*.

**255.** Avec une précision presque déconcertante pour l'historien du positivisme, Burdin énonçait dès 1798, Saint-Simon publiait en 1813, les vues dont l'antagonisme fera la structure complexe du système futur, et en explique l'équilibre instable. Ce qu'on trouve déjà juxtaposé chez Burdin, c'est, d'une part, une philosophie de l'histoire qui applique à tous les ordres de recherches une même formule de progrès, celle-là même que Turgot avait proclamée, que plus tard Auguste Comte traitera comme si c'était une loi, au sens scientifique du mot, dont il fera la loi des trois états. Et c'est, d'autre part, une philosophie de la science qui rompt avec l'homogénéité, qui conteste l'unité, de la perspective classique. Aux procédés qui ont mis les mathématiciens et les physiciens en possession de la vérité, dont le crédit a soutenu la philosophie du progrès, Burdin oppose les procédés de la physiologie organique ou sociale. Et, sans doute, il les place sous le patronage des « travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet » auxquels « il n'y a presque que de l'ensemble à donner, pour organiser la méthode générale de la physiologie ». (*Ibid.*, p. 21.) Mais il est clair que s'ils revêtent une signification spécifique par rapport aux méthodes des *brutiers* et des *infinitésimaux* c'est à la condition de rejoindre le courant de biologie vitaliste qui est, ainsi que M. René Berthelot y a fort heureusement insisté, la base théorique du romantisme <sup>275</sup>. Or, à la réaction romantique du XIX<sup>e</sup> siècle, se trouve

---

<sup>275</sup> *Un romantisme utilitaire. I. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, 1911, p. 66. — Il est à noter qu'on ne trouve chez Saint-Simon aucune allusion au *Cours d'études médicales*, que le Dr BURDIN publia en 1803. L'auteur dit pourtant, à la fin du *Discours préliminaire* (p. XLVII), que l'ouvrage était « attendu avec quelque intérêt par des amateurs distingués ». Il le destinait « aux jeunes médecins, aux vétérinaires, aux sa-

associée la fatalité d'une restauration religieuse ; et le fait devait être confirmé par l'exemple de Saint-Simon où Comte se prometta, mais vainement, de puiser un avertissement salutaire.

En 1813, dans le *Mémoire* où il rappelle les propos de Burdin, Saint-Simon prédisait « que la physiologie, dont la science de l'homme fait partie, sera traitée par la méthode adoptée pour les autres sciences physiques, et qu'elle sera introduite dans l'instruction publique quand elle aura été rendue *positive*... On voit que les systèmes de religion, de politique générale, de morale, d'instruction publique, ne sont autre chose que des applications du système des idées ou, si on préfère, que c'est le système de la pensée, considéré sous ses différentes faces. Ainsi, il est évident qu'après la confection du nouveau système scientifique, il y aura réorganisation des systèmes de religion, de politique générale, de morale, d'instruction publique, et que par conséquent le clergé sera réorganisé ». (*Œ.*, chap. II, p. 15.) Seulement, il faut se mettre en garde contre l'équivoque de la terminologie saint-simonienne. Le « nouveau système scientifique » ne s'appuie plus sur la positivité des sciences déjà constituées. Saint-Simon, prévenu par Burdin contre les savants dans le sens technique du mot, va se tourner vers la physiologie encore à naître : « Ces chimistes, écrit-il dès 1813, s'imaginent faire de la physiologie en analysant les débris des corps organisés ; ils perdent de vue que les corps organisés, à l'instant où la vie ces-

---

vants et à toutes les personnes qui désirent acquérir facilement, sur la science de l'homme physique, des notions assez étendues pour en faire des applications utiles ». Son ambition s'y borne à « faire entrer dans l'instruction commune l'étude de l'organisation qui n'est point assez généralement cultivée ; ce qu'il faut attribuer au peu d'ensemble qu'ont offert jusqu'à présent les différentes branches de connaissances qu'elle embrasse et qui n'ont point encore été réunies convenablement pour former un corps de doctrine digne de prendre son rang parmi les sciences exactes ». (*Discours préliminaire*, p. VII.) Toutefois, l'orientation dynamiste et vitaliste s'y manifeste nettement dans les premiers paragraphes du *Résumé des connaissances acquises sur les fonctions organiques* : « La force vitale, comme celle d'affinité et celle d'attraction, est universellement répandue ; elle ne s'exerce complètement que sur les corps organisés, à un certain état de température thermométrique, hygrométrique, électrique, etc., et, par continuité d'action, sur les boutures, ou germes fécondés, provenant de ces corps... Les corps organisés et vivants ne sont point complètement soustraits à l'influence de la force d'affinité ; mais celle-ci, moins puissante que l'action de la vie, ne commence à se manifester par quelques phénomènes de décomposition, que quand la force vitale ne retient plus que faiblement les molécules de matière dans l'état de structure organique convenable. » (Vol. V, p. 242.)

se, deviennent des corps bruts, et que, des expériences faites sur eux, dans cet état, on ne peut rien conclure de physiologique. Les physiologistes sont frappés d'une sorte de stupeur par les prétentions des astronomes, des chimistes et des mathématiciens. » (*Œ.*, chap. II, p. 161.)

L'ébranlement, chez celui qui se vantait d'avoir eu d'Alembert pour précepteur, de la confiance dans les savants proprement dits, explique le changement d'orientation auquel devait contribuer l'influence croissante d'Augustin Thierry. Pour faire contrepoids aux spéculations oiseuses des légistes et des métaphysiciens... « sujets à prendre la forme, pour le fonds, et les mots pour les choses »<sup>276</sup>, pour mettre fin au désordre d'une nation qui est essentiellement industrielle et dont le gouvernement est essentiellement féodal<sup>277</sup>, c'est avant tout sur les industriels que compte Saint-Simon : « Si, malheureusement pour nous, il s'établissait un ordre de choses dans lequel l'administration des affaires temporelles se trouvât placée dans les mains des savants, on verrait bientôt le corps scientifique se corrompre et s'approprier les vices du clergé ; il deviendrait métaphysicien, astucieux et despote<sup>278</sup>. »

Mais plus le centre de gravité devra être placé bas, afin d'assurer l'équilibre de la société, plus il importe que le moteur qui en assurera l'avènement et en maintiendra la prospérité, soit d'un ordre élevé : de là, l'inspiration d'amour, l'appel à la « morale pure de l'Évangile », (*Œ.*, chap. III, 29.) Avec le *Nouveau système industriel* qui réserve aux savants la mission d'enflammer leurs administrés spirituels de la passion du bien public, c'est un nouveau christianisme que Saint-Simon lègue à ses disciples, et qui portera en effet la grande espérance de l'humanité, jusqu'au jour où l'École, devenue Église, s'est laissée dissoudre dans le ridicule qui est, par une sorte de fatalité, inhérent au style Louis-Philippe.

[\*Table des matières\*](#)

<sup>276</sup> Du système industriel, *Œuvres*, V, 1869, p. 12.

<sup>277</sup> Catéchisme des industriels, *Œuvres choisies*, III, 89.

<sup>278</sup> *Système industriel*, V, p. 167 ; cf. *Œ.*, chap. III, 259. « Les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle ont fait une encyclopédie pour renverser le système théologique et féodal. Les philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle doivent aussi faire une encyclopédie pour constituer le système industriel et scientifique. »



## SECTION II

## LA CARRIÈRE D'AUGUSTE COMTE

**256.** La carrière d'Auguste Comte est celle d'un dissident du saint-simonisme : ce qui peut vouloir dire que Comte refuse de reconnaître la déviation sentimentale et mystique d'une synthèse sociale qui avait commencé par invoquer la certitude objective, la positivité universelle, de la science ; mais ce qui peut signifier également qu'il sacrifie, lui aussi, à l'ardeur de sa charité philanthropique le désintéressement et la lenteur de la recherche proprement scientifique, que, devenu à son tour, comme dira M. Georges Dumas, un « messie », ou encore un « pape », il dressera contre la chapelle saint-simonienne un temple construit selon le mystère d'une fantaisie différente.

Or, ce qui caractérise Auguste Comte, c'est que les deux interprétations lui conviennent, qu'il a été successivement l'homme de l'une ou de l'autre dissidence. Et, sans doute, cette évolution est liée à la personnalité de Comte où les traits caractéristiques du romantisme <sup>279</sup> se reconnaissent, aux circonstances de son tempérament, aux aventures de sa sensibilité, à l'impuissance malheureuse où il était de jamais douter de soi. Mais, par rapport au fond même de la doctrine, elle traduit la double origine du « positivisme, qui, dès sa naissance, sut également accepter la succession de de Maistre et celle de Condorcet » <sup>280</sup>.

On peut donc dire que le problème à résoudre est un problème d'hérédité mendélienne : analyse *positive du progrès* et *synthèse dogmatique de l'ordre*, les deux éléments sont donnés dès le début dans les *Opuscules* antérieurs au *Cours de philosophie positive*. Mais il arrive qu'à travers le développement du *Cours*, les deux éléments changeront leurs rôles réciproques d'élément dominant et d'élément récessif. Le positivisme analytique de la philosophie mathématique et physique fera place à son contraire, au positivisme synthétique de la biologie et de la sociologie. L'émule de d'Alembert et de Condorcet, formé à l'école classique

<sup>279</sup> Ernest SEILLIÈRE, *Auguste Comte*, 1924.

<sup>280</sup> *Système de politique positive*, 1852, 3<sup>e</sup> édit, 1893, t. II, p. 178.

de Lagrange et de Joseph Fourier, s'abandonne à l'inspiration de Burdin et de Joseph de Maistre ; il finit par mettre la couronne impériale sur la dernière venue des disciplines encyclopédiques ; de telle sorte que la *physique sociale*, après avoir reçu l'appellation positive de *sociologie*, rétrograde vers l'ère métaphysique, puis vers l'ère théologique, dégénérant en *sociocratie* et en *sociolâtrie*. (*Ibid.*, IV, 16 et 121.)

Que cette conclusion de l'œuvre soit contraire, sinon à son véritable point de départ, du moins aux intentions conscientes de son auteur, c'est ce que mettent en évidence les notes consacrées à Joseph de Maistre dans la 46<sup>e</sup> leçon du *Cours de philosophie positive* : « Profondément imbu, de bonne heure, comme je devais d'abord l'être, de l'esprit révolutionnaire, envisagé dans toute sa portée philosophique, je ne crains pas néanmoins d'avouer, avec une sincère reconnaissance et sans encourir aucune juste accusation d'inconséquence, la salutaire influence que la philosophie catholique, malgré sa nature évidemment rétrograde, a ultérieurement exercée sur le développement normal de ma propre philosophie politique, surtout par le célèbre traité *Du pape*, non seulement en me facilitant, dans mes travaux historiques, une saine appréciation générale du Moyen Age, mais même en fixant davantage mon attention directe sur des conditions d'ordre éminemment applicables à l'état social actuel, quoique conçues pour un autre état <sup>281</sup>. » Mais aux yeux de Comte « l'éminente supériorité philosophique » de Joseph de Maistre rend d'autant plus choquante la religiosité catholique de l'auteur : « Finalement, un ouvrage qui a commencé par l'analyse très rationnelle des conditions nécessaires de tout ordre spirituel, vient déplorablement aboutir à une invocation formelle, aussi puérile que mystique, à la vierge Marie ! » (*Ibid.*, p. 180, note.) Voilà ce qu'écrivait, en 1838 encore, le futur auteur du *Catéchisme positiviste* et de la *Synthèse subjective*. Et le jugement, avant qu'il le frappe lui-même, lui avait servi à condamner les saint-simoniens : « Le retour à la théologie, de la part de gens qui en étaient d'abord tout à fait sortis, est pour moi aujourd'hui un signe irrécusable de médiocrité intellectuelle, et peut-être même de manque de véritable énergie morale <sup>282</sup>. »

<sup>281</sup> *Cours*, t. IV, 1839, p. 183, note. Les références à l'édition originale du *Cours de philosophie positive* seront données avec l'indication : *Cours*.

<sup>282</sup> Lettre à Gustave d'Eichthal, 11 décembre 1829, *apud* LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 3<sup>e</sup> édit., 1877, p. 168.

On voit, d'ailleurs, par la correspondance avec Valat, qu'Auguste Comte, du vivant même de Saint-Simon, avait fixé son attitude à l'égard de toute restauration artificielle du christianisme. Il écrivait le 25 décembre 1824 : « Dans le désordre où les esprits ont été jetés par tout ce qui s'est fait depuis trois cents ans, il n'y a plus d'autre moyen de gouvernement que la force (ouverte *ou virtuelle*, celle-ci valant mieux que l'autre) et la corruption, en un mot, des moyens purement matériels. Or, ces moyens peuvent bien maintenir l'association pendant quelque temps ; mais, s'il ne devait pas s'y joindre bientôt une force morale, une puissance d'opinion, l'égoïsme finirait par tout dissoudre. C'est une vérité qui a été mise en évidence complète par les hommes d'État rétrogrades, de Maistre, Lamennais, etc., quoiqu'ils en aient fait une application absolument fausse<sup>283</sup>. »

L'édifice futur ne pourra être constitué en équilibre que si la base en est assurée par une étude objective, c'est-à-dire patiente et désintéressée. « Traiter la politique comme une science physique », cela demande du temps. Aussi, avec les longs espoirs de la jeunesse, Comte ajourne-t-il à *soixante ans environ* l'accomplissement de l'œuvre : « Je regarde toutes les discussions sur les institutions comme de pures niaiseries fort oiseuses et qui ne sont fondées sur rien, jusqu'à ce que la réorganisation spirituelle de la société soit effectuée, ou du moins très avancée ; et c'est un des points capitaux sur lesquels je suis absolument opposé à Saint-Simon, par exemple, qui voudrait commencer par la réorganisation temporelle (entendue à sa manière), ce qui est le monde renversé et littéralement la charrue avant les bœufs. Cette erreur est, du reste, très répandue. Je pense donc que, d'ici à deux ou trois générations au moins, il est impossible de gouverner autrement que comme on fait, au jour le jour, d'une manière purement provisoire. » (*Ibid.*, p. 156.)

[Table des matières](#)

### A) *Physique classique et biologie romantique*

**257.** Comte est un mathématicien, et c'est une carrière de mathématicien qu'il veut suivre, pour asseoir sans doute sa situation personnelle, et pour contribuer au crédit de son système

---

<sup>283</sup> Lettres d'Auguste Comte à Monsieur Valat, 1870, p. 154.

futur <sup>284</sup>, mais aussi pour parvenir à établir, sur la base impersonnelle qui caractérise la science positive, l'objectivité de la physique sociale : « La politique scientifique exclut radicalement l'arbitraire, parce qu'elle fait disparaître l'absolu et le vague qui l'ont engendré et qui le maintiennent. Dans cette politique, l'espèce humaine est envisagée comme assujettie à une loi naturelle de développement, qui est susceptible d'être déterminée par l'observation, et qui prescrit, pour chaque époque, de la manière la moins équivoque, l'action politique qui peut être exercée. L'arbitraire cesse donc nécessairement. Le gouvernement des choses remplace celui des hommes. C'est alors qu'il y a vraiment *loi*, en politique, dans le sens réel et philosophique attaché à cette expression par l'illustre Montesquieu. Quelle que soit la forme du gouvernement, dans ses détails, l'arbitraire ne peut reparaître, au moins quant au fond. Tout est fixé, en politique, d'après une loi vraiment souveraine, reconnue supérieure à toutes les lois humaines, puisqu'elle dérive, en dernière analyse, de la nature de notre organisation sur laquelle on ne saurait exercer aucune action. En un mot, cette loi exclut, avec la même efficacité, l'arbitraire théologique, ou le droit divin des rois, et l'arbitraire métaphysique, ou la souveraineté du peuple. Si quelques esprits pouvaient voir, dans l'empire suprême d'une telle loi, une transformation de l'arbitraire existant, il faudrait les engager à se plaindre aussi du despotisme inflexible exercé sur toute la nature par la loi de la gravitation, et du despotisme non moins réel, mais plus analogue encore, comme plus modifiable, exercé par les lois de l'organisation humaine, dont celle de la civilisation n'est que le résultat <sup>285</sup>. »

Les savants, plus que les industriels, font espérer à Comte le succès de l'organisation nouvelle : « Les industriels même si

---

<sup>284</sup> Cf. *Lettre à Valat*, du 8 septembre 1824 : « Dans l'intervalle de mes grands travaux philosophiques, j'ai le projet de publier quelques ouvrages plus spéciaux sur les points fondamentaux des mathématiques, que j'ai conçus depuis longtemps et que je suis enfin parvenu à rattacher à mes idées générales de philosophie positive, de sorte que je pourrai m'y livrer sans rompre l'unité de ma pensée, ce qui est la grande condition pour la vie d'un penseur. Ce genre de travaux étant plus couramment apprécié, j'espère qu'il contribuera encore plus à la solidité de mon existence, et peut-être même (soit dit en passant) au succès de mes travaux principaux » (p. 128).

<sup>285</sup> Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société, mai 1822, en appendice au *Système de politique positive*, 3<sup>e</sup> édit., 1895, p. 102.

éminemment portés à l'union par la nature de leurs travaux et de leurs habitudes, se laissent encore trop maîtriser par les inspirations d'un patriotisme sauvage, pour qu'il puisse, dès aujourd'hui, s'établir entre eux une véritable combinaison européenne. C'est à l'action des savants qu'il est réservé de la produire... *Les savants doivent aujourd'hui élever la politique au rang des sciences d'observation.* » (*Ibid.*, pp. 75-77.) C'est à la « capacité scientifique » qu'il appartient de remplacer le pouvoir *spirituel*, qui sous la forme où il était exercé dans la période théologique et féodale, a été anéanti « en totalité et irrévocablement », par « la proclamation du principe de la liberté illimitée de la conscience » <sup>286</sup>.

Le caractère propre de la vie scientifique est de créer spontanément l'unanimité autour de vérités dûment certifiées grâce à l'emploi des méthodes positives : « Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents <sup>287</sup>. » La crise qui s'est développée de la Réforme à la Révolution, se résoudra donc à la seule condition que le peuple, émancipé de ses « chefs théologiques... », se retrouve « spirituellement confiant et subordonné à l'égard de ses chefs scientifiques, de même qu'il l'est temporellement par rapport à ses chefs industriels ». (*Sommaire appréciation, App.*, p. 41.)

Il s'agit, par conséquent, d'étendre le domaine de la positivité scientifique à la connaissance de l'humanité où semble régner encore la métaphysique individualiste du XVIII<sup>e</sup> siècle. Or, l'individu n'est pas le sujet de la connaissance de l'homme : « Pour que la prétendue observation intérieure de l'intelligence fût possible, il faudrait... que l'individu pût se partager en deux, dont l'une penserait, et l'autre, dans ce temps, regarderait penser <sup>288</sup>. » Et l'individu n'est pas non plus l'objet de la science humaine ; comme l'ont trop souvent imaginé les historiens qui grossissent à plaisir le rôle des « causes isolées » : « On s'attache à ce qui est apparent, et on néglige le réel, qui est der-

<sup>286</sup> *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne (1819), Appendice, édit. citée, p. 18.*

<sup>287</sup> *Plan (1822). Appendice, p. 53.*

<sup>288</sup> *Examen du traité de Broussais sur l'irritation (1828). Appendice, p. 219.*

rière. En un mot, suivant l'ingénieuse expression de Mme de Staël, on prend les acteurs pour la pièce. Une telle erreur est absolument de même nature que celle des Indiens attribuant à Christophe Colomb l'éclipse qu'il avait prévue. » (*App.*, p. 94.) La véritable science de l'homme est la science des phénomènes collectifs : car « il n'y a de *société* que là où s'exerce une action générale et combinée ». (*Ibid.*, p. 63.) La physique sociale, conçue selon le modèle qu'avait esquissé Condorcet, capable de retracer la marche générale de la civilisation, va s'agréger au corps des sciences. Or, dit Comte en 1822, « considérées dans le passé, les sciences ont affranchi l'esprit humain de la tutelle exercée par lui sur la théologie et la métaphysique, et qui, indispensable à son enfance, tendait ensuite à la prolonger indéfiniment. Considérées dans le présent, elles doivent servir, soit par leurs méthodes, soit par leurs résultats généraux, à déterminer la réorganisation des théories sociales. Considérées dans l'avenir, elles seront, une fois systématisées, la base spirituelle permanente de l'ordre social, autant que durera sur le globe l'activité de notre espèce. » (*Ibid.*, p. 161.)

**258.** Le point essentiel à relever pour l'intelligence de la philosophie comtiste, c'est que « les sciences » signifient ici, en toute évidence, les disciplines déjà parvenues à l'état proprement scientifique et que les sciences encore à naître devront prendre pour base et pour modèle : or, elles ne pourront y réussir que si l'on a commencé par étudier ces disciplines, dans ce qui en caractérise, sans conteste et sans équivoque, la pure positivité, avec l'unique préoccupation d'éliminer rigoureusement le dogmatisme et la subjectivité de la synthèse. Pas de métaphysique donc, pas de logique même, à la base des mathématiques : les principes s'en suffisent à eux-mêmes, justifiés par la fécondité de leur usage, par la liaison de leurs conséquences avec les réalités de l'expérience commune. En physique, pas d'hypothèse par laquelle on se flatte d'entrevoir le mécanisme de la production des phénomènes ou de coordonner les manifestations diverses que l'univers donne de soi à nos différents sens. Les deux premiers volumes du *Cours* se bornent à prendre acte des solutions acquises par le concours du calcul et de l'expérience. Ils donnent le sceau de l'éternité aux programmes de l'École polytechnique, tels qu'ils étaient en vigueur dans le premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, mais en les fécondant par l'admirable clarté de

l'analyse, par une profonde réflexion sur l'histoire, selon l'exemple des Encyclopédistes du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Lorsque Comte passe des sciences du monde organique aux disciplines de la vie et de l'humanité, le ton de l'exposé, la forme extérieure de l'œuvre, ne se modifient sans doute pas. Avec la même assurance imperturbable, avec (il faut bien le dire aussi) le même « manque de flair », dont il avait fait preuve, lorsqu'à la veille des travaux de Robert Mayer, il avait sommé l'esprit humain de « renoncer enfin à l'irrationnelle poursuite d'une vaine unité scientifique »<sup>289</sup>, on le verra reprendre, au moment même où va commencer la carrière triomphale de Pasteur, les anathèmes de Burdin contre les *brutiers et les infinitésimaux*. Mais il est visible que l'homogénéité de la terminologie ne sert qu'à masquer la révolution de pensée, par laquelle la *synthèse romantique* se substitue tout d'un coup à *l'analyse cartésienne*. Peu importe, donc, que la forme des mots soit maintenue si la contradiction est dans le fond des choses. Descartes avait proclamé ce qui est effectivement la base du rationalisme moderne, l'unité de la sagesse humaine : il n'y a qu'une intelligence, qu'une méthode, qu'une vérité. Or, cette unité, Comte la nie nettement et radicalement. Seulement (et la circonstance est loin d'être atténuante), avec cette sorte de mauvaise foi inconsciente et involontaire, qui avait jadis entraîné Kant, pour les besoins de la symétrie, à qualifier d'*empiriste* l'antithèse cosmologique de l'infini, c'est-à-dire la doctrine même de Spinoza et de Leibniz, c'est en protestant contre la métaphysique et contre l'empirisme que Comte réintroduit, au cœur de la philosophie positive, l'incertitude et le vague des synthèses générales.

Nous reproduisons tout au long, car elles ne se laissent ni découper ni résumer, les pages où éclate la profession lumineuse de *l'antipositivisme* : « Un aphorisme essentiellement empirique, converti mal à propos, par les métaphysiciens modernes, en dogme logique absolu et indéfini, prescrit, en tout sujet possible, de procéder constamment du simple au composé ; mais il n'y en a pas, au fond, d'autre raison solide, si ce n'est qu'une telle marche convient, en effet, à la nature des sciences organiques, qui, par leur développement plus simple et plus rapide, et par leur perfection supérieure, devaient inévitablement servir jusqu'ici de

---

<sup>289</sup> *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 158, p. 339 ; éd. de 1949, p. 329.

type essentiel aux préceptes de la logique universelle. Toutefois, on ne saurait, en réalité, concevoir, à cet égard, de nécessité logique vraiment commune à toutes les spéculations possibles que cette évidente obligation d'aller toujours du connu à l'inconnu, à laquelle, certes, il serait difficile de se soustraire, et qui, par elle-même, n'impose directement aucune préférence constante. Mais il est clair que cette règle spontanée prescrit aussi bien de procéder du composé au simple que du simple au composé, suivant que, d'après la nature du sujet, l'un est mieux connu et plus immédiatement accessible que l'autre. Or, il existe nécessairement, sous ce point de vue, une différence fondamentale, qui ne saurait être éludée, entre l'ensemble de la philosophie inorganique et celui de la philosophie organique. Car, dans la première, où la solidarité, suivant nos explications précédentes, est très peu prononcée, et doit affecter faiblement l'étude du sujet, il s'agit d'explorer un système dont les éléments sont presque toujours bien plus connus que l'ensemble, et même d'ordinaire seuls directement appréciables, ce qui exige, en effet, qu'on y procède habituellement du cas le moins composé au plus composé. Mais, dans la seconde, au contraire, dont l'homme ou la société constitue l'objet principal, la marche opposée devient, le plus souvent, la seule vraiment rationnelle, par une autre suite nécessaire du même principe logique, puisque l'ensemble du sujet est certainement alors beaucoup mieux connu et plus immédiatement abordable que les diverses parties qu'on y distinguera ultérieurement. En étudiant le monde extérieur, c'est surtout l'ensemble qui nous échappe inévitablement, et qui nous demeurera toujours profondément inintelligible, comme je l'ai montré, principalement au second volume de ce *Traité*, où nous avons reconnu que l'idée d'univers ne saurait, par sa nature, jamais devenir vraiment positive, la notion du système solaire étant la plus complexe que nous puissions nettement concevoir. Au contraire, en philosophie biologique, ce sont les détails qui restent nécessairement inaccessibles, quand on veut y trop spécialiser l'étude : et on le vérifie clairement en observant que, dans cette seconde moitié de la philosophie naturelle, les êtres sont, en général, d'autant moins inconnus, qu'ils sont plus complexes et plus élevés ; en sorte que, par exemple, l'idée générale d'animal est certainement plus nette aujourd'hui que l'idée moins composée de végétal, et le devient toujours davantage à mesure qu'on se rapproche de l'homme, principale unité biologique, dont la notion, quoique la plus composée de toutes, constitue toujours le point de départ nécessaire d'un tel ensemble de



spéculations. Ainsi, en comparant convenablement ces deux grandes moitiés de la philosophie naturelle, on voit certainement que, par les conditions fondamentales du sujet, c'est, dans un cas, le dernier degré de composition, et, dans l'autre le dernier degré de simplicité, dont l'examen réel nous reste inévitablement interdit : ce qui motive pleinement, sans doute, l'inversion générale, propre à chacune d'elles, de la marche rationnelle qui convient à l'autre. » (*Cours*, 48<sup>e</sup> leçon, IV, 357.)

Ainsi la marche de la science s'invertit, en passant de la physique à la biologie, et sans cesser de rester rationnelle, s'il fallait se fier au langage de Comte. Mais il est manifeste aussi que la synthèse comtiste, par la manière brutale dont elle contredit à l'analyse cartésienne, s'oppose, en réalité, à toute méthode proprement rationnelle. Il ne s'agira plus d'un procédé qui serait corrélatif à l'analyse, qui se bornerait à en condenser les résultats. La synthèse comtiste n'attend pas son heure. Dès le début, elle se révolte contre la patience, contre la lenteur, contre la précision, d'une analyse, dont aussi bien elle récuse la compétence, pour suivre l'élan de cet *intellectus archetypus* que Kant avait décrit, que les romantiques se sont attribué, à qui *toutes les audaces* sont permises, avec *toutes les ignorances*. Tandis que le progrès de l'astronomie, chez Copernic et chez Galilée, avait consisté à répudier la subjectivité anthropocentrique et que cette répudiation avait décidé la fin du Moyen Age et le début de la civilisation positive, la philosophie biologique de Comte revendiquera les droits de la *synthèse subjective* dans les termes mêmes que l'on rencontre chez un Schopenhauer : « C'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la Nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature <sup>290</sup>. »

**259.** Toutefois (et par là s'expliquent, par là se résolvent aussi sans doute, les doutes relatifs à l'interprétation du positivisme comme les controverses des écoles qui en ont réclamé l'héritage) ce renversement total dans le rythme de la pensée scientifique et philosophique, si nouveau, si déconcertant même pour les lecteurs du *Cours de philosophie positive*, n'avait pour l'auteur lui-même, rien d'imprévu ou même de nouveau. Les his-

---

<sup>290</sup> W., II, *Suppl.* 18 ; III, 8.

toriens qui ont reconstitué l'embryologie du positivisme comtiste, ont bien montré que son évolution était de *préformation* et non d'*épigénèse*. Les écrits antérieurs au Cours reproduisent déjà et la condamnation de la *mathématique sociale*, formulée par de Bonald dès l'apparition du *Tableau* de Condorcet, et l'apologie romantique de la généralité présentée par Joseph de Maistre dans le livre *Du pape* : « A ceux qui s'arrêtent aux faits particuliers, aux torts accidentels, aux erreurs de tel ou tel homme, qui s'appesantissent sur certaines phrases, qui découpent chaque jour de l'histoire pour le considérer à part, il n'y a qu'une chose à dire : *Du point où il faut s'élever pour embrasser l'ensemble, on ne voit plus rien de ce que vous voyez, partant, il n'y a pas moyen de vous répondre, à moins que vous ne vouliez prendre ceci pour une réponse.* » (*Le pape*, II, v.)

Or, ce même esprit de généralité, qui était pour Aristote l'esprit même de la science, et que Descartes avait chassé du domaine physique, Comte avait appris de Burdin et, par lui, de Saint-Simon<sup>291</sup>, à le restaurer dans le domaine biologique. Dans la physique des corps bruts, l'homme « s'élève d'abord du particulier au général parce que la connaissance des détails est pour lui plus immédiate que celle des masses » ; dans la physique des corps organisés, « il commence par descendre du général au particulier, parce qu'il connaît plus directement l'ensemble que les parties »<sup>292</sup>. Dès lors, grâce au moyen terme biologique, on aperçoit comment l'avènement de la sociologie ne devait point paraître entraîner de rupture dans l'encyclopédie comtiste des disciplines scientifiques<sup>293</sup>.

<sup>291</sup> Cf. *Introduction aux travaux scientifiques* : « Condillac et Condorcet n'ont étudié ni l'anatomie, ni la physiologie. Leur ignorance sur ces parties essentielles de la physique des corps organisés a été cause des erreurs capitales qu'ils ont commises l'un et l'autre. » Édit. citée, p. 142.

<sup>292</sup> *Plan, App.*, p. 132. Cf. p. 120 : « Les considérations par lesquelles plusieurs physiologistes, et surtout Bichat, ont montré, en général, l'impossibilité radicale de faire aucune application réelle et importante de l'analyse mathématique aux phénomènes des corps organisés s'appliquent, d'une manière directe et spéciale, aux phénomènes moraux et politiques, qui ne sont qu'un cas particulier des premiers. »

<sup>293</sup> Cf. *Cours*, 48<sup>e</sup> leçon, IV, 360. « La sociologie n'est point la seule science où la nécessité de procéder habituellement de l'ensemble aux parties devienne prépondérante ; la biologie elle-même a dû nous présenter déjà, par des motifs essentiellement analogues, et de la manière la moins équivoque, un tel caractère philosophique. Peut-être même la philosophie biologique proprement dite, trop récemment constituée, et sous l'influence

**260.** Mais il y a plus, et ici le polytechnicien va venir à l'aide du romantique. Avec la distinction de la statique et de la dynamique qui dominait alors l'enseignement de la mécanique rationnelle, il lui fournira le moyen de concevoir la physique sociale sur un plan qui permet de la présenter comme homogène à la biologie et, par son intermédiaire, aux autres sciences de l'*Encyclopédie*. « L'habitude d'opposer métaphoriquement *statique et dynamique*, sans terme intermédiaire, provient de ce que le mot *cinématique* est récent et n'a été introduit que par Ampère (1843)<sup>294</sup>. » Mais, pour Comte, la double métaphore a une réalité. En biologie, il demande au point de vue anatomique et au point de vue physiologique, de se constituer à part l'un de l'autre pour que la science puisse remplir sa destination : « Le but philosophique de toute théorie biologique pouvant être, comme je l'ai établi, de constituer une exacte harmonie entre l'analyse anatomique et l'analyse physiologique, cela suppose évidemment qu'elles n'ont pas d'abord été calquées l'une sur l'autre, et que chacune d'elles a été préalablement opérée d'une manière distincte. » (*Cours*, 45<sup>e</sup> leçon, III, 821.)

L'esprit de la biologie étant ainsi conçu, celui de la physique sociale se trouve par là même défini. Et voici, textuellement reproduit encore, ce qu'écrit Comte au quatrième volume du *Cours* : « Tout le principe philosophique d'un tel esprit se réduisant nécessairement..., à concevoir toujours les phénomènes

---

trop prononcée d'une imitation empirique des sciences antérieures, n'a-t-elle point encore, à cet égard, complètement manifesté son véritable esprit : je suis du moins très disposé à le penser, et à prévoir que, dans la suite, à mesure que son originalité rationnelle s'établira davantage, cette marche prépondérante du plus composé au moins composé y deviendra plus directe et plus tranchée qu'on ne l'y voit aujourd'hui. Toutefois, il est évident que, par la nature de ses phénomènes, la physique sociale devait nécessairement présenter, comme nous l'avons déjà spécialement établi, le plus entier et le plus incontestable développement de cette grande modification logique, sans altérer néanmoins l'invariable unité de la méthode positive fondamentale. En effet, l'intime solidarité du sujet devient ici tellement supérieure à ce qu'offrait la simple biologie, que toute étude isolée d'aucun aspect partiel doit être immédiatement jugée comme profondément irrationnelle et radicalement stérile, pouvant tout au plus servir, à titre d'élaboration préalable, pour l'acquisition préliminaire des divers matériaux scientifiques, et sous la réserve même alors, d'une indispensable révision finale. »

<sup>294</sup> LALANDE, *Vocabulaire au mot Dynamique*.

sociaux comme inévitablement assujettis à de véritables lois naturelles, comportant régulièrement une précision rationnelle, il s'agit donc de fixer ici, en général quels doivent être le sujet précis, et le caractère propre de ces lois, dont la suite de ce volume contiendra l'exposition effective, autant que le permet l'état naissant de la science que je m'efforce de créer. Or, à cette fin, il faut, avant tout, étendre convenablement, à l'ensemble des phénomènes sociaux, une distinction scientifique vraiment fondamentale, que j'ai établie et employée, dans toutes les parties de ce *Traité*, et principalement en philosophie biologique, comme radicalement applicable, par sa nature, à des phénomènes quelconques, et surtout à tous ceux que peuvent présenter des corps vivants, en considérant séparément, mais toujours en vue d'une exacte coordination systématique, l'état *statique* et l'état *dynamique* de chaque sujet d'études positives. Dans la simple biologie, c'est-à-dire pour l'étude générale de la seule vie individuelle, cette indispensable décomposition donne lieu, d'après les explications contenues au volume précédent, à distinguer rationnellement entre le point de vue purement anatomique, relatif aux idées d'organisation, et le point de vue physiologique proprement dit, directement propre aux idées de vie : ces deux aspects, spontanément séparés, presque en tout temps, se trouvant dès lors exactement appréciés par une irrévocable analyse philosophique, qui en épure et en perfectionne la comparaison nécessaire. En sociologie, la décomposition doit s'opérer d'une manière parfaitement analogue, et non moins prononcée, en distinguant radicalement, à l'égard de chaque sujet politique, entre l'étude fondamentale des conditions d'existence de la société et celles des lois de son mouvement continu... Pour mieux caractériser cette indispensable décomposition élémentaire, et afin d'en indiquer dès ce moment, la portée pratique, je crois essentiel, avant de passer outre, de noter ici qu'un tel dualisme scientifique correspond, avec une parfaite exactitude, dans le sens politique proprement dit, à la double notion de l'ordre et du progrès, qu'on peut désormais regarder comme spontanément introduite dans le domaine général de la raison publique. Car il est évident que l'étude statique de l'organisme social doit coïncider, au fond, avec la théorie positive de l'ordre, qui ne peut, en effet, consister essentiellement qu'en une juste harmonie permanente entre les diverses conditions d'existence des sociétés humaines ; on voit, de même, encore plus sensiblement, que l'étude dynamique de la vie collective de l'humanité constitue nécessairement la théorie positive du progrès social, qui, en écartant toute vaine pen-

sée de perfectibilité absolue et illimitée, doit naturellement se réduire à la simple notion de ce développement fondamental. En donnant, à la fois, plus d'intérêt et de clarté à la conception spéculative, plus de noblesse et de consistance à la considération pratique, ce double rapprochement, dont l'heureuse spontanéité ne saurait être contestée, me semble éminemment propre à manifester, d'une manière irrécusable, dès l'origine de la nouvelle philosophie politique, la correspondance générale et continue entre la science et l'application... Une science, qui, au fond, aura constamment en vue, d'après ces explications, l'étude positive des lois réelles de l'ordre et du progrès, ne saurait être taxée d'une présomptueuse témérité spéculative, par les hommes d'action doués de quelque portée intellectuelle, lorsqu'elle prétendra pouvoir seule fournir les véritables bases rationnelles de l'ensemble des moyens pratiques applicables à la satisfaction effective de ce double besoin social : cette correspondance nécessaire finira, sans doute, par être jugée essentiellement analogue à l'harmonie générale, désormais unanimement admise en principe, quoique fort imparfaitement développée encore, entre la science biologique et le système des arts qui s'y rapportent, surtout l'art médical. Enfin, il serait, je crois, superflu de faire expressément remarquer ici, à raison de sa haute évidence, la propriété spontanée que présente directement cette première conception philosophique de la sociologie positive de lier désormais, d'une manière indissoluble, comme je l'ai annoncé au début de ce volume, les deux idées également fondamentales de l'ordre et du progrès, dont nous avons reconnu, dans la 46<sup>e</sup> leçon <sup>295</sup>, que la déplorable opposition radicale constitue, en réalité, le principal symptôme caractéristique de la profonde perturbation des sociétés modernes. On ne saurait douter que, dès

---

<sup>295</sup> Cf. t. IV, p. 11 : « Le vice principal de notre situation sociale consiste... en ce que les idées d'ordre et les idées de progrès se tiennent aujourd'hui profondément séparées, et semblent même nécessairement antipathiques. Depuis un demi-siècle que la crise révolutionnaire des sociétés modernes développe son vrai caractère, on ne peut dissimuler qu'un esprit essentiellement rétrograde a constamment dirigé toutes les grandes tentatives en faveur de l'ordre, et que les principaux efforts entrepris pour le progrès ont toujours été conduits par des doctrines radicalement anarchiques. Sous ce rapport fondamental, les reproches mutuels que s'adressent aujourd'hui les partis les plus tranchés, ne sont, malheureusement, que trop mérités. Tel est le cercle profondément vicieux dans lequel s'agite si vainement la société actuelle, et qui n'admet d'autre issue finale que l'unanime prépondérance d'une doctrine également progressive et hiérarchique. »

lors, les deux notions élémentaires, après avoir été isolément consolidées, n'acquièrent ainsi, par leur intime fusion rationnelle, une consistance intellectuelle inébranlable ; puisqu'elles pourront, par là, devenir aussi nécessairement inséparables que le sont aujourd'hui, en philosophie biologique, les idées de l'organisation et de la vie, dont le dualisme scientifique procède exactement du même principe de philosophie positive. » (48<sup>e</sup> leçon, pp. 317-323.)

[\*Table des matières\*](#)

### ***B) Prédominance de l'ordre sur le progrès***

**261.** *Harmonie et spontanéité*, les deux expressions réapparaissent comme d'elles-mêmes sous la plume d'Auguste Comte, pour caractériser la physique sociale, considérée du point de vue statique ou dynamique comme dans son rapport à l'ensemble de la philosophie inorganique : « L'harmonie générale qui doit toujours exister entre l'humanité civilisée et le théâtre de sa progression collective, dérive nécessairement du même principe philosophique que nous avons vu constituer directement le véritable esprit fondamental de la biologie proprement dite, quant à la corrélation permanente, à la fois inévitable et indispensable, entre la nature individuelle de tout être vivant et la constitution propre du milieu correspondant. » (IV, 49<sup>e</sup> leçon, IV, 494.)

A partir de ce point, la sociologie statique en arrive « à concevoir rationnellement la haute participation nécessaire de l'ensemble du régime politique au *consensus* universel de l'organisme social... Or, le principe scientifique de cette relation générale consiste essentiellement dans l'évidente harmonie spontanée qui doit toujours tendre à régner entre l'ensemble et les parties du système social, dont les éléments ne sauraient éviter d'être finalement combinés entre eux d'une manière pleinement conforme à leur propre nature. Il est clair, en effet, que non seulement les institutions politiques proprement dites et les mœurs sociales d'une part, les mœurs et les idées de l'autre, doivent être sans cesse réciproquement solidaires ; mais, en outre, que tout cet ensemble se rattache constamment, par sa nature, à l'état correspondant du développement intégral de l'humanité considérée dans tous ses divers modes quelconques, d'activité, intellectuelle, morale et physique, dont aucun système politique, soit temporel, soit spirituel, ne saurait jamais avoir, en

général, d'autre objet réel que de régulariser convenablement l'essor spontané, afin de le mieux diriger vers un plus parfait, accomplissement de son but naturel préalablement déterminé. Même aux époques révolutionnaires proprement dites, quoique toujours caractérisées par une insuffisante réalisation de cette harmonie fondamentale, elle continue néanmoins à être encore essentiellement appréciable, car elle ne pourrait totalement cesser que par l'entière dissolution de l'organisme social, dont elle constitue le principal attribut ». (IV, 48<sup>e</sup> leçon, pp. 334-336.)

D'autre part, ajoute Auguste Comte, « quoique la conception statique de l'organisme social doive, par la nature du sujet, constituer la première base rationnelle de toute la sociologie, comme je viens de l'expliquer, il faut néanmoins reconnaître que non seulement la dynamique sociale en forme la partie la plus directement intéressante, principalement de nos jours, mais, surtout, sous le point de vue purement scientifique, qu'elle achève de donner, à l'ensemble de cette science nouvelle, son caractère philosophique le plus tranché, en faisant directement prévaloir la notion qui distingue le plus la sociologie proprement dite de la simple biologie, c'est-à-dire l'idée mère du progrès continu, ou plutôt du développement graduel de l'humanité... Pour fixer plus convenablement les idées, il importe d'établir préalablement, par une indispensable abstraction scientifique, suivant l'heureux artifice judicieusement institué par Condorcet, l'hypothèse, nécessaire d'un peuple unique, auquel seraient idéalement rapportées toutes les modifications sociales consécutives effectivement observées chez des populations distinctes. Cette fiction rationnelle s'éloigne beaucoup moins de la réalité qu'on a coutume de le supposer ; car, sous le point de vue politique, les vrais successeurs de tels ou tels peuples sont certainement ceux qui, utilisant et poursuivant leurs efforts primitifs, ont prolongé leurs progrès sociaux, quels que soient le sol qu'ils habitent, et même la race d'où ils proviennent ; en un mot, c'est surtout la continuité politique qui doit régler la succession sociologique, quoique la communauté de patrie doive d'ailleurs influencer extrêmement, dans les cas ordinaires, sur cette continuité. » (*Ibid.*, p. 363.)

L'optimisme de l'imagination théologique ou métaphysique, dépouillé de son caractère absolu, transposé dans la sphère de relativité où se meut l'observation du positivisme, ne s'en trouve que plus solidement fondé, pour être plus strictement limité. Sur

ce point, un dernier service sera rendu par la biologie à la sociologie. « Enfin la sociologie devra... emprunter à la biologie un principe philosophique très précieux, destiné à y devenir extrêmement usuel, et qui y recevra même son plus entier développement scientifique : il s'agit de cette heureuse transformation positive du dogme des causes finales, qui constitue l'indispensable principe des conditions d'existence, directement apprécié au volume précédent. On sait que ce principe, résultat nécessaire de la distinction générale entre l'état statique et l'état dynamique, appartient surtout à l'étude des corps vivants, où cette distinction est beaucoup plus prononcée qu'ailleurs, et à laquelle en effet l'esprit humain est surtout redevable de cette importante opération philosophique : c'est donc là seulement que la notion générale en peut être aujourd'hui convenablement acquise. Mais, quelle que soit sa haute utilité directe dans l'étude de la vie individuelle, la science sociale doit en faire, par sa nature, une application encore plus étendue et plus essentielle. C'est en vertu de ce principe vraiment fondamental que, rapprochant directement l'une de l'autre les deux acceptions philosophiques du mot *nécessaire*, la nouvelle philosophie politique tendra spontanément, en ce qui concerne au moins toutes les dispositions sociales d'une haute importance, à représenter sans cesse comme inévitable ce qui se manifeste d'abord comme indispensable, et réciproquement. Il faut qu'un tel esprit soit éminemment propre à la nature des études sociales, puisqu'on s'y trouve également amené par les voies philosophiques les plus opposées, ainsi que l'indique surtout ce bel aphorisme politique de l'illustre de Maître : *Tout ce qui est nécessaire, existe*<sup>296</sup>.

Ainsi, suivant la force de son élan initial, le *Cours de philosophie positive* apparaît comme un hymne grandiose à la spontanéité de l'harmonie dans tous les domaines de la recherche naturelle et de l'activité humaine. On la trouve, cette harmonie, dans l'« idée-mère » de la géométrie analytique, dans la correspondance exacte entre les propriétés des équations et les pro-

<sup>296</sup> *Quarante-neuvième leçon*, V, 490. Cf. *Le Pape*, III, IV : « Partout où le souverain exerce le droit de punir *directement*, il faut qu'il puisse être jugé, déposé et mis à mort ; et, s'il n'y a pas un droit fixe sur ce point, il faut que le meurtre d'un souverain n'effraie ni ne révolte les imaginations ; il faut même que les auteurs de ces terribles exécutions ne soient point flétris dans l'opinion publique et que des fils, organisés tout exprès, consentent à porter les noms de leurs pères. C'est ce qui a lieu, en effet ; car tout ce qui est nécessaire existe. »



priétés des courbes ; c'est elle qui, avec le principe de d'Alembert, donne sa physionomie définitive à la mécanique<sup>297</sup>. Elle éclate, en astronomie et en physique, dans la limitation même de nos connaissances effectives au monde que nous habitons et à nos besoins pratiques, déterminés par le format des phénomènes accessibles aux sens. Comment le même courant, qui a porté le progrès de l'humanité jusqu'au positivisme des mathématiciens et des physiciens, ne serait-il pas de force à produire les mêmes bienfaits, spéculatifs et pratiques, dans l'ordre biologique et sociologique ? « Comment une philosophie qui n'est, certainement ni anarchique, ni rétrograde, à l'égard des notions astronomiques, physiques, chimiques, et même biologiques, deviendrait-elle nécessairement, par une subite et étrange subversion, l'un ou l'autre, à l'égard des seules notions sociales, si elle y peut être convenablement appliquée ? » (46<sup>e</sup> leçon, IV, 175.)

**262.** Il est donc permis de dire qu'au moment où il aborde, dans le *Cours de philosophie positive*, l'étude des conditions qui doivent permettre l'avènement d'une physique sociale, Comte n'a pas désavoué la foi qui lui avait été jadis commune avec Saint-Simon. Nous avons longuement insisté sur la série des analogies et des métaphores qui sont destinées à maintenir une continuité, au moins abstraite et théorique, entre la sociologie et les disciplines qui l'ont précédée dans la voie positive. Mais, du point de vue pratique et concret, le charme est déjà rompu. Dans la 46<sup>e</sup> leçon, Comte signale « un secret instinct d'égoïsme » qui produit, « chez beaucoup de savants actuels... cette aversion des généralités, cette antipathie prononcée contre tout généralisateur quelconque, de quelque manière qu'il puisse procéder ». (IV, 214, n. 1.) Et, en effet, la spontanéité de l'harmonie se prédit ; mais elle ne se décrète pas. Les corporations scientifiques, et les savants pris individuellement, ont été réfractaires à cette coopération sur laquelle la construction sociologique de Comte faisait fond, comme sur la condition nécessaire à la régénération sociale, rendue de plus en plus urgente par l'instabilité politique, par la débilité morale, du régime orléaniste.

---

<sup>297</sup> Cf. *Les étapes de la philosophie mathématique*, §§ 174 et 177, pp. 288 et 294 ; éd. de 1947, *ibid.*

Sous le coup d'une déception, qui l'atteint moins encore dans son orgueil de penseur que dans son attachement aux destinées de l'humanité, Comte apercevra, dans toute sa profondeur et dans toute sa portée, la dualité des tendances qui avaient traversé le *Cours de philosophie positive*. Il avait commencé par pousser le scrupule de l'analyse jusqu'à condamner toute tentative pour faire sortir la physique de l'état de dispersion et d'incohérence où elle était alors ; l'idée d'unifier une seule science particulière lui paraissait un comble de déraison. Et le voilà qui décide que toutes les sciences vont être ramenées à l'unité d'un système total. Elles sont mises en demeure de renoncer désormais à poursuivre leur progrès dans un régime de libre collaboration. Elles devront avoir, selon l'expression de Burdin, une *présidence*. Et c'est pourquoi, dans la 58<sup>e</sup> leçon du *Cours*, Auguste Comte imagine d'ouvrir un concours entre les différentes disciplines de l'*Encyclopédie* : « Une véritable unité philosophique exigeant certainement l'entière prépondérance normale de l'un des éléments spéculatifs sur tous les autres, la question principale se réduit donc ici à déterminer directement quel est celui qui doit finalement prévaloir, non plus pour l'essor préparatoire du génie positif, mais pour son actif développement systématique, parmi les six points de vue fondamentaux, mathématique, astronomique, physique, chimique, biologique, et enfin sociologique, que nous avons successivement appréciés, et à l'ensemble desquels se rapportent inévitablement toutes les spéculations réelles. » (VI, 650.)

Comte oppose une fin de non recevoir aux candidatures des sciences intermédiaires, telle que la physique et la biologie. « La constitution même de notre hiérarchie scientifique démontre aussitôt qu'une telle prééminence mentale n'a jamais pu appartenir qu'au premier ou au dernier de ces six éléments philosophiques ; car eux seuls, évidemment, sont susceptibles d'universalité nécessaire, l'un par la destination, l'autre par l'origine de leurs conceptions respectives. » (*Ibid.*, p. 651.) Verdict sommaire, mais d'autant plus étrange ; car si Comte a raison de considérer la géométrie comme la première des sciences naturelles, il est vrai qu'elle trouve son complément et son achèvement dans son application à la réalité concrète de l'univers, grâce à la constitution de la physique et de la chimie positives. Par contre, du moment « que nous pouvons... cesser d'isoler » de la philosophie sociologique « la philosophie biologique qui lui sert de base immédiate » (*ibid.*, p. 651), on ne voit pas pourquoi

les rôles, cette fois, seraient renversés, et la science fondamentale subordonnée à celle qui la suppose et la suit.

Mais sans doute une philosophie à ambition de synthèse systématique ne peut-elle échapper à la nécessité de chercher à concentrer l'essence de la synthèse, soit dans son « point de départ », soit dans son « but », quitte à prendre une conscience plus ou moins claire de l'antinomie que soulève l'opposition des deux rythmes dialectiques, l'un qui procèdera de bas en haut, exprimant le progrès humain, l'autre qui procèdera de haut en bas, exprimant l'ordre divin. Cette conscience, Hegel l'avait « refoulée » grâce au postulat de l'identification entre le devenir temporel et la logique extra-temporelle. Mais Comte, qui s'est placé résolument sur le plan de la connaissance positive, est obligé de jouer cartes sur tables. Il y a une alternative à trancher ; il la tranche dans la page qui est au centre de sa carrière et de son œuvre : « La principale question philosophique étant ainsi réduite à reconnaître maintenant, dans l'économie finale du système positif, l'entière prépondérance rationnelle, soit de l'esprit mathématique, soit de l'esprit sociologique, notre théorie générale de l'évolution humaine, spécialement en ce qui concerne l'appréciation historique de la progression moderne, nous permet aisément d'établir, sans aucune grave incertitude, que, si le premier a dû nécessairement prévaloir pendant la longue éducation préliminaire qu'exigeait, en chaque genre, l'éveil successif d'une positivité durable, le, dernier est, au contraire, seul susceptible, à tous égards, de diriger désormais, avec une véritable efficacité, l'essor universel et continu des spéculations réelles. Cette distinction fondamentale, qui constitue la première et la plus importante de nos conclusions générales, contient à la fois l'explication et le dénouement du déplorable antagonisme, jusqu'à présent insoluble, incessamment développé, depuis trois siècles, entre le génie scientifique et le génie philosophique, dont les justes prétentions respectives, d'une part à la positivité, d'une autre part à la généralité, doivent être ainsi définitivement conciliées, pour que l'état normal de l'humanité pensante puisse convenablement reposer sur la satisfaction continue de ces deux besoins également irrécusables. Pendant que la science poursuivait vainement, sous l'impulsion mathématique, une systématisation chimérique, la philosophie élevait d'impuissantes réclamations métaphysiques contre le funeste abandon du point de vue humain... » (*Ibid.*, p. 652.)

**263.** L'homogénéité du système n'était donc qu'apparente : deux génies sont donc en présence, que Comte caractérise, par une sorte de *lapsus* révélateur, comme *génie scientifique de positivité, génie philosophique de généralité*. A travers les « paternités spirituelles » d'un Condorcet, d'une part, et de l'autre d'un de Bonald, ils expriment les courants entre lesquels se partage l'histoire de l'Europe à partir du moment où dans l'école de Pythagore et de Platon l'objectivité de la mathématique s'est constituée en lutte contre l'anthropomorphisme des théologiens et des « physiologues ».

Sans doute, dans ces pages de 1842, Comte parle encore comme s'il s'agissait de maintenir entre les deux « génies » un certain équilibre. Mais son langage conciliant est uniquement destiné à ménager la transition, durant laquelle l'impérialisme sociologique daigne se dissimuler sous le pavillon de la république positive. En réalité, le coup d'État était fait en 1836, ainsi que l'indique la *Préface* du *Système de politique positive*, où s'accuse d'une façon si précise le lien de la biologie romantique avec la généralité scolastique et le dogmatisme religieux : « Quand ma grande élaboration objective me conduisit, en 1836, de la cosmologie à la biologie, je sentis aussitôt que l'exclusion scientifique de la méthode subjective ne pouvait être que provisoire, et mon premier chapitre biologique fit entrevoir déjà l'accord final des deux logiques. En constituant la présidence systématique du point de vue social, mon ouvrage fondamental prépara nécessairement leur concordance positive, directement établie dans le présent volume. » Et Comte ajoute : « Ce résultat général de mon travail philosophique devient ici la source directe de ma construction religieuse, qui commence par régénérer ainsi les conceptions scientifiques d'où elle surgit d'abord. » (3<sup>e</sup> édit., t. I, p. 5.)

Le positivisme de la positivité, que Comte avait reçu en héritage du XVIII<sup>e</sup> siècle et que Littré à son tour lui empruntera, ne devait donc être qu'un épisode. Une fois brisé l'instrument sur lequel il avait un instant compté pour réaliser son rêve de jeunesse, Comte fait succéder le thème de la *systématisation méthodique* au thème de l'*harmonie spontanée*. (60<sup>e</sup> leçon, VI, 889.) La sociologie, au lieu de regarder vers ses aînés, qui lui auraient donné des leçons de circonspection patiente et sûre,

prétend leur imposer le joug de son ascendant universel « régénérant ainsi, à son tour, tous les éléments qui ont dû concourir à sa propre formation ». (*Ibid.*) Et selon le rythme ordinaire aux révolutions politiques, la biologie, qui a le plus contribué à l'hégémonie de la sociologie, sera la première à subir la rigueur du régime nouveau : « La biologie ne peut échapper à l'usurpation objective de la cosmologie que d'après sa vraie subordination subjective envers la sociologie. » (*Pol. pos.*, I, 567.)

Nous n'avons pas à insister davantage sur « cet esprit tracassier de réglementation », qui est l'esprit propre du dogmatisme comtiste, et qui déjà, comme le remarque Huxley, « se montrait dans les derniers volumes de la *Philosophie positive*, de façon à bien faire prévoir les monstruosité antiscientifiques de Comte »<sup>298</sup>. Il suffit de rappeler comment le même homme, qui avait rêvé jadis de voir l'essor anonyme et continu du progrès collectif éliminer de lui-même l'arbitraire du despotisme individuel, a fini par voir dans la « sainte harmonie entre la vie privée et la vie publique... le privilège pratique du positivisme »<sup>299</sup>, par renverser, enfin, les rapports de l'étude statique et de l'étude dynamique, comme l'indique expressément le *Préambule* du second volume du *Système de politique positive* « : Leur coordination mutuelle diffère beaucoup, suivant qu'il s'agit de créer la science sociale ou de la systématiser... Les lois propres de l'ordre, d'ailleurs peu contestables en principe, ne devaient spécialement m'occuper qu'à mesure que leur appréciation essentielle intéressait l'étude directe de l'évolution historique. Mais le traité actuel exige un tout autre caractère logique. Je m'y adresse à des esprits assez convaincus déjà de l'existence nécessaire des lois sociologiques, dont ils attendent surtout la vraie systématisation finale, qui devient indispensable à la nouvelle éducation occidentale. L'étude abstraite de l'ordre doit alors prévaloir directement sur celle du progrès, qui, dans le volume suivant, en deviendra la conséquence naturelle et le complément nécessaire. » (II, 273.)

La tentative d'une synthèse où la doctrine du progrès et la doctrine de l'ordre se concilieraient dans une sociologie positive a donc échoué. Par la force des choses, les éléments contradic-

---

<sup>298</sup> Lay Sermons, traduit sous le titre : *Les sciences naturelles et les problèmes qu'elles font surgir*, 1877, p. 240.

<sup>299</sup> *Pol. pos.*, 1, 10.

toires se sont dissociés ; et le courant de réaction qui est propre au XIX<sup>e</sup> siècle, a ramené Comte, comme il avait ramené Fichte et comme il devait ramener Taine, au stade théologique qu'ils s'étaient d'abord flattés de dépasser. En créant, de son autorité privée, la religion positiviste, afin de combattre « la maladie occidentale.... le principe révolutionnaire consistant à ne reconnaître d'autre autorité spirituelle que la raison individuelle » (*Pol. pos.*, IV, 368), Comte reste fidèle à l'impulsion que lui avait communiquée Joseph de Maistre. Par le positivisme autant que par le catholicisme, *l'esprit pontifical* (selon l'expression que nous trouvons encore chez Huxley) tendait à la possession complète du XIX<sup>e</sup> siècle.

[\*Table des matières\*](#)

### SECTION III

## L'ALTERNATIVE SOCIOLOGIQUE

**264.** A quelque période de sa carrière que s'attachent les disciples de Comte, il demeure que la sociologie, définie comme dynamique du progrès ou statique de l'ordre, a été détournée de la voie positive par son ambition de synthèse. Ainsi que le disait M. Marcel Mauss dans une communication récente à la *Société de psychologie* : « La sociologie serait, certes, bien plus avancée si elle avait procédé partout à l'imitation des linguistes et si elle n'avait pas versé dans ces deux défauts : la philosophie de l'histoire et la philosophie de la société<sup>300</sup>. » Or, les linguistes peuvent servir de modèle aux sociologues, parce qu'ils ont su se mettre en garde contre l'imitation des biologistes, j'entends des biologistes du XIX<sup>e</sup> siècle. Renonçant à prendre pour base de leur classification la considération dans l'espace des espèces actuelles, s'abstenant de commencer par jeter dans la circulation des formules d'évolution, dont la généralité contrastait avec la portée véritable des faits dûment établis, ils ont fait de l'histoire un instrument d'analyse précise et féconde : « Ils ont toujours su que les langues supposaient en plus des groupes leur histoire. »

---

<sup>300</sup> *Journal de psychologie*, 15 décembre 1924, p. 907.

Point capital, et qui a été mis très heureusement en lumière par M. Meillet : « Les biologistes rapprochent des êtres qui ont des structures anatomiques analogues et où au moins le commencement du développement de chaque individu depuis la cellule initiale est comparable, donc des êtres qui, dans leur développement individuel, offrent *actuellement* des caractères communs, alors même que, à l'état adulte, leur aspect extérieur et les fonctions remplies par certains de leurs organes diffèrent le plus... Pour le linguiste, au contraire, seul le fait historique de la continuité entre une langue nouvelle et des langues postérieures entre en considération. En l'état actuel des choses, l'anglais et le russe sont deux langues de type absolument distinct, et c'est à peine si l'on peut y discerner quelques éléments de vocabulaire semblables ; cela n'empêche pas que ce soient deux langues indo-européennes ; la preuve résulte de ce que l'anglais moderne continue le vieil anglais, et le russe moderne, le vieux russe ; or, le rapprochement du vieil anglais et du vieux russe est démontrable directement, et surtout il est facile de prouver que le groupe germanique dont l'anglais fait partie et le groupe slave dont le russe est l'un des représentants, sont tous deux des formes prises par la langue indo-européenne commune <sup>301</sup>. »

La sociologie de Durkheim, d'autre part, s'est constituée sur les ruines de la philosophie comtiste de l'histoire : « Chez Comte, il n'est pas question de sociétés particulières, de nations, d'États. » Or, « la réalité concrète que l'observateur peut le mieux et le plus immédiatement atteindre, ce sont les organismes sociaux, les grandes personnalités collectives qui se sont constituées au cours de l'histoire. C'est à eux que le sociologue doit se prendre tout d'abord : il doit s'attacher à les décrire, les ranger en genres et en espèces, les analyser, chercher à expliquer les éléments qui les composent. Même on peut penser que ce milieu humain, cette humanité intégrale dont Auguste Comte entendait faire la science, n'est guère qu'une construction de l'esprit » <sup>302</sup>.

Enfin, si Comte s'est trouvé rejeté vers les abstractions de la philosophie de l'histoire, n'est-ce pas qu'il a commencé par méconnaître la spécificité du fait psychologique, afin de relier direc-

---

<sup>301</sup> Le problème de la parenté des langues, *Scientia*, mai 1914, pp. 424-425.

<sup>302</sup> Note sur la notion de civilisation, par DURKHEIM et M. MAUSS, *Année sociologique*, t. XII, 1913, p. 48.

tement les lois du développement social aux lois proprement biologiques ? Durkheim, au contraire, commencera par se placer dans la conscience individuelle. S'il en signale les lacunes, s'il en marque les limites, ce qu'il trouve au delà, ce sont encore des phénomènes de l'ordre de la conscience, réactions du sentiment, croyances, représentations, dont les institutions de toute sorte, dont les langues, les cultes, les codes portent la marque. La sociologie ainsi comprise est une « socio-psychologie <sup>303</sup> », qui du point de vue radicalement individualiste où se plaçait la psychologie traditionnelle apparaît comme une sociologie de l'inconscient, dont la positivité pourtant est hors de doute ; car elle repose sur l'objectivité d'une *conscience collective*. « La conscience devient objective par cela même qu'elle est collective. C'est précisément, en effet, parce que le sujet auquel elle est attachée n'est pas individuel, qu'elle n'est pas plus que lui affectée du coefficient de subjectivité. Et non seulement ce sujet est la société dont nous avons montré la réalité objective, mais encore le fait même sur lequel nous avons appuyé que la société s'incarne nécessairement dans les individus qui la composent, nous permet de retrouver reflétés en chacun d'eux et par conséquent offerts aux observations répétées et comparées requises par la science, tous les éléments, jugements, sentiments, émotions, dont se compose la conscience collective <sup>304</sup>. »

**265.** Du point de vue méthodologique, l'introduction de la notion de *conscience collective* correspond au problème de la synthèse ; et Durkheim a insisté là-dessus dans un texte souvent cité et commenté de la *Préface* à la *Deuxième édition des Règles de la méthode sociologique* : « La dureté du bronze n'est ni dans le cuivre, ni dans l'étain, ni dans le plomb qui ont servi à le former et qui sont des corps mous ou flexible : elle est dans leur mélange. Appliquons le principe à la sociologie. Si, comme on nous l'accorde cette synthèse *sui generis* que constitue toute société dégage des phénomènes nouveaux différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires, il faut bien admettre que ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres.

<sup>303</sup> De la division du travail social, 1893, p. 390.

<sup>304</sup> DAVY, Émile Durkheim, *Revue de métaphysique*, 1920, p. 112.



Ils sont donc en ce sens extérieurs aux consciences individuelles. »

Il est visible pourtant que, de ce point de vue méthodologique, la comparaison est tout au moins ambiguë. On y postule qu'il y a deux chimies : une *chimie des complexes* et une *chimie des simples*. Or, la chimie est entrée dans la voie de la science, elle est même devenue capable d'y guider les premiers pas de la biologie, du jour où elle n'a voulu voir dans l'existence de corps composés que l'expression d'une difficulté qui devait être résolue grâce aux procédés de l'analyse élémentaire. La moralité de la comparaison ne peut donc manquer de se retourner contre son intention. Elle consiste effectivement en ceci, que le progrès d'une sociologie positive devra se mesurer, comme celui de la chimie elle-même, par le rôle croissant que l'analyse peut y jouer aux dépens de la synthèse qu'elle avait commencé par supposer. De fait, l'évolution de l'école française qui s'est formée sous l'impulsion de Durkheim, tourne autour du conflit qui s'est élevé entre un *dogmatisme de la synthèse*, qui tendait à renouveler la tradition du réalisme bonaldien, et une *critique analytique*, inspirée de Montesquieu, et qui s'oriente vers une sociologie pure, accordée à cette biologie pure que les savants de la génération actuelle tendent à constituer, indépendamment des formules trop générales qui ont fécondé d'une façon merveilleuse, mais singulièrement troublé aussi, et risqué d'égarer, le travail proprement scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle.

[\*Table des matières\*](#)

### **A) Théorie dogmatique de la conscience collective**

**266.** Au point de départ, la doctrine de la conscience collective se propose, comme faisaient déjà la philosophie du langage chez de Bonald, la philosophie de l'hérédité chez Spencer, de mettre fin au conflit du rationalisme et de l'empirisme, en les justifiant l'un et l'autre : « Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme ; mais en même temps elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire<sup>305</sup>. »

---

<sup>305</sup> Les formes élémentaires de la vie religieuse (que nous désignerons par F. E.), 1912, p. 27.

Dans cet apriorisme, d'ailleurs, et c'est ce qui commandera tout le développement de la théorie, Durkheim sous-entend, non la rationalité de la science cartésienne, mais la généralité du concept aristotélicien. « Ce qui dérouté l'entendement, c'est le particulier et le concret. Nous ne pensons bien que le général <sup>306</sup>. » Or, la généralité logique est un effet ; la généralité sociologique est la cause. « Le concept est une représentation essentiellement impersonnelle : c'est par lui que les intelligences humaines communient. La nature du concept, ainsi défini, dit ses origines. S'il est commun à tous, c'est qu'il est l'œuvre de la communauté. » (*F. E.*, 619.) Le rapprochement des mots est immédiat, Durkheim va même jusqu'à considérer comme évidente la genèse sociologique de l'espace <sup>307</sup>. La thèse ne prête donc pas à discussion ; il ne s'agit que d'en saisir exactement la portée.

Durkheim n'a nullement le sentiment qu'en ramenant l'universalité, que le rationalisme classique fonde sur une justification interne et de droit, à une simple universalité de fait, il abaisse en rien la valeur du savoir humain. La relativité à *l'homme social*, devenu à son tour la *mesure de toutes choses*, nous sauverait, tout au contraire, du scepticisme de Protagoras : « Au fond, ce qui fait la confiance qu'inspirent les concepts scientifiques, c'est qu'ils sont susceptibles d'être méthodiquement contrôlés. Or, une représentation collective est nécessairement soumise à un contrôle indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre <sup>308</sup>. »

---

<sup>306</sup> *Division du travail*, p. 321.

<sup>307</sup> Cf. *F. E.*, p. 15-16 : « L'espace... par lui-même... n'a ni droite ni gauche, ni haut ni bas, ni nord ni sud, etc. Toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs affectives différentes ont été attribuées aux régions. Et comme tous les hommes d'une même civilisation se représentent l'espace de la même manière, il faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en dépendent leur soient également communes ; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale. »

<sup>308</sup> *F. E.*, 625. Cf. HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions* : « Le sentiment individuel peut s'attacher à des chimères. Le sentiment collectif ne peut s'attacher qu'à du sensible, du visible, du tangible... La logique qui règne dans la pensée collective est plus exigeante que celle qui gouverne la pensée de l'homme isolé. Il est plus facile de se mentir à soi-même que de se mentir les uns aux autres. Les besoins réels, moyens, communs et constants qui viennent se satisfaire dans la magie et dans les religions ne peuvent pas être aussi facilement trompés que la sensibilité

A vrai dire, dans de semblables cas, la théorie sociologique de la connaissance n'éprouve aucun embarras, parce qu'elle possède déjà, par ailleurs, la garantie de ses affirmations. Ici, comme disent les logiciens, le *collectif* est *distributif*, c'est-à-dire que l'appel à l'expérience de chaque être raisonnable est le fait original ; l'assentiment collectif est simplement un phénomène second : unanimement on croit, parce qu'unanimement l'on a vu ou l'on peut voir. Mais ce qui caractérisera une théorie proprement et spécifiquement sociologique de la connaissance, c'est qu'elle ose faire fond sur cet assentiment collectif, là où au contraire il est un phénomène premier, appelé à supporter une croyance elle-même sans fondement : « On dit d'une idée qu'elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s'impose à l'esprit sans être accompagnée d'aucune preuve. Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l'intelligence, qui emporte l'adhésion, sans examen préalable. » (*F. E.*, p. 23.)

**267.** L'existence d'une semblable nécessité pose un problème exactement inverse de celui qui concernait les concepts scientifiques. L'analyse objective, le contrôle expérimental, la démonstration véritable, ont disparu, qui faisaient de la conscience collective un reflet de la raison universelle ; elle est désormais abandonnée à la subjectivité de ses synthèses. Ainsi, remarque Durkheim, « il y a nombre de cas où il n'existe, pour ainsi dire, aucun rapport entre les propriétés de l'objet et la valeur qui lui est attribuée. Une idole est une chose très sainte, et la sainteté est la valeur la plus élevée que les hommes aient jamais reconnue. Or, une idole n'est très souvent qu'une masse de pierre ou une pièce de bois qui par elle-même est dénuée de toute espèce de valeur... Un timbre-poste n'est qu'un mince carré de papier, dépourvu, le plus souvent, de tout caractère artistique ; il peut néanmoins valoir une fortune. Ce n'est évidemment pas la nature interne de la perle ou du diamant, des fourrures ou des dentelles, qui fait que la valeur de ces différents objets de toilette varie avec les caprices de la mode. » (*Apud Sociologie et philosophie*, 1924, pp. 126-127.)

---

instable d'un individu » (1909, p. xxviii), et M. Charles BLONDEL, *La conscience morbide* : « La conscience normale, à laquelle s'oppose la conscience morbide, est une conscience socialisée » (1913, p. 250).

Le problème est aussi celui que l'on rencontre dans la considération du sacré : « Nous avons vu, en effet, que le caractère sacré d'un être ne tenait pas à quelqu'un de ses caractères intrinsèques. Ce n'est pas parce que l'animal totémique a tel aspect, ou telle propriété qu'il inspire des sentiments religieux ; ceux-ci résultent de causes tout à fait étrangères à la nature de l'objet sur lequel ils viennent de se fixer. Ce qui les constitue, ce sont les impressions de réconfort et de dépendance, que l'action de la société provoque dans les consciences. » (*F. E.*, p. 462.) La philosophie de la société aura donc pour caractéristique de ramener le problème de la valeur au problème du sacré. En effet, remarque Durkheim, « ce qui définit ce sacré, c'est qu'il est surajouté au réel ; or, l'idéal répond à la même définition ; on ne peut donc expliquer l'un sans expliquer l'autre. » (*F. E.*, p. 602.)

Mais alors il faut bien se rendre à l'évidence. Par l'assimilation des deux concepts, au point extrême de leur généralité, la théorie sociologique de la connaissance renverse toute la structure de la pensée rationnelle. Comment décider que l'idéal et le sacré sont susceptibles de participer à la même zone d'extension, si l'on n'a pas su se donner une base de référence dans les caractères qui expriment leur compréhension ? Et cette compréhension, chez Durkheim, demeure négative ou tout au moins corrélative d'un troisième concept. *Idéal* et *sacré* sont ce qui se surajoute au *réel*. Mais, à son tour, le réel comporte-t-il, dans sa pensée, une définition univoque ? Qu'est-ce qui est réel ? Ou plutôt qu'est-ce qui n'est pas réel ?

Sur le plan proprement phénoménologique, le plan du *Schein*, qui ne réussit pas à franchir le seuil de l'*Erscheinung*, les mirages, les rêves, sont du réel, et de même aussi la religion : car « la religion existe ; c'est un système de faits donnés ; en un mot, c'est une réalité ». (*F. E.*, 614.) Sur le plan de la raison, le problème du réel est tout autre ; il commence seulement à se poser lorsqu'intervient, avec la réflexion sur la confusion des apparences, une norme de discrimination entre les illusions subjectives, *idola specus* ou *idola tribus*, et les réalités qui résistent à l'épreuve du jugement critique. L'existence d'une norme rationnelle est la condition pour qu'il existe une réalité véritable : « Car, pour voir les choses invisibles, et qui sont objets de l'esprit seul, il n'y a pas d'autres yeux que les démonstrations. Si l'on ne possède pas de démonstration, l'on ne voit rien de ces choses, et tout ce qu'on en entend dire ne touche pas l'esprit,

n'exprime pas l'esprit, pas plus que les sons articulés d'un perroquet ou d'une machine qui, parlent sans avoir ni intelligence ni sens<sup>309</sup>. » Leibniz, en considérant l'univers de la perception comme un « songe bien lié », a heureusement souligné cette nécessité de l'activité coordinatrice de l'esprit pour l'affirmation légitime du réel ; liaison rendue, d'ailleurs, manifeste par l'entrée en jeu de la mathématique, qui permet de substituer à l'espace *visible* où, pour nos yeux, le soleil tourne autour de la terre, l'espace purement *intellectuel*, où l'humanité ne voit pas, mais où l'humanité *sait*, que la terre tourne autour du soleil. Ce qu'il y a donc à retenir de la science, prise au sens de positivité rationnelle et rigoureuse qu'elle a depuis trois siècles, c'est que l'on n'accède à la vérité du réel que par la norme idéale de la raison. Voilà pourquoi, comme l'a rappelé Spinoza dans une formule décisive de l'*Appendice* à la I<sup>re</sup> Partie de l'*Éthique*, l'avènement de la civilisation moderne est lié à la constitution de la science cartésienne, de la *Mathesis*.

En face de cet idéal, immanent et sous-jacent au réel, dont il précède et dont il justifie l'affirmation, il est sans doute loisible au *sociologisme* de dresser un autre idéal, qui sera l'idéal du sacré ; mais ce qu'il ne saurait s'arroger sans arbitraire et sans confusion, c'est le droit de les réunir dans une image générique, dans une entité transcendente, comme celles dont les cartésiens n'ont cessé de dénoncer le caractère antirationnel. Le sacré, défini dans les Saintes Écritures par la matérialité de son expression, mais doué d'une efficacité bienfaisante pour la conduite des foules, demeure dépourvu de valeur interne et d'objectivité : « Rien n'est, pris en soi et absolument, sacré ou profane et impur, mais seulement par rapport à la pensée<sup>310</sup>. »

En d'autres termes, la synthèse sociologique, où *idéal* et *sacré* seraient identifiés l'un à l'autre dans la totalité de leurs extensions respectives, remet en question, après de Bonald et après Auguste Comte, l'effet de la révolution cartésienne. A nouveau, il s'agira de surmonter la dualité que la réflexion discerne entre l'*esprit de généralité* et l'*esprit de positivité*, par là d'effacer toutes les antithèses qui, depuis Xénophane de Colophon, remplissent le cours de l'histoire occidentale : δόξα et à ἀλήθεια,

<sup>309</sup> SPINOZA, *Tractatus Theologicus-Politicus*, XIII. Cf. trad. APPUHN, p. 264.

<sup>310</sup> *Tract. Th. Pol.*, XII, trad. citée, p. 248.

εἰκασ•α et νόησις. Verbe extérieur et Verbe intérieur, foi et raison, *Glauben* et *Wissen*.

[\*Table des matières\*](#)

### **B) Théorie critique de la conscience collective**

**268.** Il n'est guère douteux que la profession d'un réalisme scolastique, où l'objectivité des concepts serait liée à l'autorité prétendue de la foi, n'ait été une tentation, plus peut-être qu'une tentation, pour l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* : « Nous regardons comme un axiome que les croyances religieuses, si étranges qu'elles soient parfois en apparence, ont leur vérité qu'il faut découvrir. Inversement, il s'en faut que les concepts, même quand ils sont construits suivant toutes les règles de la science, tirent uniquement leur autorité de leur valeur objective... Si, aujourd'hui, il suffit en général qu'ils portent l'estampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. Mais cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse... Tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion. Sans doute, on peut prendre l'opinion comme objet d'étude et en faire la science ; c'est en cela que consiste principalement la sociologie. Mais la science de l'opinion ne fait pas l'opinion : elle ne peut que l'éclairer, la rendre plus consciente de soi. Par là, il est vrai, elle peut l'amener à changer ; mais la science continue à dépendre de l'opinion au moment où elle paraît lui faire la loi ; car, comme nous l'avons montré, c'est de l'opinion qu'elle tient la force nécessaire pour agir sur l'opinion. » (625-626.) La synthèse subjective prêterait ainsi l'appui de son dogmatisme aux valeurs normatives dont la science intellectuelle et la conscience morale peuvent se réclamer : « Même le sentiment personnel que l'individu a de sa propre responsabilité est certainement aussi, au moins par un certain côté, un fait social. Car l'individu, quand il prend conscience de ce sentiment, ne se réfère pas seulement à une opinion purement subjective ; il invoque la *vérité* et la *justice*. Il prétend se dépasser lui-même et parler, en son for intérieur, au nom de la conscience collective <sup>311</sup>. »

Mais, contre la tentation de synthèse subjective et dogmatique, la sociologie positive a été finalement défendue par l'intérêt

<sup>311</sup> FAUCONNET, *La responsabilité*, 1920, p. 4.

croissant qu'elle a pris aux études ethnographiques : « L'École anthropologique d'histoire des religions, en rapprochant des institutions morales qui nous sont familières la législation du *tabou*, nous permet de découvrir, sous les raisons que nous nous donnons à nous-mêmes pour rendre compte de notre conception de la faute, des raisons d'un tout autre ordre, conscientes dans des sociétés dites primitives. » (*Ibid.*, p. 19.) La considération du primitif, invoquée par Rousseau et par de Bonald pour justifier ou pour illustrer les thèses, soit d'une bonté naturelle qui serait inhérente à l'individu, soit de la révélation transcendante qui s'opérerait par l'organe de la société<sup>312</sup>, va désormais servir de base à une psychologie de la conscience collective qui sera, littéralement parlant, une *pathologie* du *sens commun*. Si la conscience collective présente une apparence mystérieuse, qui semble la rendre impénétrable au jugement réfléchi de la raison, ce n'est plus du tout que la sociologie puisse voir en elle rien de supérieur, et qui éclaire les routes de l'avenir, c'est, au contraire, qu'elle représente, devenue inconsciente par l'effet du temps, l'apport du passé, souvent du passé le plus lointain.

Bref, l'*a priori* social, présupposition des concepts et des catégories, préjugé du sacré, appartient, non aux couches élevées de l'esprit, mais aux couches les plus basses, qui sont parfois aussi les plus profondes. C'est de quoi un fait rapporté par M. Höffding offre une sorte de réalisation matérielle : « Dans une église de village en Danemark, la coutume de s'incliner en passant devant un certain endroit du mur de l'église, s'était conservée jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle ; mais personne n'en savait la raison, jusqu'au jour où le badigeon ayant été gratté, une peinture de la sainte Vierge fut trouvée sur le mur ; ainsi la coutume avait survécu de trois cents ans au catholicisme, qui l'avait fait naître ; c'était une partie de l'ancien culte qui s'était conservée<sup>313</sup>. » Et la documentation ethnographique, suppléant aux lacunes de l'histoire ou de la préhistoire, permet de généraliser la solution positive du problème. On attend de la science qu'elle « établisse peu à peu que, si nous regardons telle façon d'agir comme obligatoire et telle autre comme criminelle, c'est, le plus souvent, en vertu de croyances dont nous avons perdu jusqu'au souvenir, et qui sub-

<sup>312</sup> Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 53, p. 108 : éd. de 1949, pp. 104-105.

<sup>313</sup> *Philosophie de la religion*, trad. SCHLEGEL, 1908, § 50, p. 138.

sistent sous la forme de traditions impérieuses et de sentiments collectifs énergiques » <sup>314</sup>.

Loin donc qu'elles supportent le moindre rapport aux valeurs idéales de justice et de vérité, les croyances de la conscience collective seront éminemment propres à rendre compte des survivances paradoxales, des contradictions et des aberrations, qui traversent nos sociétés actuelles et y entretiennent perpétuellement des menaces de réaction ou de destruction. C'est du fond de l'histoire que nous voyons venir, non assurément le *boulet de Turenne* et son décret providentiel, mais la renaissance des superstitions ou des impulsions qui étaient normales dans la mentalité primitive et qui forment encore le « côté nocturne » de l'âme soi-disant civilisée.

**269.** A mesure donc que le contact avec les faits apparaissait plus direct, leur interprétation moins asservie aux principes d'un système préconçu, a été conjuré le danger d'un retour, sinon vers le supernaturalisme bonaldien, du moins vers un naturalisme qui en serait comme le succédané. Au début de sa carrière, Durkheim avait conçu sans doute une *sociologie de comportement*, où les faits sociaux seraient des *choses*, et où l'explication serait d'ordre mécanique et morphologique. Mais, à partir de ce point initial, on assiste, chez lui, à « une évolution vers l'idéalisme... commandée... non seulement par le passage d'une attitude de guerre à une attitude de paix armée vis-à-vis des doctrines adverses, mais aussi et surtout par ce fait qu'il s'est mis à l'étude des phénomènes religieux seulement après avoir écrit la *Division du travail* et les *Règles*, et que c'est cette étude nouvelle qui lui a révélé l'importance des facteurs idéaux... Il se produit... au sein des sociétés primitives une sorte de transformation générale et imaginative des *choses* en *valeurs idéales* qui fait que le plan de la vie sociale n'est plus, comme celui de la vie animale, le plan de la sensation. La vie sociale nous introduit d'emblée dans le plan de la représentation, où nous voyons reparaître, comme transfigurées par un rêve collectif, toutes les données de l'existence physique. Et c'est seulement grâce à cette transfiguration, et sous leur forme idéalisée, que ces données agissent, qu'elles constituent les rudiments du droit, de la mora-

---

<sup>314</sup> LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, 1903, p. 196.



le et de la religion primitive, et qu'elles en déterminent l'évolution ». Voilà comment M. Durkheim a pu comparer la vie sociale à un « délire fondé », à une « hallucination vraie » <sup>315</sup>.

Il y a plus ; et le rapprochement même des formules montre que cet idéalisme sociologique ne pouvait être, à son tour, qu'une position d'attente. C'est faute d'avoir aperçu la signification de la théorie leibnizienne du « rêve bien lié », que Taine avait projeté en dehors de la raison humaine le mécanisme de la perception et l'avait rapporté à un jeu de fantasmagorie. Il avait cru tout sauver par un effet de style ; il n'avait réussi qu'à donner de l'idéalisme une expression paradoxale jusqu'à la caricature. Comment un tel idéalisme serait-il capable d'échapper à la même obsession d'irréalité en passant du plan psychologique au plan sociologique ? Durkheim a fait valoir, contre les théories animistes et naturistes, qu'en se plaçant sur le plan phénoménologique elles ramenaient la religion à un « systèmes de fictions décevantes dont la survie est incompréhensible ». (*F. E.*, 115.) Cependant, les *hypostases* de l'âme ou de la nature ont cet avantage sur l'*hypostase* de la société, qu'elles correspondent à l'affirmation spontanée d'une réalité substantielle. En revanche, si « les forces religieuses » ne sont, en effet, que des forces collectives hypostasiées, c'est-à-dire des « forces morales » (*F. E.*, 461), il faut abandonner l'espérance de conserver, sous quelque forme que ce soit, l'illusion de l'ontologie. « Ceux qui parlent au nom de l'Esprit saint doivent le montrer, écrivait Joseph de Maistre » <sup>316</sup> ; mais, la conscience collective, quand elle tente à son tour de fonder l'apologétique sur le « consentement universel », suivant la voie ouverte par Cicéron et où Lamennais s'était engagé dans la première phase de sa carrière, ne trouvera, pour appuyer la consécration de son autorité, que le « délire » du sens commun, que « l'hallucination » d'une hypostase imaginaire. Lier le *Credo quia absurdum* à l'action de la société, si contraignante ou si réchauffante qu'elle soit, c'est mettre la conscience collective en face de sa propre irrationalité. Et Durkheim lui-même, au moment où il célèbre les puissances de la synthèse sociale, n'hésite pas à en marquer aussi le caractère d'universelle et radicale incohérence. « La pensée collective métamorphose tout ce qu'elle touche. Elle mêle les règnes, elle confond les contraires, elle renverse ce qu'on pourrait regarder

<sup>315</sup> DAVY, Introduction au Choix de textes d'Émile Durkheim, pp. 44-45.

<sup>316</sup> *Le Pape*, I, 11.

comme la hiérarchie naturelle des êtres, elle nivelle les différences, elle différencie les semblables, en un mot elle substitue au monde que nous révèlent les sens un monde tout différent qui n'est autre chose que l'ombre projetée par les idéaux qu'elle construit<sup>317</sup>. »

Autrement dit, la conscience collective, essentiellement synthétique et confuse, c'est la conscience *inadéquate*, telle que la décrit Spinoza, et dont l'inadéquation s'éclaire, en même temps qu'elle se dissipe, à la lumière d'une conscience adéquate. Il est certain d'ailleurs que cette adéquation de conscience, il appartient à la sociologie de la réaliser ; pour cela une chose est nécessaire, c'est qu'elle ait le souci de discerner le point de vue du médecin et le point de vue du malade, c'est-à-dire qu'elle abandonne à la mentalité primitive la préoccupation de généralité, l'ambition de synthèse, qu'elle reprenne l'œuvre d'un Montaigne et d'un Fontenelle, d'un Hume et d'un Voltaire, qu'elle passe, pour ainsi parler, de la sociologie dogmatique de l'*homo credulus* à la sociologie critique de l'*homo sapiens*.

**270.** Ce passage décisif a été accompli par M. Lévy-Bruhl dans son ouvrage sur *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, où le préjugé de la conscience collective est dévoilé en termes entièrement nets : « Quand les représentations collectives impliquent la présence de certaines propriétés dans les objets, rien ne pourra en dissuader les primitifs... Ce que nous appelons l'expérience, et qui décide, à nos yeux, de ce qu'il faut admettre ou ne pas admettre comme réel, est sans force contre les représentations collectives<sup>318</sup>. » Une telle sociologie, enfin parvenue à la pleine intelligence de la positivité scientifique, exclusive des généralités où s'étaient attardés les « anthropologues anglais et les psychologues allemands »<sup>319</sup>, pratiquant une méthode circonspecte et solide d'analyse et de différenciation, ne prétend ni contester l'existence de la psychologie ni se mettre au-dessus d'elle ; elle la rejoint, mais non du côté des fonctions supérieures, tout au contraire, en collaborant avec ceux des psy-

<sup>317</sup> Sociologie et philosophie, p. 138.

<sup>318</sup> 1910, p. 61. Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 54, p. 111 ; éd. de 1949, p. 107.

<sup>319</sup> HUBERT et MAUSS, *Mélanges*, XL : « ils vont droit aux similitudes et ne cherchent partout que de l'humain, du commun, en un mot du banal. »

chologues « qui, à la suite de M. Ribot, s'appliquent à montrer l'importance des états émotionnels et moteurs dans la vie mentale en général et jusque dans la vie intellectuelle proprement dite ». (Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 3.)

Dans la conclusion d'une étude récente sur le livre de M. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, M. Charles Blondel a précisé le niveau où psychologie et sociologie sont destinées à se rencontrer, et sont capables de s'éclairer l'une l'autre : « La foi en le pouvoir thaumaturgique des rois ne peut d'après Bloch avoir été entièrement chimérique, autrement elle aurait succombé devant l'expérience. Sans doute, mais je me demande si les croyances collectives se soucient le moins du monde de l'expérience, si elles savent même ce que c'est, et si elles ne peuvent pas se créer tous les prétextes dont elles ont besoin en fermant les yeux aux circonstances qui les mettent le plus évidemment à néant... Dernièrement un malade que j'interrogeais sur ses antécédents familiaux me déclara que sa sœur était morte de frayeur à Paris, pendant la guerre, lors d'une incursion de Goths. Il ajouta bien ensuite qu'elle était tuberculeuse et alitée depuis quinze mois ; mais ces détails lui paraissaient sans importance et il fallut mon insistance indiscreète pour les obtenir. Dans son esprit et, sans doute, dans celui des siens, devant la rencontre dramatique du bombardement et de la mort de sa sœur, les autres faits s'étaient évanouis, et peu importe qu'ils fussent essentiels à ce que nous appelons expérience, puisque du fait de leur disparition le lien causal sanctionné par les croyances populaires ne s'affirmait qu'avec plus d'éclat <sup>320</sup>. »

C'est ainsi que nous semble prendre fin le chapitre ouvert, dans l'histoire de la sociologie, par le dogmatisme bonaldien. L'hypothèse de ce dogmatisme était celle d'une société qui serait, comme l'être vivant selon Cuvier, un système fermé sur soi. Mais une telle hypothèse, du fait même qu'elle est formulée, ne pourra plus avoir qu'une portée rétrospective. Les groupes ou les époques auxquels effectivement elle s'applique, ce sont les groupes inférieurs, les « époques organiques », où l'homogénéité des individus est à peu près complète, parce que presque tous sont également incapables de rien sentir et de rien penser sinon ce que d'autres ont senti et pensé avant eux et autour d'eux, où ils apparaissent disposés à recevoir pêle-mêle les pré-

---

<sup>320</sup> *Journal de psychologie*, 15 décembre 1924, p. 944.

jugés du sens commun et les données du bon sens, comme les Pythagoriciens en étaient arrivés, dans la docilité de l'école, à répéter indistinctement les croyances aux vertus mystiques de nombres et la démonstration de leurs propriétés arithmétiques. L'homme des « sociétés archaïques ou arriérées » est (selon l'excellente expression de M. Mauss)<sup>321</sup> *un total*, dont il appartient à la socio-psychologie de faire en quelque sorte l'autopsie intégrale. Mais, comme le dit Auguste Comte, « on n'observe bien en général, qu'en se plaçant en dehors »<sup>322</sup>. A plus forte raison s'il s'agit, non pas seulement d'observer, mais de disséquer.

**271.** On ne saurait demander aux sociétés inférieures qu'elles sachent démontrer elles-mêmes le mécanisme de leur mentalité : « Les Australiens connaissent admirablement les rites, cérémonies et pratiques de leur religion si compliquée : il serait ridicule de leur en attribuer la science. Mais cette science qu'il leur est impossible même de concevoir, les sociologues l'établissent<sup>323</sup>. » Et de même, c'est à l'issue du Moyen Age que Montaigne fait la critique de la tradition en tant que telle : « Les loix se maintiennent en credit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité<sup>324</sup>. » Fondement mystique, qui est aussi néant mystique : « Comme la mode, dit à son tour Pascal, fait l'agrément, aussi fait-elle la justice...<sup>325</sup>. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité : qui la ramène à son principe, l'anéantit. » (*Ibid.*, f° 365, fr. 294.) Réflexion dont l'ironie prend toute sa portée à la lumière des événements de la Fronde, et en particulier de l'attitude du Parlement : « Il gronda sur l'édit du tarif ; et aussitôt qu'il eut seulement murmuré, tout le monde s'éveilla. L'on chercha, en s'éveillant, comme à tâtons, les lois ; l'on ne les trouva plus ; l'on s'effara, l'on cria, l'on se les demanda, et dans cette agitation, les questions que leurs explications firent naître, d'obscures qu'elles étaient et vénérables par leur

<sup>321</sup> *Journal de psychologie*, décembre 1924, p. 915.

<sup>322</sup> *Cours*, 48<sup>e</sup> leçon, IV, 421, note.

<sup>323</sup> LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, p. 196.

<sup>324</sup> *Essais*, III, XIII ; édit. STROWSKI-GEBELIN, III, 370.

<sup>325</sup> *Pensées*, f° 73, éd. HACHETTE, fr. 309.

obscurité, devinrent problématiques, et dès là, à l'égard de la moitié du monde, odieuses. Le peuple entra dans le sanctuaire ; il leva le voile qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut dire, tout ce que l'on peut croire du droit des peuples et de celui des rois, qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence. La salle du Palais profana ces mystères <sup>326</sup>. »

Le langage, indivisiblement politique et religieux, du cardinal de Retz, met à nu le ressort qui devait décider la constitution, au XIX<sup>e</sup> siècle, d'une philosophie de la société. Le maintien de l'ordre politique exige que les sujets se considèrent comme des fidèles aux yeux desquels la question : *Qui t'a fait roi ?* (et dont on dit que le premier Capétien avait éprouvé un certain embarras) n'apparaîtrait pas moins sacrilège que la question : *Qui t'a fait Dieu ?*

En ce sens, il faut donner raison à de Bonald contre Condorcet : ce n'est pas sur le terrain proprement sociologique qu'il est possible d'établir une doctrine du progrès humain. Le progrès est inséparable de l'activité d'un sujet capable de réfléchir sur soi et de former des jugements effectifs, tandis que les jugements, détachés de la conscience où ils ont en réalité leur racine et leur raison, incorporés en quelque sorte dans leur expression verbale, ne sont plus que des métaphores ; et de la conscience, nous dirons précisément qu'elle est *ce dont il n'est pas permis de parler par métaphore*, puisque c'est, par définition même, ce qui se refuse à se laisser transporter du dedans au dehors. Seulement, si de l'autonomie de la conscience et du jugement s'engendrent les valeurs universelles de la justice et de la vérité, l'humanité dont elles assurent le progrès, c'est uniquement l'humanité de droit, l'humanité *en compréhension*. Et il est impossible de présumer *a priori*, ou de prouver *a posteriori*, que spontanément et nécessairement cette humanité devra s'engrener sur l'humanité de fait, sur l'humanité *en extension*, ainsi que l'aurait souhaité l'optimisme trop généreux de Condorcet.

D'autre part, de Bonald a nettement mis en relief que le dogmatisme de la synthèse sociologique était lié à la négation radicale de la rationalité cartésienne et de la positivité scientifique. A la condition seulement d'avoir exclu par avance tout critère in-

---

<sup>326</sup> Mémoires de RETZ, apud *Œuvres*, éd. FEILLET, t. I, 1878, p. 293. (L'édit du tarif est du 22 septembre 1646.)

trinsèque du vrai ou du juste, il sera permis de faire fond sur la *société* comme sur *l'ensemble des forces qui résistent au progrès*. De ce point de vue, le secret de la Restauration au XIX<sup>e</sup> siècle apparaît tout entier dans le mot de La Rochefoucauld : « La gravité est un mystère du corps inventé pour cacher les défauts de l'esprit <sup>327</sup>. » Ce que l'autorité du corps social prétend noyer dans une auréole de respect, ce qui sera interdit aux curiosités profanes, et spécifiquement sacré, c'est ce dont elle a le sentiment, sans oser toujours se l'avouer, qu'il ne supporterait plus la lumière d'un jugement droit et libre. Alors qu'elle voudrait passer pour simplement conservatrice, une Restauration est en réalité un effort en vue d'imposer à la civilisation le contre-sens d'un perpétuel anachronisme. Qu'un tel effort ne puisse pas ne pas demeurer artificiel et précaire, Durkheim lui-même le reconnaît dans une page ardente et mélancolique : « Il y a, d'un côté ce qui est donné dans les sensations et les perceptions, de l'autre, ce qui est pensé sous forme d'idéaux. Certes, ces idéaux s'étioleraient vite, s'ils n'étaient périodiquement revivifiés. C'est à quoi servent les fêtes, les cérémonies publiques, ou religieuses, ou laïques, les prédications de toute sorte, celles de l'Église ou celles de l'école, les représentations dramatiques, les manifestations artistiques, en un mot tout ce qui peut rapprocher les hommes et les faire communier dans une même vie intellectuelle et morale. Ce sont comme des renaissances partielles et affaiblies de l'effervescence des époques créatrices. Mais tous ces moyens n'ont eux-mêmes qu'une action temporaire. Pendant un temps, l'idéal reprend la fraîcheur et la vie de l'actualité, il se rapproche à nouveau du réel, mais il ne tarde pas à s'en différencier de nouveau <sup>328</sup>. »

Pour les sociétés comme les individus, le mot de Pascal est vrai : « Il est bien assuré qu'on ne se détache jamais sans douleur <sup>329</sup>. » A travers la diversité des costumes et des orthodoxies, c'est la même réaction de conscience collective, c'est la même crise de matérialisme, qui aboutit à faire condamner Socrate ou Jésus, Jeanne d'Arc ou Galilée, par les « âmes mortes » des docteurs officiels, à faire écarter Harvey ou Pasteur par les esprits éteints des corporations médicales. Mais aussi, à l'encontre de la conscience collective, avec Xénophane et Platon,

<sup>327</sup> *Max.*, 257 ; édit. GILBERT, I, 1868, p. 257.

<sup>328</sup> *Sociologie et philosophie*, p. 135.

<sup>329</sup> Lettre à Mlle de Rouannez, du 24 septembre 1656, II (4).

avec Montaigne et Kant, un même mouvement de l'humanité occidentale se dessine pour spiritualiser les valeurs du respect et de l'honneur, en les dissociant de la tradition héréditaire et de la hiérarchie sociale, en les enracinant dans la seule autonomie de la conscience. A l'issue du combat, le sacré lui-même a fini par changer de camp. « Il y a, tout au moins, un principe, écrit Durkheim, que les peuples les plus épris de libre examen tendent 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. » (*F. E.*, p. 305).

Mais, pas plus que l'intelligence dont elle procède, la liberté ne connaît de limite extérieure. Pascal s'égayait à la pensée du plus grand philosophe du monde, sujet au vertige, ou du magistrat que la vue d'un prédicateur, mal rasé par son barbier, dépouille tout d'un coup de sa gravité professionnelle. Que deviendrait à son tour le chef d'un État ou d'une Église, durant la cérémonie où sa charge lui impose l'exécution des gestes augustes ou sacramentels, s'il s'avisait de songer, non plus du tout aux règles du protocole ou de la liturgie, mais à ce livre du *Rire*, qui fait naître le ridicule du *mécanique plaqué sur le vivant* ? Dire que *la vraie morale se moque de la morale*, c'est suggérer, si l'on n'ose le déclarer soi-même, c'est contraindre autrui d'ajouter, que *la vraie religion se moque de la religion*. Et par là sans doute il est certain que Montaigne dépasse Pascal, qui aurait désiré tout à la fois mettre à profit pour son apologétique la critique solide des *Essais*, et l'arrêter au moment où elle aurait risqué de compromettre le rétablissement de la transcendance.

**272.** En conclusion, donc, l'évolution de la sociologie la ramène à son point de départ, à son rapport avec la psychologie. La synthèse dogmatique d'un de Bonald n'est que l'antithèse d'une thèse psychologique, dont elle dépend, alors même qu'elle s'efforce de la contredire. De Bonald s'acharne à réfuter Condillac ; mais cette réfutation n'acquiert à ses yeux de portée décisive, que parce qu'il a commencé par supposer que le nominalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle marque la limite supérieure de la philosophie humaine : d'où il déduira, sans difficulté, que, pour aller au delà, il est nécessaire de faire appel à la transcendance considérée sous sa forme la plus extérieure et la plus matérielle. Et comme elle lui est commode, il maintiendra, vis-à-vis de la physiologie

de Cabanis et de la psychologie de Cousin, la même position du dilemme fondamental : « Les écoles de philosophie moderne, matérialiste ou éclectique, ont fait la philosophie de l'homme individuel, du moi, qui joue un si grand rôle dans leurs écrits ; j'ai voulu faire la philosophie de l'homme *social*, la philosophie du *nous*, si je puis ainsi parler ; et ces deux pronoms, *moi* et *nous*, distinguent parfaitement les deux manières de philosopher <sup>330</sup>. »

A la fin du siècle, la théorie des représentations collectives, comme l'indique déjà le choix du terme de représentations, procédera d'une manière analogue. Le centre de référence sera le phénoménisme de Renouvier : « Obéissant à la logique de sa philosophie arithmétique, de sa philosophie de la contingence et de la discontinuité, Renouvier ne part pas de la société, comme de je ne sais quelle substance qui aurait son unité, sa réalité, ses lois propres, il part de l'individu atomique, seul élément réel, selon lui, qui, répété, multiplié, constitue la collectivité, où l'on ne retrouve que ce qu'il y apporte <sup>331</sup>. » La psychologie néocriticiste est tout entière issue de cette imagination atomistique qui s'interpose entre le philosophe et sa conscience, et le condamne à en épuiser le contenu dans la subjectivité d'éléments séparés ; plus exactement, Renouvier, à l'exemple de Hume, remplace la conscience par un espace imaginaire où les faits psychologiques seraient donnés en soi, comme susceptibles d'une extériorité réciproque. C'est ce postulat qui donne à Durkheim l'occasion d'écrire, en 1898, plusieurs années pourtant après *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* : « Si l'on ne voit rien d'extraordinaire à ce que les représentations individuelles, produites par les actions et les réactions échangées entre les éléments nerveux, ne soient pas inhérentes à ces éléments, qu'y a-t-il de surprenant à ce que les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières, et, par suite, les débordent ? Le rapport qui, dans cette conception, unit le substrat social à la vie sociale est de tous points analogue à celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus, si l'on ne veut pas nier toute psychologie proprement dite. Les mêmes conséquences doivent donc se produire de part et

---

<sup>330</sup> Démonstration philosophique du principe constitutif de la Société, Introduction, édit. citée, t. XII, p. 64.

<sup>331</sup> SÉAILLES, *La philosophie de Renouvier*, 1905, p. 269.



d'autre. L'indépendance, l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus, est même plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales ; car les premiers ou, du moins, les plus importants d'entre eux, portent, d'une manière visible, la marque de leur origine. En effet, si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-à-dire les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective<sup>332</sup>. » Et, dans une des dernières pages qui nous soient restées de lui, dans une note sur le mot *Société*, destinée au *Vocabulaire* de M. Lalande, il semble que Durkheim aille encore plus loin : la vie intérieure serait tout instinctive et animale tandis que l'humanité proprement dite viendrait du dehors, comme le *νοῦς ποητικός* d'Aristote, et grâce à l'action spécifique de la société : « La grande différence entre les sociétés animales et les sociétés humaines est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement du dedans, par les instincts (sauf une faible part d'éducation individuelle, qui dépend elle-même de l'instinct) ; tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines manières d'agir sont imposées ou du moins proposées du dehors à l'individu et se surajoutent à sa nature propre ; tel est le caractère des « institutions » (au sens large du mot), que rend possible l'existence du langage, et dont le langage est lui-même un exemple. »

Comment ne pas reconnaître dans une telle alternative le double lieu commun que le romantisme a reçu de Rousseau, et qui en explique la destinée contradictoire ? « L'audacieuse explosion » des premiers *Discours*, exprimait, selon Auguste Comte, « cette sauvage négation de la société elle-même, que l'esprit de désordre ne saurait sans doute jamais dépasser, et d'où découlent, en effet, toutes les utopies anarchiques qu'on croit propres à notre siècle ». (*Cours*, 55<sup>e</sup> leçon, V, 752.) Mais à son tour la phraséologie de la révolte individualiste ne se comprend que dans la mesure où elle implique la réalisation conceptuelle d'une société, dont il est loisible de dire, par exemple avec Baudelaire, qu'elle « frappe d'un anathème spécial » un Hoffmann, un Bal-

<sup>332</sup> Sociologie et philosophie, p. 34.

zac, et « arguë » contre eux des vices de caractère que sa persécution leur a donnés<sup>333</sup>. L'anarchisme des *Discours* et le socialisme du *Contrat* demeurent logiquement solidaires l'un de l'autre, par leur commune référence à l'hypostase de cette *volonté générale* que Rousseau avait imaginée pour soutenir l'édifice de son État, que de Bonald et que Hegel lui empruntent pour la construction de leurs propres systèmes. De là résulte que l'alternative romantique disparaît d'elle-même, s'il existe une psychologie rationnelle où le *moi* est autre chose qu'une individualité limitée par la périphérie de son organisme, où la conscience trouve dans son propre progrès de quoi fonder en vérité les valeurs de la science et de la justice. Alors il n'est plus permis de réduire l'intelligence aux représentations, aux concepts, aux catégories ; il devient nécessaire d'aborder de face l'acte du jugement, par lequel l'homme se constitue effectivement sa vie spirituelle.

Cette conclusion ne signifie nullement, d'ailleurs, que la sociologie doive perdre quoi que ce soit de son importance. Au contraire, s'il est un moyen de rendre plus claire et plus aisée la transition de l'animal à l'homme, entendu au sens complet de *l'homo socraticus*, c'est la positivité de l'analyse qui découvre les caractères de la zone intermédiaire, qui révèle les survivances inconscientes de la mentalité primitive dans la tradition des représentations collectives. « L'histoire de la formation des idées est, comme le dit Amiel, ce qui rend l'esprit libre<sup>334</sup>. » Ce bienfait de libération, la sociologie l'accroît dans des proportions merveilleuses, lorsqu'elle étend ses perspectives aux régions les plus reculées de la préhistoire, grâce à la lumière qu'y projettent les données de l'ethnographie. C'est peut-être à l'essor de la sociologie que le XX<sup>e</sup> siècle devra de pouvoir mettre définitivement l'idéalisme rationnel à l'abri de cette rétrogradation mythologique, qui a compromis le crédit philosophique du platonisme et du kantisme.

[\*Table des matières\*](#)

<sup>333</sup> BAUDELAIRE, Edgar Poe, sa vie et ses ouvrages, apud *Œuvres posthumes*, 2<sup>e</sup> édit., 1908, p. 190.

<sup>334</sup> *Fragments d'un journal intime* (fin de 1875), édit. SCHERER, t. II, 9<sup>e</sup> édit., 1905, p. 199.

[Table des matières](#)

## LIVRE VIII

# LA PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE

## CHAPITRE XX

### ***L'ANALYSE RÉFLEXIVE***

**273.** Le dilemme psycho-sociologique, où se sont enfermés successivement de Bonald, Comte et Durkheim, apparaît comme un faux dilemme. Il a pour origine le réalisme atomistique dont procède la psychologie de Locke et qui s'est prolongé par le sensualisme de Condillac et de Taine, par le phénoménisme de Hume et de Renouvier. L'illusion n'en a pu être dissipée que par l'abandon du préjugé réaliste. Ce qui est au delà de l'individualité psychologique, telle qu'elle se présente d'elle-même à l'observation immédiate, ce n'est pas la transcendance théologique ou l'extériorité sociale, c'est ce *redoublement d'intériorité* sur quoi Descartes fondait le privilège du *Cogito* et auquel l'idéalisme transcendantal demandait la justification de la science rationnelle.

Approfondir pour elle-même la fonction originale de réflexion interne, de façon à mettre en lumière, d'un point de vue proprement psychologique, cette même activité de conscience que Spinoza et Leibniz, que Kant et Fichte, avaient scrutée d'un point de vue métaphysique ou épistémologique, voilà quelle fut l'œuvre de Maine de Biran, œuvre lentement divulguée, mais dont il est permis de dire que sa divulgation, jointe au mouvement de retour vers le kantisme véritable, constitue ce qu'il y a de plus positif et de plus fécond dans l'histoire philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle.

## SECTION I

## LE « TRAITÉ DES SYSTÈMES » DE CONDILLAC

274. La doctrine de Biran est en liaison étroite, d'action et de réaction, avec la doctrine de Condillac. Condillac est un systématique, mais qui se défie de tout système général et préconçu ; il a longuement médité à l'école des Cartésiens et de Locke sur l'art des systèmes, et il a été conduit par une réflexion méthodique au progrès de pensée par lequel il a fait succéder le *Traité des sensations* à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

Ce progrès de pensée a été défini dans le *Traité des systèmes*, qui est le chef-d'œuvre, non seulement de Condillac, mais du XVIII<sup>e</sup> siècle français. Nulle part n'a été caractérisée, avec plus de profondeur et plus de lucidité, la nature véritable de l'intelligence humaine. Ce qui en fait la marche féconde et sûre, selon Condillac, c'est la pratique de l'analyse. L'analyse s'oppose à la synthèse ; mais cela ne signifie pas du tout qu'il y ait simplement à distinguer deux moments complémentaires, l'un de décomposition analytique, l'autre de composition synthétique. Il faut bien voir, au contraire, qu'il y a deux méthodes de composition en présence : la *synthèse*, qui se dispense de toute décomposition préalable, qui pose immédiatement ses définitions ; l'*analyse*, qui « renferme deux opérations : *décomposer* et *composer*. Par la première on sépare toutes les idées qui appartiennent à un sujet, et on les examine jusqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la seconde, on les dispose suivant l'ordre de leur génération. Mais on sera d'autant plus éloigné d'en saisir la vraie génération que la décomposition en aura été plus mal faite. Cependant, au lieu de décomposer le sujet sur lequel on se propose de faire un système, on se borne d'ordinaire à rechercher les notions abstraites auxquelles il a des rapports ; on prend ces notions pour principes, et on n'imagine pas qu'il y ait quelque chose dont elles ne puissent rendre raison. Voilà la méthode qu'on appelle *synthèse*.

se ; elle donne aux idées une génération toute différente de celle qu'elles ont en effet »<sup>335</sup>.

Ainsi se trouve remis en lumière le principe fondamental du cartésianisme : l'identité entre le processus d'invention et le processus de vérification : « L'analyse métaphysique a l'avantage de ne cesser jamais d'éclairer l'esprit : c'est qu'elle le fait toujours opérer sur les idées, et qu'elle l'oblige d'en suivre la génération d'une manière si sensible qu'il ne la saurait perdre de vue. Ainsi elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre. » (*Traité*, chap. VII, p. 301.) A cet égard, l'analyse métaphysique, selon Condillac, serait plus pure que l'analyse algébrique, qui « a l'inconvénient de conduire dans des calculs compliqués par des routes quelquefois si secrètes que les découvertes paraissent l'effet du hasard ». Toutefois, remarque-t-il, « quand l'analyse n'éclaire pas l'esprit, ce n'est pas qu'elle n'ait par sa nature tout ce qu'il faut pour l'éclairer, c'est que l'algébriste sacrifie à la facilité et à la promptitude des opérations, une lumière qu'il est toujours sûr de se procurer ». (Pp. 299-300.) Non seulement, appuyé sur les travaux d'Euler et de Lagrange<sup>336</sup>, Condillac souligne l'utilité de l'analyse pure pour l'avancement des branches les plus élevées de la science, mais il poussera lui-même l'étude des procédés analytiques sur le terrain de l'arithmétique et de l'algèbre jusqu'à cette continuité d'évidence à laquelle parvient la *Langue des calculs*<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> *Traité des systèmes où l'on démêle les inconvénients et les avantages*, 1749, chap. XVII, *Œuvres*, 3<sup>e</sup> édit., t. II, 1787, p. 297. Cf. *La logique*, I, 3. « Pour parler d'une manière à se faire entendre, il faut concevoir et rendre ses idées dans l'ordre analytique qui décompose et recompose chaque pensée... En effet, que je veuille connaître une machine, je la décompose-rai pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de chacune une idée exacte, et que je pourrai les remettre dans le même ordre où elles étaient, alors je concevrai parfaitement cette machine, parce que je l'aurai décomposée et recomposée. Chacun peut se convaincre de cette vérité par sa propre expérience, il n'y a pas même jusqu'aux plus petites couturières qui n'en soient convaincues ; car, si, leur donnant pour modèle une robe d'une forme singulière, vous leur proposez d'en faire une semblable, elles imagineront naturellement de défaire et de refaire ce modèle, pour apprendre à faire la robe que vous demandez. Elles savent donc l'analyse aussi bien que les philosophes, et elles en connaissent l'utilité beaucoup mieux que ceux qui s'obstinent à soutenir qu'il y a une autre méthode pour s'instruire. »

<sup>336</sup> *La logique*, II, 7.

<sup>337</sup> Cf. Raymond LENOIR, *Condillac*, 1924, p. 122.

**275.** De là l'originalité de la doctrine. Faute d'avoir su éclaircir, à l'intérieur même des mathématiques, la raison profonde et la portée décisive de l'opposition entre l'analyse et la synthèse, ceux des philosophes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle qui ont cru se conformer du plus près au modèle mathématique, ont été pourtant incapables de détacher définitivement la métaphysique de son verbalisme traditionnel : « Nous avons quatre métaphysiciens célèbres : Descartes, Malebranche, Leibniz et Locke. Le dernier est le seul qui ne fût pas géomètre ; et de combien n'est-il pas supérieur aux trois autres<sup>338</sup> ! » Observation étonnante, mais dont le *Traité des systèmes* s'était appliqué à fournir la démonstration. Condillac y part du principe cartésien, que Malebranche et Arnauld invoquèrent en commun, pour des applications contradictoires : « *Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité. Je n'en sache point qui ait été mieux reçu ; il a de quoi séduire.* » Mais, ajoute-t-il aussitôt, « des philosophes, tels que les cartésiens, ne sachant pas ce que c'est qu'une idée, ne sauront pas mieux ce qui la rend claire et distincte ». C'est qu'au fond Descartes a érigé en règle générale l'expérience particulière du *Cogito* : « Dans cette expérience, l'idée ou la perception claire et distincte n'est que la conscience de notre existence et de notre pensée ; conscience qui nous est si intimement connue que rien n'est plus évident... Si les cartésiens n'avaient pas franchi ces limites, on ne pourrait se refuser à la clarté de leur principe. Mais ils le rendent bientôt obscur par les applications qu'ils en font. » (*Ibid.*, pp. 70-73.)

C'est ce que Condillac s'efforce de prouver par une traduction littérale et une analyse critique de la I<sup>re</sup> Partie de l'*Éthique* de Spinoza, qui l'amènent à conclure qu'« il n'y pas à balancer sur le jugement qu'on doit porter de ce philosophe : prévenu pour tous les préjugés de l'École, il ne doutait pas que notre esprit ne fût capable de découvrir l'essence des choses et de remonter à leurs premiers principes. Sans justesse, il ne se faisait que des notions vagues, dont il se contentait toujours ; et, s'il connaissait l'art d'arranger des mots et des propositions à la manière des géomètres il ne connaissait pas celui de se faire des idées comme eux. Une chose me persuade qu'il a pu être lui-même la du-

---

<sup>338</sup> *De l'art de penser*, éd. 1821, p. 244.

pe de ses propres raisonnements, c'est l'art avec lequel il les a tissés ». (Chap. X, p. 237.) Ainsi, selon Condillac comme selon Locke, le cartésianisme revient à la scolastique ; les idées innées ne se distinguent pas des idées générales et préconçues, et les mathématiciens ont fait tout le mal en perpétuant l'emploi de la synthèse : « C'est la synthèse, dit la *Logique* (II, 6), qui a amené la manie des définitions ; cette méthode ténébreuse, qui commence toujours par où il faut finir, et que, cependant, on appelle *méthode de doctrine*<sup>339</sup>. » En effet, « dans cette méthode, l'ordre veut qu'on définisse chaque notion par des idées plus générales qu'elle... Ces définitions font passer l'esprit d'une idée vague à une idée encore plus vague, et ne lui présentent jamais rien qu'il puisse saisir... Un philosophe célèbre, persuadé que les notions les plus générales sont la voie des découvertes, a fait, pour expliquer les propriétés de l'être abstrait, un gros volume in-4° préliminaire à huit ou dix autres volumes de métaphysique. Je conviens que ses définitions sont aussi bonnes qu'elles peuvent l'être suivant les règles de la synthèse ; mais, quoi qu'en disent ses partisans, il s'en faut bien que sa méthode soit *scientifique* ». (*Traité des systèmes*, XVII, p. 298.)

Toute réserve faite sur la confusion entre la rationalité nominaliste de Spinoza et le conceptualisme ontologique de Wolff, la réflexion logique de Condillac a (ou plus exactement sans doute elle aurait pu avoir) une importance capitale pour l'évolution de la pensée moderne<sup>340</sup>. Si Kant avait lu et médité le *Traité des systèmes* comme il a lu et médité les *Essais* de Hume, il n'y eût certes rien trouvé qui fût de nature à modifier ou même à influencer les thèses de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendentale* ; mais on ne peut s'empêcher d'imaginer qu'il y eût puisé une conscience plus nette, plus aiguë, de leur originalité radicale ; il ne se serait pas attardé à les concilier, coûte que coûte, avec la logique de la déduction leibnizo-wolffienne, de manière à préparer la restauration de la synthèse avec Hegel. Faute de quoi il a fallu attendre l'œuvre de Maine de Biran pour que l'analyse réflexive se constituât à titre de méthode indépendante et vînt, chez Jules Lachelier, rejoindre l'inspiration critique, en

<sup>339</sup> Allusion à la logique de Port-Royal, IV, 2.

<sup>340</sup> Cf. Raymond LENOIR, *op. cit.*, p. 159 : « M. Suard regrettait beaucoup que Kant ne fût pas venu causer avec Condillac ; il y avait dans ce regret quelque perspicacité. »



permettant de la dégager définitivement des brouillards et des équivoques du *transcendentalisme*.

**276.** Dans l'application de l'analyse à la psychologie, Condillac ne s'est donné d'autre tâche que de reprendre et de perfectionner l'œuvre de Locke, qu'il caractérise d'une façon curieuse au cours d'un parallèle avec Malebranche : « Locke n'avait ni la sagacité, ni l'esprit méthodique, ni les agréments de Malebranche ; mais aussi il n'en avait pas les défauts. Il a connu l'origine de nos connaissances, mais il n'en développe pas les progrès dans un détail assez étendu et assez net. Il est dans le chemin de la vérité comme un homme obligé de se le frayer le premier. Il trouve des obstacles, il ne les surmonte pas toujours, il se détourne, il chancelle, il tombe, et il fait bien des efforts pour reprendre son chemin. La route qu'il ouvre est souvent si escarpée qu'on a autant de peine à aller à la vérité sur ses traces, qu'à ne pas s'égarer sur celles de Malebranche. » (*Traité des systèmes*, VII, p. 92.)

Les métaphores de Condillac expliquent assez ce qu'il s'est proposé : rendre unies et planes, comme dans un jardin à la française, les voies que Locke n'avait pas su débarrasser de leurs escarpements et de leurs obstacles. De son propre aveu, Condillac y est parvenu seulement dans le *Traité des sensations*, après s'être rendu complètement maître de la méthode d'analyse. « Si je veux... faire un système sur l'art de penser, je vois l'entendement humain comme une faculté qui reçoit des idées, et qui en fait l'objet de ses opérations. Mais je remarque sans peine que les notions de faculté, d'idée et d'opération sont abstraites. Par conséquent, aucune d'elles n'est le principe que je cherche. Je décompose donc encore, et je passe en revue toutes les opérations. La conception se présente la première, comme la plus parfaite ; mais je ne conçois que parce que je juge, ou que je raisonne ; je ne forme des jugements ou des raisonnements que parce que je compare ; je ne saurais comparer sous tous les rapports où j'ai besoin de le faire, si je ne distinguais, composais, décomposais, et ne formais des abstractions. Tout cela demande nécessairement que je sois capable de réfléchir : la réflexion suppose de l'imagination ou de la mémoire : ces deux opérations sont évidemment l'effet de l'exercice de l'attention : celle-ci ne peut avoir lieu sans la perception : enfin la perception

vient à l'occasion des sensations ; et elle n'est que l'impression que chaque objet sensible fait sur moi. Cette décomposition me conduit donc à une idée, qui n'est point abstraite ; et elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement. En effet, l'exercice de cette faculté ne saurait être moindre que d'apercevoir, il ne saurait commencer ni plus tôt ni plus tard. C'est donc la perception qui doit devenir successivement attention, imagination, mémoire, réflexion, et enfin l'entendement même. Mais je ne développerai point ce progrès, si je n'ai une idée nette de chaque opération ; au contraire, je m'embarrasserai et je tomberai dans des méprises. Voilà, je l'avoue, ce qui m'est arrivé lorsque j'ai traité de l'origine des connaissances humaines. Pour suivre exactement les préceptes que j'indique aujourd'hui, je ne les connaissais pas assez. » (*Ibid.*, XVII, p. 293.)

Ce programme qu'il s'était tracé au dernier chapitre du *Traité des systèmes*, Condillac l'a rempli en remontant plus haut que la perception, jusqu'à la sensation même, et en se préoccupant « de démêler ce que nous devons à chaque sens, recherche qui n'avait point encore été tentée <sup>341</sup> ». Sans s'interdire de se corriger lui-même dans les éditions successives du *Traité des sensations*, avec une irréprochable rigueur de scrupule, Condillac considère que la réussite de l'œuvre a été complète, si complète même que la portée risque d'échapper par la perfection même de son achèvement. « J'essayai, en 1746, de donner la génération des facultés de l'âme. Cette tentative parut neuve et eut quelques succès mais elle le dut à la manière obscure dont je l'exécutai. Car tel est le sort des découvertes sur l'esprit humain : le grand jour dans lequel elles sont exposées les fait paraître si simples qu'on lit des choses dont on n'avait aucun soupçon, et qu'on croit cependant ne rien apprendre. Voilà le défaut du *Traité des sensations*. Lorsqu'on a lu dans l'exorde : *Le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment*, on a cru voir un paradoxe dénué de toute espèce de preuve ; mais à peine la lecture de l'ouvrage a-t-elle été achevée qu'on a été tenté de dire : *C'est une vérité toute simple, et personne ne l'ignorait*. Bien des lecteurs n'ont pas résisté à la tentation <sup>342</sup>. » Pour nous, les réflexions de Condillac

<sup>341</sup> Extrait raisonné du *Traité des sensations*.

<sup>342</sup> Extrait raisonné du *Traité des sensations*. Précis de la Première Partie.

évoquent inévitablement ce que dit Claude Bernard <sup>343</sup> de ces esprits qui « veulent que tout soit clair, que tout s'explique, et qu'il ne reste pas un coin obscur dans un travail. On peut dire, quand un travail se présente avec ces apparences de clarté universelle et de logique, qu'il est faux et en partie une œuvre d'imagination plus que d'expérience » <sup>344</sup>. En effet, supposons le problème résolu. Cela voudrait dire que le même Condillac, qui a critiqué d'une façon si vive la forme synthétique de l'*Éthique*, aurait fait rentrer la psychologie dans le cadre de la démonstration analytique ; selon la formule de Whitehead, qui concorde d'une façon frappante avec les expressions de l'*Extrait raisonné*, le *paradoxe* initial serait transformé en *truisme* <sup>345</sup>.

Il reste pourtant à savoir de quelle nature est cette transformation. « Qu'une nouvelle sensation acquière plus de vivacité que la première, elle deviendra à son tour attention », écrit Condillac ; et plus loin, pour donner une idée de la manière dont les facultés de l'entendement sont développées dans le *Traité des sensations*, l'*Extrait* ajoute : « La sensation, après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la réflexion. » Le devenir condillacien s'entend ainsi d'un processus, psychologique, qui a un point de départ et un point d'arrivée : entre l'un et l'autre, il y a un écart qui est donné dans la conscience. Or, on peut sans doute supposer que le procédé d'identification logique suffise pour unir véritablement des termes abstraits que le génie mathématique a créés et qu'il manie ensuite à sa guise ; mais il est clair qu'il s'agit ici 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 : « Les questions bien établies, écrit Condillac dans une des rédactions de l'*Extrait raisonné*, sont des questions résolues. La difficulté est donc de les bien établir, et souvent elle est grande, surtout en métaphysique. La langue de cette science n'a pas naturellement la simplicité de l'algèbre, et nous avons bien de la peine à la rendre simple, parce que notre esprit a bien de la peine à l'être lui-même. Cependant nous n'établirons bien les questions

<sup>343</sup> *Leçons sur la physiologie et la pathologie du système nerveux*, t. I, 1858, p. 15.

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> *A Treatise of universal Algebra*, I, 1898, p. 6. Cf. *Les étapes de la philosophie mathématique*, § 297, p. 481 ; éd. de 1947, *ibid.*

que nous agitions, qu'autant que nous parlerons avec la plus grande simplicité. » (*Extrait raisonné*, II<sup>e</sup> Partie, 1780.) Autrement dit, c'est d'un progrès dans la simplification du langage que Condillac paraît attendre le succès de l'analyse métaphysique ; rien n'est plus propre à nous faire douter que cette analyse ait effectivement tenu, chez lui, la promesse *de ne point découvrir de vérité qu'elle ne la démontre*, si du moins nous n'acceptons pas, à titre de démonstration, la transposition arbitraire des opérations psychologiques en opérations grammaticales.

[\*Table des matières\*](#)

## SECTION II

### LE MÉMOIRE DE BIRAN SUR LA DÉCOMPOSITION DE LA PENSÉE

**277.** Dans le chapitre de *l'Idéologie proprement dite* (XI) qu'il a consacré à Condillac, Destutt de Tracy écrit : « Ce n'est que depuis lui que l'idéologie est vraiment une science. » Cette science, fondée sur l'étroite connexion de la grammaire et de la psychologie, les Idéologues en poursuivent l'étude, eux aussi, selon une exigence d'analyse absolue, c'est-à-dire, d'entière probité intellectuelle, et dans un esprit d'application modeste, de collaboration amicale, qui fait de leur époque l'une des plus nobles et des plus touchantes de l'histoire. La transition du XVIII<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup>, qui, partout ailleurs a été une réaction, s'est, à travers l'école idéologique, manifestée comme un progrès. Maine de Biran continue l'œuvre de Destutt de Tracy et de Cabanis, qui eux-mêmes procédaient de Condillac.

A Destutt de Tracy, « philosophe qui a profondément creusé la mine ouverte par Condillac », dont la méditation s'est portée en particulier sur les conditions du jugement d'extériorité, Biran fait hommage de la découverte du *principe de motilité* : « Hors de l'exercice de la motilité, c'est-à-dire de *la faculté de faire des mouvements* et d'en avoir conscience, il ne pourrait y avoir lieu à l'action du jugement, ni par conséquent à aucune des facultés

intellectuelles dont il est la base <sup>346</sup>. » Grâce à ce principe, Destutt de Tracy dissipe l'équivoque créée par l'usage indistinct du suffixe *ation*, qui a, en réalité, une double acception, active et passive ; confondant l'une avec l'autre, Condillac en était arrivé à parler, non seulement de la *sensation* comme d'un fait primitif et simple qui pourrait se produire de lui-même, abstraction faite de la réaction du sujet sentant, mais encore d'une *opération* qui se dépouillerait de tout son processus d'activité interne, pour se réduire au simple signe de l'identité algébrique, ainsi que l'avaient voulu Hobbes et même à certains moments Leibniz, ainsi que le voudront encore Laromiguière et Taine.

Quant à Cabanis, Biran lui est redevable d'avoir remis sur pied la statue de Condillac, qui n'était guère qu'un buste : la communication entre le monde extérieur et l'âme ou le cerveau, que le *Traité des sensations* supposait immédiate, Cabanis montre qu'elle est subordonnée à des circonstances d'ordre physiologique, dont il fait remonter le cours jusqu'à la vie embryonnaire de l'être, qu'il rattache dans leur détail varié aux conditions d'âge, de sexe, de tempérament, de maladie, de régime, de climat : de telle sorte que la physiologie rejoint l'analyse des idées et la morale pour former la science de l'homme, « ce que les Allemands, dit Cabanis, appellent l'Anthropologie » <sup>347</sup>.

Mais alors cette vision totale de l'être humain qui n'est plus seulement un être sentant et parlant, qui est un être souffrant, se mouvant, réagissant au dehors et réagissant sur lui-même, ne va-t-elle pas faire craquer les cadres d'une psychologie qui, tout en se déclarant une partie de la zoologie, avait défini *a priori* son idéal scientifique par son parallélisme avec la grammaire générale et avec la logique <sup>348</sup> ? Ainsi Biran remet en question le postulat initial de l'École.

Destutt de Tracy n'avait tiré parti de la sensation de mouvement qu'afin de justifier le jugement d'extériorité, que Condillac

---

<sup>346</sup> *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (que nous désignerons dans la suite par *D. P.*) apud *Œuvres de Maine de Biran*, édit. TISSERAND, t. IV, 1924, p. 45, note.

<sup>347</sup> Premier mémoire sur les rapports du physique et du moral.

<sup>348</sup> Cf. DE TRACY, *Note de l'introduction aux éléments d'idéologie* : « Cette science peut s'appeler Idéologie, si l'on ne fait attention qu'au sujet ; Grammaire générale, si l'on n'a égard qu'au moyen, et Logique, si l'on ne considère que le but. »

avait ingénieusement, trop ingénieusement, fondé sur le double toucher. S'il avait ajouté « la condition qu'elle soit volontaire »<sup>349</sup>, il avait défini la volonté comme une quatrième espèce de sensibilité (*Ibid.*, p. 396), comme une faculté de sentir des désirs, il avait donc conservé les lignes générales du sensualisme. Au contraire, dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran renonce à procéder, vis-à-vis de Condillac, par voie d'amendement : il fait porter sa critique sur la manière même dont le *Traité des sensations* applique la méthode condillacienne de l'analyse : « J'avertis, écrit Condillac, qu'il est très important de se mettre à la place de la statue que nous allons observer<sup>350</sup>. » Or, cet avis au lecteur, l'auteur aurait dû être le premier à le suivre. Mais c'est précisément ce qu'il n'a pas su. Loin de se défaire de sa conscience, pour s'introduire dans le mécanisme purement sensitif de la statue, il a, cédant à l'illusion commune des psychologues, glissé sa propre conscience dans la sensation pure et passive de la statue, de façon à l'enrichir clandestinement de toutes les propriétés qui lui étaient utiles, à lui Condillac, pour se donner l'air de déduire d'un fait simple en apparence le développement complexe de l'être intérieur. C'est ce que Biran met dans un relief décisif : « Condillac me paraît s'être placé dans le véritable point de vue d'une décomposition de la faculté de sentir, au commencement de son *Traité*. En disant que la Statue devient odeur de rose, il exprime de la manière la plus vraie et pour ainsi dire la plus pittoresque, l'étude d'un être sentant qui n'est point encore une personne douée d'aperception. Dans un tel état, il ne saurait y avoir aucune faculté réellement constituée. En y supposant de suite une *attention*, une *mémoire*, un *jugement*, etc., ou déduisant ces facultés nominales et hypothétiques de l'affection pure, Condillac substitue sans s'en apercevoir le composé au simple ; il oublie son point de départ *et met la Statue à sa place*. » (*D. P.*, III, 143, note.) En effet, « la lumière intérieure de conscience n'éclaire pas subitement tout *homme venant en ce monde...* Nous avons commencé à *sentir*, à *vivre* sans connaître la vie ; encore même, et dans le plein développement de nos facultés, lorsque notre sensibilité affective s'exerce avec le plus d'énergie et d'intensité, nous existons sans conscience actuelle et sans la possibilité de ce simple retour, qui constitue dans nos modifications une personne individuelle, un

<sup>349</sup> *Éléments d'idéologie*, chap. VII : « Extrait raisonné », pp. 399-400.

<sup>350</sup> Avis important au lecteur, en tête du *Traité des sensations*.

sujet identique, capable de les apercevoir sans les *devenir*. » (*D. P.*, III, 77.)

**278.** Cette zone de spontanéité organique, et de pure affectivité, où la vie psychique puise la raison de ses déterminations à la fois les plus confuses et les plus profondes<sup>351</sup>, Biran y pénètre, non pas en médecin, comme avait fait Cabanis, mais on pourrait presque dire en malade, soumis aux fluctuations d'un tempérament délicat, à une complexité de réactions sans cesse changeantes que les procédés ordinaires de l'analyse tentent en vain de saisir et de fixer : « Il suffit... de vouloir appliquer à ces produits d'une sensibilité spontanée, bien indépendante dans son principe, un autre sens plus réfléchi qui ne leur est point directement approprié, pour qu'ils fuient et se dénaturent : c'est Eurydice, dont le souffle de vie s'évanouit par un simple regard. » (*D. P.*, IV, 237.) Seulement, l'acuité même avec laquelle Biran ressent cette influence d'une substructure inconsciente, l'empêchera d'y trouver de quoi soutenir l'équilibre et de quoi expliquer le progrès de l'être tout entier : « Mieux je saisis ainsi cet état affectif, pour ainsi dire, dans sa pureté originelle, moins je conçois qu'on puisse dériver d'une telle source exclusive, et par simple transformation, quelques modes intellectuels de nature égale à ceux dont nous retrouvons le type complet en nous-mêmes. » (*D. P.*, IV, 19.)

Le système de Condillac est donc condamné aux yeux de Biran, non par le défaut de la méthode, mais par un défaut dans l'application de la méthode : « L'analyste ne remonte pas encore assez haut. » (*D. P.*, IV, 6.) Et, en effet, « avant de chercher le *passage* de nos *sensations* à la connaissance des objets extérieurs qui n'en sont pas toujours les *causes*, ni même les occasions, la métaphysique avait... à résoudre une question première et plus générale, où était même renfermée cette dernière com-

---

<sup>351</sup> Cf. *D. P.*, IV, 18. « Pour qu'un être soit impressionnable ou affectible par un sens quelconque, il faut bien d'abord qu'il *vive* ; or, il ne peut vivre hors du concours de divers instruments organiques plus ou moins nombreux, qui se correspondent solidairement et font, pour ainsi dire, un *échange* perpétuel de leurs impressions. Cette vie commune est inséparable d'un sentiment fondamental *absolu*, qui est bien *modifié* par les impressions accidentelles du dehors, mais non *constitué* par elles, puisqu'il leur donne le *ton* au lieu de le recevoir. »

me un cas plus particulier : c'était de s'informer avant tout du passage d'un état purement affectif (tel qu'il peut être conçu approximativement par plusieurs signes pris dans notre existence même) à celui d'aperception personnelle, qui est bien nécessairement le fondement, le premier degré de toute intelligence ». (*D. P.*, IV, 8.)

Ce premier passage, il suffira, pour le découvrir, de pousser plus loin les indications de Cabanis et de Destutt de Tracy, en achevant d'explicitier ce qui demeurait implicite dans le langage de Condillac aux identifications souverainement habiles, perpétuellement illusoires. Avant la sensation, qu'il prend comme point de départ, il a déjà supposé un organisme en activité, se mouvant et dirigeant ses organes pour entrer en relation avec le monde extérieur ; il a sous-entendu ce qui est condition de toute relation, ce qui est origine de toute production effective et par là de tout éclaircissement véritable : le *déploiement d'effort*. (*D. P.*, IV, 7.) Et Biran marque nettement à quel progrès de pensée correspond la doctrine de l'effort : « J'ai substitué la résistance ou l'inertie organique à la résistance étrangère, et j'ai vu les facultés originairement constituées, non pas exclusivement dans ce mouvement contraint qui nous apprend qu'il existe quelque chose hors de nous, mais plus généralement dans l'effort qui est essentiellement relatif à quelque terme, qu'il s'applique soit au corps propre, soit au corps étranger. » (*D. P.*, IV, 45, n. 1.) Quel que soit le point de son application, l'effort apporte à l'être la révélation de sa propre existence : « Le moi s'aperçoit dans sa résistance volontaire comme dans l'action initiante qu'il détermine... » (*D. P.*, IV, 97.) « Le sujet ne fait, pour ainsi dire, que s'apercevoir lui-même comme moteur. (Là est la conscience du mouvement ou de l'acte volontaire, qui est différente de la sensation du mouvement.) » (*Ibid.*, 109.)

Systématiquement presque, comme l'atteste sa polémique avec Buffon, dans le *Traité des animaux*, Condillac avait négligé la spontanéité inconsciente de l'âme, liée de si près aux circonstances de la vie organique, il faisait naître au même moment *sensation* et *conscience*. Dès lors il s'était mis hors d'état de saisir le commencement de notre devenir intérieur ; ce qui le condamnait à en laisser échapper l'étape décisive : celle où la statue cesse d'être purement et simplement *odeur de rose*, où elle se rend compte qu'elle perçoit une odeur de rose. C'est cette étape que Biran réussit à dégager, d'un « point de vue tout fon-



dé sur le sens intime, et non sur aucune hypothèse prise hors de la réflexion. » (*D. P.*, III, 97.) Mais il n'en résulte nullement qu'il renonce à développer son analyse réflexive sur le terrain où s'était constituée l'analyse sensitive de Condillac : « Toutes les facultés, y compris la *réflexion*, découlent *par le canal des sens* ; c'est ce qu'observe Condillac dans l'*Extrait raisonné* du *Traité des sensations*, où il reproche à Locke d'avoir admis des facultés innées à l'âme. Je suis parfaitement de cet avis : *tout découle des sens*, non par un seul et même canal homogène, mais par deux canaux opposés dans leur direction, leurs propriétés, comme dans les agents auxquels ils sont soumis ; il y a un canal *passif*, pour ainsi dire, comme les *veines*, et un canal *actif* comme les *artères*. Or, ces deux canaux ne se trouvent point également dans chaque sens externe ; ils n'y exercent pas les mêmes fonctions. » (*D. P.*, III, 241, n. 2.)

**279.** La manière dont Biran justifie cette thèse dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, fait ressortir toute la fécondité de la méthode, en même temps qu'elle laisse prévoir les difficultés auxquelles il se heurtera. plus tard pour l'achèvement du système. Pour l'analyse historique ou de déduction, chez plusieurs philosophes qui l'ont appliquée, avec le plus de succès, à la connaissance des facultés de l'esprit humain, « les sens forment ordinairement un chapitre assez court ». On emprunte à un sens, par exemple à la vue, le type qui permet de former « le seul caractère réel de l'idée abstraite complexe exprimée par le terme sensation » ; de là on passe à des produits dérivés, « dans un ordre d'idées et d'opérations d'autant plus familières et plus aisées à reconnaître qu'elles se trouvent placées plus loin de l'origine. Je n'ai pas cru (continue Maine de Biran), que les facultés intellectuelles, que les métaphysiciens ont établies ainsi, sous des titres divers, puissent jamais être bien circonscrites dans leur domaine, leurs limites et la nature de leur fonction. Il m'a semblé que pour connaître le fleuve il fallait en sonder les profondeurs, et remonter le plus près possible de sa source, au lieu de le parcourir en surface, ou de le suivre dans son cours éloigné : » (*D. P.*, IV, 139-140.)

Biran ne se propose rien de moins que de reculer le point de départ de l'Analyse des Sensations et des Idées (*D. P.*, III, 144) et de refaire, dans un nouveau point de vue le *Traité des sensa-*

tions (*Ibid.*, IV, 16), en reprenant la tentative dont Condillac avait lui-même marqué l'originalité, pour démêler ce que nous devons à chaque sens. Dans chaque ordre de sensation devenue consciente, Biran aperçoit, non plus une donnée simple dont on fera sortir un devenir complexe par une sorte d'alchimie grammaticale, mais un drame qui se joue effectivement entre deux personnages réels, *ce qui a conscience* et *ce dont il y a conscience*, tous deux agissant et réagissant pour créer, par leurs répliques mutuelles, une conception particulière du monde et de la vie ; de telle sorte que la destinée de l'humanité pensante se trouve en fin de compte suspendue au progrès qui se fait d'un sens à l'autre.

**280.** Au plus bas degré de l'échelle, se trouve l'*odorat*. Du point de vue nouveau où il est placé, Biran n'en parlera que pour offrir à Condillac l'hommage d'une contradiction directe<sup>352</sup>. Là même où le *Traité des sensations* ne laissait apercevoir qu'un état simple, remplissant l'être tout entier, Biran nous rend attentifs aux vicissitudes du rapport entre le sujet *odorant* et l'objet *odoriférant*, d'où surgissent dans l'âme les répercussions les plus inattendues et les plus importantes : « L'individu, qui se sent toujours une puissance identique, invariable et constante, déployée sur un terme organique, diversement modifié, devra perdre, après un certain nombre d'expériences, l'habitude, qu'il a contractée d'abord, de s'attribuer les sensations comme les mouvements, et de *vouloir* les unes comme les autres... Quand son attention est tout entière à une odeur agréable, et que tous ses efforts tendent à la retenir, une force invisible la lui enlève subitement et la remplace par une odeur repoussante... » Cette force invisible, « c'est elle qui sera désormais l'objet de ses désirs, c'est en elle qu'il espère, c'est elle surtout qu'il craint, il lui portera des vœux, lui dressera des autels. Une imagination naturellement superstitieuse dirigerait donc les premiers pas que ferait, pour sortir de lui-même, l'être sensible et moteur, qui sent sa dépendance, non pas avant, mais aussitôt qu'il a conscience

---

<sup>352</sup> Cf. *D. P.*, IV, 50, note : « Le rapport particulier sous lequel j'envisage les fonctions des sens me dispense de faire l'analyse de celle du goût. J'aurais pu, de même, omettre celle de l'odorat, si je ne me fusse occupé que de l'ordre réel et naturel de la dérivation de nos facultés intellectuelles des sens où elles prennent véritablement leur origine ; mais j'avais un autre but, qui n'a pu échapper à mes juges. »

de sa causalité, c'est-à-dire l'aperception de son existence. » Ainsi l'individu « sent qu'il est dépendant ou subordonné dans ses sensations, libre dans ses actes, et il commence à soupçonner l'existence d'une cause invisible, qui a, pour le modifier, un pouvoir égal ou supérieur à celui qu'il retrouve en lui-même dans ses actes libres. C'est là qu'il faut rapporter l'origine du phénomène que nous appelons *croyance*, et non point aux perceptions directes du toucher, de la résistance, etc. » (*D. P.*, IV, 42-44.) Diderot disait que le palais est *superstitieux*, tandis que l'odorat est *voluptueux*. Selon Biran, l'odorat est l'un et l'autre : car il « devine ou imagine son objet comme dans une sorte de vague ». Et Biran ajoute : « La volupté comme la superstition est amie du mystère. Aussi vont-elles souvent ensemble <sup>353</sup>. » Ces lignes sont de 1805 ; le *Génie du christianisme* est de 1802. Les juges du *Mémoire* n'avaient plus à se demander ce que l'auteur pensait de Chateaubriand.

**281.** De même qu'il y a un univers de l'odorat, qui se prolonge en religion, il y a un univers de l'ouïe, qui a sa métaphysique. En effet, l'univers constitué par la liaison étroite entre les sons que l'oreille recueille et ceux que nous émettons au dehors ou que nous nous bornons à émettre intérieurement, est, selon Biran, « l'origine naturelle de la réflexion et du jugement » : « Tous les autres sens suppléent l'ouïe dans ce qui se représente, aucun ne peut la remplacer dans ce qui s'aperçoit et s'entend au dedans de nous. » (*D. P.*, IV, 55.) Et là aussi se trouvera l'explication du rôle joué par le langage, qui est une création volontaire de l'entendement, et qui pourtant lui fournit un point d'appui nécessaire au renouvellement de son propre effort, « la réminiscence se réfléchissant pour ainsi dire du *dedans* au *dehors*, puisque le son *entendu* est encore *rappelé* ou répété tout bas. » (*D. P.*, IV, 65.)

C'est à la frontière commune de la pensée et du langage, que Maine de Biran fait naître les idées mixtes, c'est-à-dire les rapports que nous transportons aux choses ou aux modifications passives, mais qui ont leur source réelle dans des actes qui viennent uniquement de nous-mêmes. « Dans le rappel volontaire des sons oraux, le mouvement ou l'acte vocal ne peut être

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, 44, n. 1.

séparé de son produit auditif ; dans l'un et dans l'autre à la fois se trouvent compris le sentiment de puissance ou de *causalité* (exemplaire premier de toute idée de cause, ou force productive étrangère), celui d'unité et d'identité dans le *temps*, ou la durée distinctement mesurée par des modes successifs, aperçus les uns hors des autres, par conséquent l'idée de *pluralité* dans ces modes, et celle de *totalité* dans un intervalle de temps qu'ils occupent ; les idées de *réalité* ou de *privation*, celles d'*existence* et de *non existence*, dérivent immédiatement du contraste perçu entre les sons qui continuent ou cessent par l'action de la volonté, et ceux qui surviennent ou persistent quand elle n'agit plus, etc. Tous ces modes *potentiels*, que Kant distingue sous le nom de *catégories*, sont en effet inhérents au déploiement de l'action volontaire sur des termes appropriés ; mais ils ne sauraient être conçus hors de ce déploiement, ni avant lui, par conséquent hors des conditions originelles qui le déterminent, des instruments qui l'appliquent. » (*D. P.*, IV, 74.)

De ce point de vue, les théories extrêmes sur les concepts sont moins éloignées qu'on ne croit, toutes deux partageant cette illusion que le signe est quelque chose en soi, à part de l'acte volontaire qui confère une signification au signe et qui le consacre comme tel <sup>354</sup> : « L'erreur des platoniciens qui réalisaient les idées en les plaçant hors de l'entendement même, dans une région mystérieuse, paraît être bien loin de nous ; et cependant toutes les formes de notre langage consacrent cette réalisation absolue des produits intellectuels, comme s'ils persistaient hors de l'esprit qui les conçoit. » (*D. P.*, IV, 220, note). Et de là résulte, en effet, le nominalisme de la *Langue des calculs*. « Parce que les mathématiciens sont heureusement parvenus à se passer de raisonnement, on a substitué la liaison des signes à celle des jugements, sauf à rétablir ensuite celle-ci, quand ils connaissent le résultat. De ce qu'ils emploient enfin avec succès des *méthodes mécaniques*, certains philosophes ont trop légèrement cru qu'il serait possible d'introduire, sans danger, des méthodes semblables dans les déductions de nos idées mixtes de tout ordre. Ils ont trop cru qu'à l'exemple des géomètres il n'y avait

<sup>354</sup> Cf. *D. P.*, IV, 255 : « Le mouvement *vocal* ou *oral* et la perception auditive interne se trouvent compris indivisiblement dans un *vouloir unique* et constituent une seule action ou idée complète. Ici encore le simple s'enveloppe et le composé seul se réfléchit. C'est ce composé qui devient signe et qui réunit bien toutes les conditions d'un véritable signe intellectuel. »

qu'à bien arrêter d'abord ses conventions avec sa propre pensée, bien faire sa langue, pour se laisser aller ensuite aux transformations qu'elle indique, être autorisé à prendre toutes les *proportions* sur les signes, et à se débarrasser du fardeau des idées pour aller plus vite. » (*D. P.*, IV, 209.) Il est tout à fait remarquable qu'en s'opposant aux Idéologues qui invoquaient la vertu magique d'une langue bien faite pour professer, selon l'expression de Mach, *l'économie de la pensée*, Biran prétend ne faire qu'« appliquer et étendre la découverte immortelle de l'auteur de *l'Essai sur l'origine de nos connaissances : la nécessité des signes pour penser, réfléchir et disposer de l'exercice de l'attention, de la mémoire, etc. Les signes institués volontaires rendent l'exercice de nos facultés disponible...* Condillac, songeant, comme tous les inventeurs, à l'utilité pratique de sa découverte, n'est point remonté jusqu'aux principes qui devaient lui servir de base ; et s'il l'eût fait, nous aurions eu sans doute un autre *Traité des sensations* qui eût appliqué et développé le principe de la disponibilité des signes, au lieu de le faire oublier ou méconnaître. » (*D. P.*, III, 133 et note.)

**282.** Selon Biran, la *vue* contraste avec l'ouïe par son caractère d'essentielle extériorité. Prise en elle-même, elle demeure limitée à l'image superficielle des êtres. Ne pénétrant jamais dans leur intimité, il ne lui arrive jamais non plus de se heurter à la moindre résistance. Les données visuelles se laisseront donc composer n'importe comment ; et c'est pourquoi elles se prêtent si aisément aux créations du génie : « La faculté créatrice spontanée est toujours représentée sous l'emblème de la vue, *intueri*, voir ; on dit *l'œil perçant* du génie <sup>355</sup>. » Mais la contre-partie de cette fécondité merveilleuse est une inaptitude à l'analyse philosophique : « Les *idéalistes sceptiques* et ceux qui ont admis la doctrine de la sensation transformée, ont raisonné comme pourrait le faire une intelligence réduite au sens de la vue. » (*D. P.*, IV, 93.) La réflexion est chez eux un phénomène physique, plu-

---

<sup>355</sup> *D. P.*, IV, 179. Cf. 171. « On pourrait dire de cette faculté de créer en représentant qu'elle se définit elle-même uniquement par son exercice... Le génie des arts est, en quelque sorte, comme le despotisme : il est doué de la *force exécutive* ; cela lui suffit. Sa *force législative* est dans l'exécution même... Le génie des sciences appuyé sur un petit nombre de signes très complexes et très généraux qui doublent son énergie en la concentrant... revit les *abstrait*s dans les *concrets* et les *concrets* dans les *abstrait*s. »

tôt encore qu'intellectuel ; elle est, selon l'heureuse expression de Biran, une « réflexion *spéculaire* où l'être pensant, qui se cherche et se mire dans un miroir presque toujours infidèle, s'éloigne de plus en plus de la réflexion concentrée, où il peut saisir ses propres formes » <sup>356</sup>.

**283.** Ces analyses, d'une richesse et d'une profondeur étonnantes, conduisent à poser le problème de la réflexion pure, qui est, pour Maine de Biran, le problème de l'activité pure, et qui se résout par la considération du toucher actif : « Le toucher actif établit seul une communication directe entre l'être moteur et les autres existences, entre le sujet et le terme extérieur de l'effort, parce que c'est le premier organe avec lequel la force motrice, étant constituée en rapport direct et simple d'action, puisse se constituer encore sous ce même rapport avec les existences étrangères. » (*D. P.*, IV, 102.) Or, « si ce sens fournit seul à la pensée le moyen de sortir d'elle-même, ou s'il l'entraîne irrésistiblement dans le monde extérieur, il lui donne aussi un point d'appui fixe et solide, d'où elle peut se *réfléchir* avec une nouvelle activité, et rentrer plus profondément *dans son propre domaine* ». (*D. P.*, IV, 114.) En effet, « ce sens est le seul qui aille chercher son objet dont l'action ne peut jamais le prévenir. La lumière, les sens externes et les odeurs viennent *surprendre*, *heurter* leurs organes ; la matière tangible attend passivement l'application du sien ; c'est un *acte* et non une *impression* qui le

---

<sup>356</sup> *D. P.*, 114. Cf. IV, p. 178 : « Dans la faible esquisse de ces traits qui caractérisent une sorte d'intuition ou imagination intellectuelle, nous pouvons reconnaître une faculté spontanée dont l'exercice actif est tout en *résultat*, et non point en principe d'aperception ou de conscience. Tel est le caractère de cette faculté qui s'exerce, pour ainsi dire, en dehors de l'être pensant. C'est aussi sous ce rapport extérieur ou en la jugeant par ses résultats qu'on peut lui donner la qualification d'active par laquelle on la distingue souvent. N'est-ce pas de la même manière qu'on reconnaît une activité des passions ? Ainsi c'est lorsqu'un être est le plus complètement passif pour lui-même ou dans sa propre aperception qu'il est le plus actif aux yeux du spectateur, et ici l'opposition dans les termes décèle bien l'opposition, qui existe entre les deux points de vue, dont l'un se fonde sur une intuition tout externe, tandis que l'autre se concentre dans la réflexion la plus intime : c'est là qu'est le secret de toutes les divergences des systèmes métaphysiques et la source de tant d'obscurités apparentes. Si nous avons une langue expresse appropriée à la réflexion, nul doute qu'il y aurait une évidence métaphysique comme une évidence mathématique. »

manifeste... Dans le toucher, la perception ne peut pas plus se continuer que commencer hors d'une détermination volontaire, qui ne doit pas seulement donner la première impulsion, mais de plus l'entretenir par un effort prolongé, ou par une succession d'actes non interrompus. » (*D. P.*, IV, 116.)

Le primat du toucher va résoudre le problème posé par Condillac du rapport entre l'analyse mathématique et l'analyse métaphysique : « Le toucher, isolé de la vue, se rapproche bien davantage (même dans son exercice naturel) du véritable *objet* mathématique, qui n'existe pour nous qu'en abstraction. La géométrie de l'aveugle est une sorte d'arithmétique sensible, une combinaison de véritables *unités* ou points solides. Elle est plus près aussi du fondement de la source commune de toute *science* : de ce point commun où toute analyse aboutit, et d'où toute synthèse repart, où le physicien est conduit, en quelque sorte, à intellectualiser la matière, où le géomètre aussi rencontre le métaphysicien, où leurs conceptions d'unité, de force, tendent à se modeler sur le même type. Lorsqu'on dit que le toucher est le *sens géométrique* (il est entendu qu'on ne parle dans ce cas que du toucher *actif*), on exprime en un seul mot le caractère propre, comme l'inépuisable fécondité, des idées dont il est la source. » (*D. P.*, IV, 121.) De la même source dérivent donc deux types d'évidence qui s'expliquent et se soutiennent en quelque sorte par leur connexion originelle, que la philosophie doit d'autant plus avoir souci de distinguer nettement afin de les définir chacun dans la pureté de leur ordre : « Le mathématicien, placé à la source, conçoit et *se représente*... Le métaphysicien placé à la même source, conçoit et *réfléchit*. » (*D. P.*, IV, 234.)

**284.** En conclusion, « ce *critère*, cette lumière de l'évidence que nous cherchons, ne peut venir entièrement du dehors, nous ne le trouverons point uniquement dans les rapports de nos signes à nos idées, ni dans une *identité* conventionnelle et bien souvent illusoire. La source de l'évidence doit être plus réelle et plus près de nous ; il y en a une *métaphysique* comme il y en a une mathématique, toutes deux également fondées sur le fait primitif d'existence. Notion objective du *terme* de l'effort et toutes les idées qui dérivent de la même origine sans aucun autre alliage : *evidence mathématique*. Conception réflexive du sujet

moi de l'effort et tous les actes de nature identique à celui qui fonda le premier sentiment individuel d'existence : *évidence métaphysique*, inséparable de la première ». (*D. P.*, IV, 233.) De cette page, il convient de rapprocher ce que, le 28 octobre 1819, Maine de Biran notait dans son *Journal intime* : « Un homme méditatif, qui avance jusqu'à un certain point dans cette intuition interne, donne à d'autres les moyens d'aller encore plus avant. Si les écrits des philosophes spéculatifs ne font pas naître la lumière, ils la tirent des autres esprits bien disposés, comme l'étincelle est tirée du caillou. Nous avons là la première et vraie cause de ce qu'on appelle les divergences ou oppositions des systèmes de philosophie. Les ignorants seuls prennent pour des oppositions les simples différences de points de vue qui s'attachent, tantôt à l'homme extérieur, tantôt à l'intérieur, et qui saisissent celui-ci sous des faces diverses ou dans des degrés divers d'intériorité<sup>357</sup>. »

Ce sont ces degrés divers d'intériorité que le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* a effectivement parcourus. Dès lors, les dissentiments, dont un de Bonald triomphe si lourdement et si superficiellement, ont leur racine, par delà les caprices des individus et la succession des siècles, dans les modes permanents de notre organisation sensible, dans la diversité des aspects sous lesquels ils nous font apparaître l'univers ; mais par là même, si l'on a su remonter jusqu'à leur source et en découvrir le véritable caractère, leur antagonisme apparent est susceptible d'être résolu, grâce à l'analyse qui rend à chacun de ses aspects sa physionomie propre, et permet de redresser la perspective de leur rapport hiérarchique. Là est l'originalité souveraine de l'œuvre, telle, que Biran lui-même la précise dans les dernières pages du *Mémoire* : « Je trouve en moi-même et j'établis dans l'homme trois sortes de facultés non séparées, mais aussi réellement distinctes entre elles que le sont les organes particuliers des sens, sur qui elles se fondent : facultés : 1<sup>o</sup> *Affectives*, qui constituent comme la base et la matière première de son être ; 2<sup>o</sup> *Représentatives*, qui l'informent de ce qui est au dehors et fixent les limites ; 3<sup>o</sup> *Aperceptives* ou *réfléchies*, par lesquelles il prend connaissance de ses affections et de ses idées, et de lui-même comme sujet pensant et sentant... Ce n'est assurément rien dire de nouveau que de distinguer ces trois facultés, ou si l'on veut ces trois propriétés de notre être, par lesquelles nous

<sup>357</sup> Édit. NAVILLE, 3<sup>e</sup> édit., 1871, p. 290.



sommes capables d'*éprouver* simplement le plaisir ou la douleur, de nous *représenter* quelque chose hors de nous, et d'*apercevoir* plus ou moins confusément nos actes ou leurs résultats, en conservant le sentiment *individuel* de notre existence et demeurant le même *moi*. Je crois bien que tout le monde sent cela à peu près de la même manière, quoique chacun puisse l'exprimer diversement à la sienne ; mais ce qui peut être, je crois, considéré comme assez nouveau, c'est d'avoir entrepris de rapporter chacune de ces facultés (et la dernière surtout) à une source ou à une condition particulière prise dans l'organisation elle-même, d'avoir cherché à les reconnaître individuellement dans divers produits où elles se combinent intimement, quoique d'une manière inégale, d'avoir fait en quelque sorte la part de chacune dans les composés de l'ordre sensible comme de l'ordre intellectuel, d'avoir montré enfin le parallélisme de ces deux ordres qui ont toujours été, si je ne me trompe, ou trop séparés, ou trop confondus. C'est là ce que j'appelle une décomposition sinon de la *faculté de penser* une et individuelle, du moins des *facultés de l'homme*. » (*D. P.*, IV, 239-241.)

[\*Table des matières\*](#)

### SECTION III

#### L'EMBARRAS DE L'ÉCLECTISME BIRANIEN

**285.** Nous avons dû citer amplement Maine de Biran, comme nous avons fait pour Condillac : chez l'un et chez l'autre, selon nous, la valeur de l'analyse est inséparable de la manière dont elle s'exprime ; mais, nous semble-t-il, pour des raisons inverses. L'art de Condillac consiste à découvrir des façons de parler assez simples, assez souples, assez fluides, pour n'offrir aucun obstacle à la marche, en terrain uni, d'un automate grammatical. Au contraire, Biran donne pour sujet à sa psychologie, non une « statue », mais un homme, et qu'il fait vivre dans le monde réel. Sa première tâche sera donc de se mettre en garde contre les complaisances et les facilités du langage afin de restituer à la psychologie la position véritable des problèmes, dans leur complexité, dans leur incertitude, dans leur obscurité. Voilà pourquoi il lui arrive d'écrire : « Les obstacles à la science (et ceci, est bien remarquable), ces obstacles, dis-je, font partie de la science

même. » (*D. P.*, IV, 239.) Avant de songer à les supprimer, il convient de les reconnaître, et de leur demander ce service essentiel que par eux on soit obligé à ce perpétuel renouvellement d'effort qui est nécessaire pour faire subsister la pureté de l'aperception interne<sup>358</sup>. « L'évidence mathématique empruntée du dehors y revient et n'existe qu'en se communiquant par des signes clairs et durables... Au contraire..., les conceptions du métaphysicien échappant aux signes extérieurs, l'évidence ne peut y être qu'immédiate pour le sujet même et incommunicable par des moyens artificiels. » (*D. P.*, IV, 234.)

L'année où a été composé le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* est celle où meurt Kant, et c'est l'année aussi où, avec l'*Exposition de la doctrine de la science* de 1804, le transcendantalisme, chez Fichte lui-même, achève de s'orienter vers la transcendance de l'intuition. Si donc le synchronisme que nous rappelons ici avait effectivement joué dans l'histoire, la pensée critique aurait pu, dès les premières années du siècle, évoluer sur le plan de l'immanence rationnelle, c'est-à-dire qu'au lieu de chercher à s'équilibrer par le haut, grâce à la restauration d'une dialectique synthétique, elle aurait trouvé son achèvement et son unité dans l'approfondissement de son caractère proprement analytique et réflexif. Et il est remarquable que par là elle fût demeurée d'autant plus fidèle à l'esprit dont procède la première *Déduction des catégories*. Si Kant a remanié cette *déduction*, s'il a rompu le lien qu'il avait d'abord établi entre les conditions par lesquelles l'*Analytique transcendentale* rend compte de la synthèse intellectuelle, et les conditions qui régissent l'appréhension sensible et la reproduction imaginative, c'est surtout parce qu'il craignait d'être entraîné vers l'*idéalisme dogmatique*, tel qu'il l'attribue à Berkeley. Mais cette crainte, à son tour, ne s'explique que par l'imprécision où l'*Esthétique transcendentale* avait laissé

---

<sup>358</sup> Cf. *D. P.*, IV, 238 : « Les signes, dans leur institution secondaire, sont à peine une barrière suffisante pour retenir ou préserver l'aperception de cet enchaînement de l'habitude. Ajoutez les obstacles naissant d'un langage qui ne peut exprimer un seul point de vue pris en nous-mêmes, sans une métaphore qui nous rappelle au dehors ; ajoutez encore l'influence essentielle des affections immédiates du tempérament, dont l'exercice de la réflexion ne peut jamais entièrement s'isoler, et qui rend chaque observateur si différent de tout autre, si différent de lui-même en divers temps, que les faits évidents pour celui-ci paraissent souvent des illusions ou des chimères à celui-là, sans qu'ils aient presque aucun moyen de s'entendre ; et que la vérité de sentiment intérieur qui nous frappe vivement à cette heure, s'obscurcira peut-être dans l'heure suivante. »

le rapport entre les formes *a priori* de l'intuition sensible et la matière qui était destinée à les remplir. Faute d'avoir suffisamment médité pour lui-même le problème de ce rapport, Kant a fini par recueillir le *jugement de perception* à l'état brut en quelque sorte où il l'avait trouvé chez Hume, en se contentant de lui opposer immédiatement un *jugement d'expérience*, seul susceptible d'objectivité.

Or, l'analyse profonde du jugement de perception, chez Biran, permet de corriger la psychologie rudimentaire, qui était commune au *réalisme transcendantal* de l'école anglaise et à l'*idéalisme transcendantal* de l'école allemande ; elle fait enfin comprendre, ce que Kant avait seulement entrevu, comment l'activité de conscience, où « les concepts purs de l'entendement » prennent leur source, prolonge un mouvement par lequel le sujet a déjà manifesté sa capacité de réaction propre. A cette condition, la théorie de la connaissance sensible et la théorie de la connaissance scientifique apparaissent exactement homogènes l'une à l'autre ; et la conscience cesse d'être partagée, c'est-à-dire matérialisée, par l'opposition entre un moi phénoménologique qui est, comme il arrive si souvent pour les notions de l'empirisme, une vue *a priori* de l'esprit, et un moi transcendantal qui a été forgé par raison de symétrie, qui risque de se confondre avec le *nooumène*, avec la chose en soi, et qui, aussi bien, dès la première édition de la *Critique de la raison pure*, semble aller déjà se perdre dans le réalisme agnostique de l'objet transcendantal <sup>359</sup>.

**286.** La liaison que nous imaginons ici entre le kantisme et le biranisme, pris tous deux sous la forme initiale que leur donne le jaillissement du génie, eût peut-être épargné à l'idéalisme un demi-siècle de divagations spéculatives. Par elle aussi Biran eût évité quelques-unes des contradictions ou des incertitudes qui ont marqué le développement de sa carrière. En fait, Biran semble n'avoir eu de contact direct avec la pensée kantienne que par

---

<sup>359</sup> Cf. *Critique du quatrième paralogisme de la psychologie rationnelle* : « L'objet transcendantal qui sert de fondement aux phénomènes extérieurs, tout comme celui qui sert de fondement à l'intuition interne, n'est ni matière ni être pensant, mais un principe, à nous inconnu, des phénomènes qui nous fournissent le concept empirique de l'une ou de l'autre espèce. » (Trad. BARNI, II, 457.)

la *Dissertation* latine de 1770 : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* ; cela lui suffit pour soupçonner l'originalité de la doctrine, non pour en mesurer la véritable portée<sup>360</sup>, que révèle seulement l'*Analytique transcendentale* ; il en a repoussé la solution avant d'être parvenu à en saisir le problème<sup>361</sup>.

Par là s'explique ce que devait présenter d'étrange l'évolution de la doctrine biranienne. Biran prendra pour centre la notion de cause, et cette notion, il n'aura pas la fortune de l'envisager sous l'aspect rationnel que lui a conféré la science moderne. De fait, il ne connaît pas de milieu entre un phénoménisme empiriste, d'une part, et, d'autre part, l'ontologie dynamiste que Condillac déclarait avoir rencontrée chez Leibniz. Biran avait lu dans le *Traité des systèmes* : « L'essence ne détermine dans un être que ce qui lui appartient constamment... Il faut donc reconnaître dans chaque substance une autre raison par où on puisse comprendre pourquoi et comment tel changement devient actuel plutôt qu'un autre. Or cette raison, c'est ce que j'appelle *force*. Il y a donc dans chaque monade une force qui est le principe de tous les changements qui lui arrivent, ou de toutes les perceptions qu'elle éprouve... Quoique la notion de force soit du ressort de la métaphysique, elle n'en est pas moins intelligible. Car chacun peut remarquer en lui-même un effort continu, toutes les fois qu'il veut agir... La force consiste donc dans un effort continu pour agir<sup>362</sup>. » C'est le leibnizianisme ainsi entendu, que Condillac réfute, et le problème biranien de la causalité consiste seulement à réfuter la réfutation de Condillac. Nulle part, il n'y sera jamais question d'une réflexion sur le savoir proprement scientifique, comme celle que la *Critique de la raison pure* mettait en œuvre ; la justification de la causalité relève uniquement de l'imagination analogique qui était le ressort de la spéculation dans la période précartésienne, c'est-à-dire préscientifique.

<sup>360</sup> Cf. VALLOIS, *La formation de l'influence kantienne en France*. 1924, p. 250.

<sup>361</sup> Cf. *D. P.*, III, 226, n. 1 : « C'est pour avoir suivi à perte de vue la branche des faits réfléchis, sans donner aucune attention à sa collatérale organique, que les métaphysiciens, les Allemands surtout, doués du plus grand talent philosophique, me paraissent s'être tant égarés dans un monde purement abstrait. »

<sup>362</sup> *Traité des systèmes*, VIII, I, 4, p. 105. Cf. Euthyme ROBEF, *Leibniz et Maine de Biran*, 1925, p. 11.

De là résulte un curieux phénomène de choc en retour ; le combat, que Biran n'a cessé de livrer contre les Cartésiens afin d'affranchir le moi de cette survivance de substantialité dont la thèse de la *res cogitans* portait encore la trace, devait le conduire bien plutôt à redescendre vers la métaphysique d'Aristote qu'à décider la victoire du spiritualisme. « L'idée de substance ne se laisse point ici ramener au fait de conscience comme à son antécédent psychologique ; nous concevons la substance, nous ne la sentons pas, nous ne l'apercevons pas intimement, tandis que nous apercevons en nous la force, en même temps que nous la concevons hors de nous ou dans l'objet <sup>363</sup>. » A son tour l'image de la causalité dynamique, projetée au dehors, va réagir sur la conception du monde intérieur, va la fixer à la frontière psychophysologique <sup>364</sup>, sans permettre de considérer l'activité proprement spirituelle : « La physiologie s'est proposé ce problème : comment la volonté peut-elle mouvoir ou contracter les muscles ? En supposant que le problème fût résolu dans le cas du mouvement purement animal, déterminé ou forcé par des appétits ou des impressions extérieures, il ne le serait point et ne saurait l'être pour le cas où une volonté, une force hyperorganique, crée l'effort constitutif du moi ; car ce qui constitue la cause, l'efficace de la cause, ne se représente point, mais s'aperçoit intérieurement ; et la manière même dont le problème est posé se fonde sur cette sorte d'antinomie des facultés très bien relevée par Kant, qui fait que nous voulons toujours expliquer par l'emploi d'une faculté ce qui est du ressort d'une autre faculté toute différente. Toutes les recherches sur les causes, les forces, ou leur manière d'agir supposent également l'ignorance du principe ou du fait primitif qui sert de base à toute idée de force ou de cause efficiente : savoir, le sentiment immédiat de l'action de la force motrice qui est moi ; le sentiment généralisé à l'aide des signes du langage, déplacé de sa base naturelle et transporté aux objets de la nature extérieure, fournit la matière de toutes les questions illusoire et insolubles de la métaphysique générale. On ne remontera jamais par la pensée au delà du

<sup>363</sup> Article sur *Leibniz*, édit. COUSIN, IV, 329.

<sup>364</sup> Cf. *D. P.*, IV, 194, note : « Gassendi était physicien et ne voulait introduire dans la métaphysique que des notions sensibles, des images ; Descartes, au contraire, avait élevé, dès son point de départ, un mur de séparation entre le domaine de la pensée et celui de la nature extérieure. Ces deux grands hommes se lancent des traits perdus, il faut se placer entre eux pour les ramasser. »

*moi* et de l'effort primitif, auquel se rattache toute idée de *cause efficiente* ou de *force*<sup>365</sup>. »

Il n'était guère utile, pour les philosophes kantien du XIX<sup>e</sup> siècle, d'avoir compris que Kant avait répondu à Hume, du moment qu'ils n'avaient pas compris également comment Biran répondait à Condillac. Or, la réciproque est également vraie. C'est en vain que Biran avait réussi à tirer l'analyse de l'impasse où la préoccupation dominante de la liaison grammaticale avait engagé l'école idéologique, puisqu'une fois retrouvée l'activité constitutive du *moi*, il n'était pas capable de la relier à l'intelligence de la vérité scientifique, de franchir la distance entre la subjectivité de la vie intérieure et l'universalité des valeurs spirituelles.

Ainsi, faute d'avoir fait porter la méthode moderne d'analyse sur le problème moderne de la causalité, Biran demeure dans une attitude équivoque, dans une position incertaine, au delà de l'empirisme condillacien dont « l'unité systématique... paraît être plus dans l'*expression* que dans les faits mêmes », en deçà de l'innéisme qui, « souvent d'accord avec l'observation intérieure ou le témoignage du sens intime, prend néanmoins son point de départ hors de cette source. » (*D. P.*, IV, 136-137.) On peut dire que le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* contenait déjà l'aveu de cette équivoque et de cette incertitude dans la page curieuse où Biran situait sa doctrine par rapport aux systèmes antagonistes. « J'ai cru qu'en remontant au principe ou au point commun d'où ils commencent à diverger, il n'était pas impossible de trouver quelque voie d'une conciliation désirable ; j'ai cru qu'en faisant usage d'une sorte d'*éclectisme*, admettant : 1<sup>o</sup> Avec l'école de *Leibniz*, comme faits (mais comme faits uniquement) d'observation intérieure deux ordres de facultés, l'un *actif*, l'autre *passif* ; 2<sup>o</sup> Avec les disciples de *Locke*, deux classes d'idées, simples dans la réflexion, composées dans la sensation ; 3<sup>o</sup> Avec *Condillac* et ses disciples enfin, une méthode naturelle de dérivation (tant des facultés que des sensations et des idées) d'une source mixte commune, les *sens*, et plus positivement l'exercice particulier de chaque sens, j'ai pensé, dis-je, qu'il n'était pas impossible de réunir jusqu'à un certain point les avantages propres à chacun des systèmes en évitant les écueils qui me paraissent se présenter lorsqu'on veut suivre exclusive-

---

<sup>365</sup> Nature de l'influence de la volonté sur le corps, apud TISSERAND, *Mémoire sur les perceptions obscures*, 1920, p. 52.

ment jusqu'au bout l'un d'eux en particulier <sup>366</sup>. » (*D. P.*, IV, 138.)

**287.** Dans cette déclaration d'*éclectisme* se trouvent déjà renfermés tous les embarras auxquels la doctrine biranienne s'exposait comme toute doctrine où l'on tente de tourner au profit de vérités qui, procédant de l'ordre spirituel, ont dû être élaborées par l'intelligence, le prestige de certitude qui s'attache à la simplicité d'un fait d'observation. Et ces embarras, Biran les a en quelque sorte expérimentés, lorsqu'il a essayé de traduire au dehors, pour la faire partager à ses contemporains, l'évidence métaphysique du *moi-cause*.

Le manuscrit d'un *Discours* destiné à être lu dans une réunion de philosophes, exprime une vive déception : « Je ne

---

<sup>366</sup> Les relations directes de Cousin avec Biran rendent vraisemblable qu'il connaissait cette page lorsque, tout en modifiant les éléments de la combinaison, il introduisait le mot d'*éclectisme* dans une leçon de décembre 1817 : « Ce serait une étude intéressante et instructive de pénétrer les défauts de ces écoles qui subsistent et fleurissent parmi nous en les mettant aux prises l'une avec l'autre, et de recueillir leurs divers mérites dans le centre d'un vaste éclectisme qui les contiendrait et les achèverait toutes les trois. La philosophie écossaise nous montrerait les défauts de la philosophie de Locke ; Locke servirait à interroger Reid sur des questions que celui-ci a trop négligées ; et l'examen du système de Kant nous introduirait dans les profondeurs d'un problème qui a échappé aux deux autres écoles. » (*Premiers essais de philosophie*, 3<sup>e</sup> édit., 1855, p. 227.) La réminiscence a pu être involontaire, et le rapprochement aurait assez peu d'importance, si l'expression n'avait été le point de départ d'une polémique qui a suggéré à Cousin la note suivante : « Voilà donc l'éclectisme, la chose et le mot, dans une leçon de décembre 1817, avant que nous ayons pu le trouver dans l'école d'Alexandrie qui nous était alors fort peu connue, ou dans une étude plus approfondie de la doctrine de Leibniz, surtout bien avant que nous eussions l'idée qu'il y eût alors en Allemagne des systèmes auxquels on nous accuserait un jour de l'avoir dérobé. Nous n'avons emprunté l'éclectisme à personne. Il est né spontanément en notre esprit du spectacle des luttes éclatantes et de l'harmonie cachée des trois grandes écoles du XVIII<sup>e</sup> siècle. » (*Ibid.*) On comprend alors que, retrouvant l'expression dans le *Mémoire, sur la décomposition de la pensée*, que Lainé lui avait confié pour la publication, COUSIN ait manqué tout à fait d'empressement pour s'acquitter de sa tâche. Et nous ne croyons pas le calomnier en imaginant qu'il a préféré se borner à réimprimer le début du *Mémoire*, qui ne contenait pas le mot d'une célébrité devenue fâcheuse, et qu'en raison de cette circonstance la philosophie a été pendant près d'un siècle privée du document le plus précieux pour l'intelligence de Biran.

m'attendais pas à voir nier d'une manière si positive l'existence d'un fait attesté par la conscience : *certissima scientia et clamante conscientia* : cette aperception immédiate interne du moi, un, simple, identique, sujet réel et actuel (non point abstrait ou possible) de tous les modes d'existence, toujours présent à lui-même comme personne individuelle, sans se concevoir d'abord comme chose, sans pouvoir jamais se représenter ou s'imaginer de dedans en dehors, comme objet. C'est sans doute ma faute si je n'ai pas été, si je ne suis pas encore entendu. Peut-être aussi que dans la science de notre être pensant les premières vérités immédiates aperçues par les esprits qui sont propres à se tourner de ce côté sont-elles de leur nature incommunicables aux autres par le moyen des signes du langage <sup>367</sup>. »

Il est pourtant trop commode d'accuser le langage lorsque la contradiction, ou tout au moins l'indécision, est dans la pensée. La réflexion biranienne s'est proposé comme but essentiel de dissiper le mirage de l'unité (*absolu de la sensation* chez Condillac ou *absolu de l'intuition* chez Schelling), qui empêche de suivre les « progrès de l'être, simple dans la vitalité, mais destiné à devenir double dans l'humanité <sup>368</sup>. » S'il en est ainsi, ce que l'homme, considéré dans sa condition propre, perçoit de lui-même, *certissima scientia et clamante conscientia*, ce n'est pas le *moi*, en tant qu'« unité entière et indivisible », c'est un rapport dont le *moi* est seulement un terme : « Le fait primitif du sens intime n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le *moi* est cause. Ce fait est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés. » (N. I., 216.)

Le point d'application pour cette évidence dont Biran se réclamait, semble maintenant, non pas seulement déplacé, mais ce qui est plus étrange pour un point, *divisé* ou, tout au moins, *divisible* : « Étant donnée l'aperception interne de ce rapport primitif et fondamental de cause à effet (par laquelle l'homme est donné à lui-même), les deux termes du rapport sont aussi donnés comme distincts, mais non séparés. Or, voilà précisément ce qui fait la difficulté du premier problème de la philosophie : on voudrait savoir ce qu'est en soi, dans l'absolu, cette cause *moi* qui n'existe et ne peut se sentir que comme cause ; on voudrait

<sup>367</sup> Publié par TISSERAND, *Revue de métaphysique*, 1906, p. 429.

<sup>368</sup> *Fondements de la psychologie*, édit. NAVILLE, I, 1859, p. 226.



savoir aussi ce qu'est en soi cet effet qui ne peut exister pour nous qu'au même titre d'effet ou dans son rapport à sa cause moi quand le mode est actif ou volontaire, et non-moi quand le mode est involontaire et passif. <sup>369</sup> »

Il est vrai que Biran se flatte d'avoir diminué la difficulté en tirant le rapport de causalité hors du cadre où l'avait maintenu le substantialisme cartésien ; mais il la diminue *quantitativement*, non *qualitativement*. Le terme sur lequel porte l'effort primitif sera éloigné le plus possible, non seulement de l'étendue extérieure, mais même de la masse de l'organisme, réduit à l'origine de l'inertie musculaire ; sa présence suffit pour rompre l'unité en faveur de laquelle avait été d'abord invoqué le privilège d'une aperception véritablement immédiate et véritablement interne. Avec une finesse merveilleuse, Gassendi avait jadis fait observer à Descartes que la surface de contact entre l'âme et le corps avait beau être ramenée au *minimum*, « concentrée dans une petite partie du cerveau », le problème du rapport entre deux substances hétérogènes, ne s'en posait pas moins dans son implacable rigueur et dans son inextricable obscurité <sup>370</sup>. Biran, inévitablement, soulève une question analogue lorsqu'il parle de cet « instant inappréciable de la durée » où « la sensation musculaire suit la détermination ou l'acte même de la volonté efficace » ; ce qui implique qu'il y aurait « deux éléments ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre dans le même fait de conscience », c'est-à-dire dans « le premier sentiment de l'effort libre » <sup>371</sup>.

Plus il s'évertue pour faire comprendre que la même chose puisse être déterminée comme *fait* et comme *rapport*, étant à la fois *indivisible* et *double*, plus il risquera d'embrouiller ses interlocuteurs et de s'embrouiller lui-même. L'énigme apparaît enfin inextricable, lorsqu'il prétend résoudre les problèmes métaphysiques du rapport entre l'âme et le corps, entre le sujet et l'objet, par la découverte d'un « fait vraiment primitif » qui, sans cesser d'être deux, pourrait être cependant compté pour un. Et c'est ce dont témoigne le texte capital du morceau que Biran a intitulé :

<sup>369</sup> *Idée d'existence*, édit. TISSERAND, 1909, p. 77.

<sup>370</sup> Cinquième objection contre la VI<sup>e</sup> Méditation, édit. ADAM-TANNERY, VII, 339. Voir Spinoza et ses contemporains, p. 257.

<sup>371</sup> Examen des leçons de philosophie de Laromiguière (publié en 1817), apud édit. COUSIN, IV, 245. Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 44 ; éd. de 1949, p. 42.

*Promenade au Luxembourg avec Monsieur Royer-Collard* : « Ces deux sortes de dualités [*âme et corps, sujet et objet*], admettent néanmoins chacune un élément étranger et qui ne constitue point essentiellement la dualité vraiment positive et originelle ; pour saisir celle-ci, il faut faire abstraction de toute impression affective accidentelle ayant son siège dans une partie du corps propre, comme de toute intuition rapportée à quelque lieu de l'espace, pour ne concevoir que *l'effort primitif* et *l'inertie musculaire* qui sont les deux éléments corrélatifs et essentiellement indivisibles : la résistance musculaire à laquelle l'effort s'applique est déjà dans un espace, où le moi aperçoit immédiatement la contraction, ou le mouvement, comme un effet, dont il est la cause. Si l'on ne remonte pas jusqu'à ce premier terme,... en se contentant d'en appeler à la conscience pour fixer ce qu'il faut entendre par le sujet et l'objet, et en affirmant qu'ils sont toujours également et aussi indivisiblement unis dans toute représentation (*sensation* ou *intuition*), on s'exposera à affirmer, comme principes, des choses susceptibles de contradiction, à ne trouver aucune origine aux *notions* de *cause*, de *substance*, etc. La philosophie première n'aura point de base ou flottera dans l'air<sup>372</sup>. » Mais comment se flatter d'assurer la stabilité de la philosophie première lorsqu'on commence par confondre dans sa propre explication la simplicité qu'exigerait la réalité d'un terme primitif et la dualité qui est inhérente à l'originalité d'un rapport ?

**288.** Il est donc manifeste, selon nous, qu'après avoir reconquis sur la grammaire et sur l'idéologie la physionomie authentique de la réalité psychologique, Biran n'a pas su mettre à profit sa victoire. Au lieu de pousser l'analyse réflexive jusqu'au principe d'intelligence unifiante qui rend raison du rapport *cause-effet*, il a tenu à paraître triompher de Condillac sur le terrain et dans la langue même de Condillac ; il a invoqué, comme preuve d'une relation fondamentale, l'observation immédiate ; il a dû alors dissimuler autant que possible la dualité dont il avait pourtant fait la caractéristique de l'activité spécifiquement humaine, en contraste avec la simplicité des impulsions vitales. Le préjugé sensualiste auquel il est demeuré, en fin de compte, asservi, lui a interdit de suivre le progrès spirituel du *moi* ; ce qui explique,

---

<sup>372</sup> Apud *Mémoire sur les perceptions obscures*, éd. TISSERAND, § 20, p. 49.

selon nous, non seulement qu'il se soit dépris de sa propre doctrine, mais encore que, dans les dernières années de sa vie, il ait conçu d'une manière empirique, presque matérialiste, cette troisième vie qu'il appelle aussi *vie de l'esprit* : « Toute la psychologie religieuse de Myers et de William James est virtuellement contenue dans le journal de 1818 à 1824 <sup>373</sup>. »

Sans doute, dans l'effort suprême de Biran pour fixer, par un retour à la foi d'un Pascal ou d'un Fénelon, une pensée mobile et incertaine, il convient de faire entrer en ligne de compte le poids de l'âge et de la mauvaise santé, que vient aggraver le souci des événements extérieurs. Avec les péripéties dont s'accompagne la chute de Napoléon, apparaissent les préoccupations politiques que Biran avait jusque-là jalousement tenues à l'écart de ses spéculations philosophiques, de façon à donner un exemple, rare au XIX<sup>e</sup> siècle, de véritable désintéressement intellectuel, elles l'incitent à s'interroger sur les conséquences pratiques de son système, Or, on voit par son *Journal intime* ce qu'il pensait encore le 25 septembre 1814 : « Dans la *conscience du moi* repose toute *moralité*. Cette conscience est un organe supérieur qui se développe plus tard. Les devoirs sont ses besoins, comme les appétits sont les besoins des autres organes. Tout besoin satisfait est un plaisir. Les *plaisirs de la conscience* sont des sentiments ineffables, qui accompagnent toujours l'accomplissement d'un devoir <sup>374</sup>. »

Cette façon d'interpréter la conscience, qui combine Rousseau et Cabanis, sans faire appel à l'analyse proprement réflexive, sans rien laisser soupçonner de sa fécondité pratique, permet de comprendre la réaction de Biran devant sa propre doctrine. Voici une note, datée du 12 juin 1815 : « En lisant, le soir de ce jour, un écrit de M. de Maistre intitulé : *Essai sur le principe générateur et conservateur des sociétés politiques*, j'ai senti que mes habitudes isolaient trop ma pensée de la société ; que mon point de vue psychologique ne tendait à faire de l'homme qu'un être tout solitaire, et qu'à force de considérer l'âme sous le rapport abstrait et unique de son activité, je m'accoutumais à ne voir en elle qu'une force motrice, isolée de toutes ces affections sociales,

<sup>373</sup> TISSERAND, apud *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 19 juin 1924, 26<sup>e</sup> année, n<sup>os</sup> 2-3, p. 48.

<sup>374</sup> Fragments inédits du journal intime, publiés par A. DE LA VALETTE-MONBRUN, *Revue hebdomadaire*, 27 décembre 1924, p. 405.

de tous ces sentiments intimes et profonds, dans lesquels est placée notre moralité, le bonheur ou le malheur dont nous sommes susceptibles, en qualité d'êtres qui, outre la vie intérieure de la pensée, ont encore une vie de relation et de conscience. Comment dériverai-je des principes de philosophie que j'ai suivis, l'obligation morale, le devoir ? C'est là un autre système de facultés, un autre point de vue de l'âme, qui doit pourtant rentrer dans celui que j'ai tant médité jusqu'ici <sup>375</sup>. »

La concordance entre les divers points de vue de l'âme, Biran n'a pas pu l'atteindre, et il écrit le 28 juillet 1823 : « J'ai passé tout le temps de ma jeunesse à m'occuper de l'existence individuelle ou des facultés du *moi*, et des rapports fondés sur la pure conscience de ce *moi* avec les sensations internes ou externes, les idées, et tout ce qui est donné à l'âme ou à la sensibilité ; je n'ai pas considéré les tendances objectives ou le but, d'une part, de cette activité interne ; d'autre part, de toutes ces facultés passives, organiques ou spirituelles. Lorsque, étant déjà fort avancé en âge, j'ai réfléchi à ce but objectif et aux tendances de notre nature ou de nos deux natures, j'ai méprisé tout ce qui m'avait le plus occupé auparavant et à quoi j'avais attaché de l'importance et quelque gloire. Je me suis reproché d'avoir employé ma vie à un simple échafaudage, sans m'occuper de l'édifice ou de l'établissement approprié à l'humanité ; mais je me sens un peu vieux pour recommencer la construction. » (*Ibid.*, p. 357.) Du moins la suite du fragment atteste que plus que jamais il répugnait à chercher dans l'abandon de la vie intérieure l'universalité qui manquait nécessairement à sa représentation purement individualiste et subjective de la conscience : « C'est la psychologie purement expérimentale, ou une science d'abord purement réflexive, qui doit nous conduire également à la détermination de nos rapports moraux avec des êtres semblables à nous et de nos rapports religieux avec l'être supérieur, infini, d'où notre âme sort et où elle tend à retourner par l'exercice des plus sublimes facultés de sa nature. C'est pour avoir voulu aborder *ex abrupto* les notions morales et théologiques prises pour base de la science, c'est en faisant abstraction complète des facultés purement individuelles de l'âme, ou du *moi* humain, que des hommes à imagination brillante et forte, mais étrangers à la méditation, se sont engagés dans une fausse voie. Ces esprits systématiques, n'ayant pas l'amour, le besoin

<sup>375</sup> NAVILLE, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, 3<sup>e</sup> édit., 1874, p. 175.

ni le sentiment du vrai, mais seulement le besoin d'agir, de faire effet au dehors, ont voulu établir l'autorité dont ils se font les ministres, la parole dont ils se font les premiers organes, comme la base unique, la condition absolue, la condition subsistante par elle-même de toute notre science. Ils posent d'abord l'âme passive sous l'autorité qui doit lui donner sa forme et sa direction première... On a beau faire, il faut tomber dans l'absurde en soutenant le scepticisme ou le matérialisme qu'on prétend combattre, ou commencer par la psychologie, c'est-à-dire prendre son point d'appui dans ce *moi*, cette personne humaine qui est le centre où tout arrive, si elle n'est le point d'où tout part. Admirez aussi comment les maîtres de cette nouvelle école qui se fonde sur l'autorité absolue et le langage donné, appris et jamais inventé par l'homme, retombent contre leur volonté, dans la théorie de la sensation passive et de l'influence exclusive des signes sur la pensée, se rejoignant ainsi, à l'autre extrémité du cercle, à la doctrine de Hobbes et des matérialistes. C'est que la négation du fait primitif de conscience laisse sans base vraie toute morale et toute religion. Je conçois comment on repousse la lumière intérieure quand on n'aspire qu'à fonder des systèmes ; mais quand on a besoin de vérité avant tout, il faut bien la chercher où elle est, dans la source la plus rapprochée, la plus intime à nous-mêmes. » (*Ibid.*, pp. 358-360.)

Biran aura beau faire à son tour, et, si légitime que soit la sévérité de son appréciation sur les écrivains de l'école rétrograde, il semble bien que sa dernière philosophie appelle un jugement analogue, que l'emprise du XVIII<sup>e</sup> siècle s'y manifeste, également involontaire, mais, également aussi, violente et contradictoire. Biran tente de retrouver Dieu, d'un point de vue proprement intérieur, mais en désavouant la puissance créatrice de la réflexion, la justification des valeurs universelles par l'autonomie de l'intelligence et de la volonté, comme Pascal, pour passer à l'ordre de la charité chrétienne, avait désavoué la spiritualité d'un Archimède ou d'un Descartes. Les *Pensées* se disposent selon un rythme de *renversement du pour au contre*, qui fait qu'il y a un sentiment et une charité tout à la fois *semblables* et *contraires* à la fantaisie et à la cupidité. Et de même, cette *troisième vie*, que Biran appelle la vie de l'esprit, sera tout à la fois *semblable* et *contraire* à la simplicité animale, dans leur opposition commune à la dualité de l'activité proprement humaine.

Le *compos sui*, le *conscium sui* apparaît dès lors comme un « état intermédiaire... Au-dessus et au-dessous de cet état, il n'y a plus de lutte, plus d'effort ni de résistance, par suite, plus de moi ; l'âme est dans cet état d'élévation, tantôt en se divinisant, tantôt en s'animalisant <sup>376</sup> ». C'est en fin de compte sur Condillac, c'est sur Cabanis, que Biran s'appuie pour développer un sensualisme mystique où la présence de Dieu est symbolisée par des correspondances sensibles comme celles dont jadis l'auteur du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* avait pénétré le secret. Dans la dernière page de l'*Anthropologie inachevée*, Biran écrit : « Ce n'est, dit saint Augustin <sup>377</sup>, ni ce qu'il y a de beau dans les apparences corporelles.... ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair... ; ce n'est rien de tout cela lorsque j'aime mon Dieu ; et néanmoins, c'est comme une lumière, une voix, un parfum et encore je ne sais quelle volupté lorsque j'aime mon Dieu ; lumière, voix, parfum, aliment que je goûte dans cette partie de moi-même intérieure et invisible où brille aux yeux de mon âme une lumière que ne borne point l'espace, où se fait entendre une mélodie dont le temps ne mesure point la durée, etc. Dans cette description si vraie, saint Augustin trouve (ou prouve) bien qu'il y aurait, au-dessus de l'organisation grossière, une organisation plus fine, plus épurée, dont la première n'est que l'enveloppe. C'est cette partie intérieure, éminemment sensible, qui s'affecte et s'émeut à la suite des idées ou des sentiments de l'âme les plus élevés ; or, la volonté n'a pas plus d'empire sur les affections de cet organisme supérieur qu'elle n'en a sur celles de l'organisation sensitive animale. » (N., III, 550-551, *Fin de la Vie de l'esprit.*)

**289.** Dans la *Préface* pour le *Recueil* de 1834, Cousin disait de Biran qu'il « aurait fini comme Fichte a fini lui-même » <sup>378</sup>. Le renversement des valeurs spirituelles, à travers la dernière phase de sa carrière, reflète le mouvement général de l'époque, en même temps qu'il procède des particularités propres à son tempérament personnel. Mais, à nos yeux, il a sa racine la plus pro-

<sup>376</sup> *Œuvres inédites*, édit. NAVILLE (que nous désignerons par N.), t. III, 1859, p. 516.

<sup>377</sup> *Confessions*, X, 6.

<sup>378</sup> *Apud*, édit. de 1841, IV, XL.

fonde dans la limitation que nous l'avons vu apporter lui-même à la méthode d'analyse réflexive.

Les premières pages de *l'Examen des leçons de philosophie* de M. Laromiguière, consacrées à l'explication de cette méthode, sont significatives à cet égard ; leur importance historique est d'autant plus grande qu'elles ont été connues du public dès 1817. L'analyse réflexive s'oppose, par son caractère psychologique, à l'idéologie, qui est une « science logique : ...la méthode exclusivement employée et recommandée de nos jours sous le nom d'analyse est une véritable synthèse ». En effet, « la synthèse, comme son nom l'indique, ne fait que composer ou construire : or, l'esprit ne compose pas ou ne construit pas les existences, il les prend toutes faites ; il les constate par l'observation externe ou interne »<sup>379</sup>. La composition synthétique échoue donc à produire une existence que son mode initial d'observation ne lui aurait pas fournie ; elle est réduite à inventer. Au contraire, ce que Biran appelait, dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée, puissance agrégatrice*<sup>380</sup>, appartient véritablement à l'analyse, considérée, non sous la forme « physique et logique » de Bacon, mais sous la forme cartésienne où « l'existence du sujet qui se connaît et se dit *moi*, est la donnée primitive, le point fixe de la science et celui d'où part l'analyse pour connaître toutes les choses ». (Édit. Cousin, IV, 180.)

Le programme d'une *composition analytique* où le dynamisme constitutif de l'intelligence est vérifié par cela même qu'il s'exerce, c'est celui qu'avait effectivement appliqué Spinoza lorsqu'il avait fait sortir de l'activité radicale du *Cogito* l'objectivité de la *Cogitatio universa*, lorsqu'il avait fondé la valeur de la raison sur l'adéquation de la conscience. Il semble donc qu'avec Maine de Biran cette intériorité de la raison à la conscience aurait dû se dégager définitivement de l'obscurité où l'avaient maintenue le dogmatisme théologique et l'appareil géométrique de *l'Éthique*, et que Leibniz et Kant, prisonniers de leurs présuppositions logiques et métaphysiques, n'avaient pas su dissiper. Mais il n'en est rien, Maine de Biran demeure au seuil de l'intériorité spinoziste. Livrant contre Malebranche un combat incessant et stérile pour fixer ce point mystérieux et insaisissable, ce point imaginaire où le pseudo-sentiment de

<sup>379</sup> Édit. COUSIN, IV, 179.

<sup>380</sup> Cf. D. P., édit. TISSERAND, IV, 17.

l'innervation efférente se rencontrerait avec la sensation afférente d'une résistance, il n'a pas pris garde qu'il recevait tout fait des mains de Malebranche le postulat qui brisait l'unité de la vie spirituelle. A l'exemple de Malebranche, Biran a supposé que la conscience et la raison pouvaient être deux facultés, non seulement hétérogènes, mais extérieures l'une à l'autre. Et, par là, dans le texte même où il exaltait la vertu méthodique de l'analyse, il lui est arrivé d'en poser le problème de telle manière qu'inévitablement la synthèse reparait, et sous la forme ultra-synthétique, pourrait-on dire, de la transcendance divine : « L'analyse est bien la véritable et seule méthode philosophique, car la philosophie est éminemment la science des réalités ; ce qu'elle a besoin de connaître, ce qu'elle cherche sans cesse, c'est ce qui est hors des phénomènes et sous les apparences sensibles, ce qui est conçu exister à titre de substance et de cause, notions universelles et nécessaires dont notre esprit et, par suite, nos langues, ne peuvent se passer. » D'où résulte immédiatement cette conclusion : « Puisque le monde réel extérieur n'est pas donné primitivement, il ne peut être d'abord objet d'analyse ; pour le connaître tel qu'il est, il faudra que la raison le construise, ou le recompose avec des éléments simples, produits de l'analyse réflexive, et combinés d'après des lois certaines, immuables, garanties par la raison suprême, par l'auteur même de toute raison. » (*Ibid.*, p. 181.)

[\*Table des matières\*](#)

## SECTION IV

### BIRANISME ET KANTISME

#### *A) De Victor Cousin à Renouvier*

**290.** Dans la position du problème biranien, tel que le XIX<sup>e</sup> siècle, l'a recueilli, on ne voit plus de place pour cette réflexion rationnelle sur la science positive, qui, chez Kant, marquait le passage de la subjectivité de l'individu à l'objectivité du réel. Cousin ne connaît d'objectivité qu'ontologique ; c'est pour échapper au scepticisme prétendu de Kant qu'il poursuivra l'œuvre de Biran et qu'il la corrigera, d'une part, en déplaçant le point d'application, l'*aperception primitive*, en le ramenant de la



volonté à la raison ; d'autre part, en le poussant au delà de la réflexion, jusqu'à la découverte d'une spontanéité à la fois inconsciente et impersonnelle. Dans la *Préface* de 1833 à ses *Fragments philosophiques*, Cousin écrit : « Plus que jamais fidèle à la méthode psychologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexibilité expire dans la spontanéité de l'aperception. Mais la lumière primitive est si pure qu'elle est insensible ; c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle, la pureté de la lumière primitive. La raison devient bien subjective par son rapport au moi volontaire et libre, siège et type de toute subjectivité ; mais en elle-même elle est impersonnelle ; elle n'appartient pas plus à tel moi qu'à tel autre moi dans l'humanité ; elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois, par conséquent, ne relèvent que d'elles-mêmes <sup>381</sup>. »

**291.** Le crédit de l'éclectisme survécut à Cousin, et la répercussion en est évidente sur ceux-là mêmes qui se sont refusé à ses victoires trop faciles et à ses prétentions illusoires. Dans un admirable article qui avait la portée d'un manifeste, Ravaisson dénonce, en 1840, l'interprétation superficielle que Cousin avait donnée du biranisme et dont il s'était servi pour revenir au réalisme de Reid et de Royer-Collard : « Ce fut l'erreur de la philo-

---

<sup>381</sup> P., XLII. Cf. les Programmes des leçons données à l'École normale pendant le premier semestre de 1818 sur les vérités absolues, *Fragments philosophiques*, 1826, p. 286 : « La raison aperçoit spontanément et sans regard au moi une vérité absolue, plus quelque chose d'existant réellement en soi à quoi elle rapporte la vérité absolue », et *Préface*, *ibid.*, p. XII : « Les années et l'exercice nous ont révélé bien des degrés divers de profondeur dans la méthode psychologique ; mais enfin, à quelque degré qu'on la considère, elle constitue l'unité fondamentale de mes leçons et de tous ces fragments. »

sophie du XVII<sup>e</sup> siècle de vouloir s'assimiler aux mathématiques et se traiter par leur méthode. Ce fut l'erreur de l'école anglaise du XVIII<sup>e</sup> siècle, et c'est surtout l'erreur de l'école écossaise d'assimiler la philosophie à la physique, et de la soumettre à toute force au joug de la méthode naturelle. La philosophie n'est ni une science fondée sur des définitions comme les mathématiques, ni comme la physique expérimentale une phénoménologie superficielle. C'est la science par excellence des *causes* et de l'*esprit* de toutes choses, parce que c'est avant tout la science de l'Esprit intérieur dans sa Causalité vivante. Elle a son point de vue à elle, le point de vue de la réflexion subjective indiqué par Descartes, mais qu'il avait laissé flottant dans la sphère mal définie de la pensée en général, mieux déterminé par Leibniz, maintenant établi par un progrès original de la pensée française, au centre de la vie spirituelle, dans l'expérience intime de l'activité volontaire <sup>382</sup> : »

Selon Ravaisson, il est réservé à cette expérience intime de découvrir ce que l'idéalisme allemand n'avait pas su saisir : le « principe réel qui unit les deux mondes distincts des phénomènes et des êtres » ; et, en effet, de la théorie kantienne de la science, Ravaisson n'hésite pas à dire que « les substances et les causes, les êtres, les existences réelles lui sont interdites ; il faut qu'elle demeure dans un monde d'apparence sans fonds ni raison. » (*Ibid.*, p. 412.)

Seulement, à vouloir ainsi se transporter d'un bond d'une extrémité de la chaîne à l'autre, sans connaître d'intermédiaire entre le subjectif et l'absolu, ne risque-t-on pas de s'engager à nouveau dans tous les embarras, ou, ce qui est pis, dans toutes les indéterminations de l'éclectisme ? Ravaisson avait écrit, contre Royer-Collard et Cousin : « Le substrat passif des phénomènes n'est qu'une abstraction réalisée par l'imagination, et il n'y a de réalité véritable que dans l'activité interne de l'Esprit. » (*Art. cité*, p. 427.) Or, spiritualisme oblige. Si tout ce qui est transcendant à l'activité véritable, à l'intériorité réelle, est jeu abstrait de l'imagination, « la vraie méthode psychologique » ne peut plus être, comme le voudrait pourtant Ravaisson dans son *Rapport* de 1867, « celle par laquelle dans tout ce dont nous avons conscience, et qui est par le dehors, en quelque sorte, phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte,

---

<sup>382</sup> *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> novembre 1840, p. 420.

qui, seul, doit être appelé proprement interne et qui, à vrai dire, supérieur à toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel et métaphysique » <sup>383</sup> ?

Autrement dit, en méconnaissant Platon comme il avait méconnu Kant, en sacrifiant l'intelligence dans le progrès effectif qui fait sa réalité spécifique, au mirage du réalisme aristotélicien, Ravaisson s'est condamné, pour son propre compte, à ce même « flottement », dont le cartésianisme lui prêtait l'image, dans une « sphère mal définie » où les facultés de l'âme sont, non pas supprimées, mais tout à la fois distinguées et confondues. C'est ce dont témoigne, par un exemple caractéristique, son jugement sur Pascal, mis en parallèle avec Descartes : « Pascal n'est pas un contempteur de l'intelligence. Nul, au contraire, n'en a mieux connu la nature, ni estimé plus haut la puissance. Seulement, et par là, il n'a fait que s'avancer dans la voie qu'avaient tracée les plus grands penseurs qui l'avaient précédé, il a cru que l'intelligence, séparée de la volonté, s'égarait dans le vide ; il a cru qu'à la volonté, inséparable d'ailleurs et à peine discernable de la parfaite raison, à la volonté, au contraire, il était donné d'atteindre la réalité, à laquelle toute autre réalité est suspendue, il en a vu le foyer dans le cœur, cherché les premiers, principes dans l'amour <sup>384</sup>. »

**292.** Par l'exigence d'harmonie, par l'exaltation de générosité, qui lui inspiraient de faire converger vers le point le plus élevé de la spéculation et de l'action les œuvres mêmes qui dans l'histoire ont paru se contredire le plus directement, Ravaisson a exercé sur le développement de la pensée française au XIX<sup>e</sup> siècle une action qui a été souverainement bienfaisante. On ne saurait dire pourtant qu'elle ait suffi pour résoudre, avec précision et fermeté, les problèmes suscités par la mise en œuvre de l'analyse réflexive. La réflexion critique de Kant et la réflexion psychologique de Biran apparaissent encore étrangères l'une à l'autre et comme imperméables.

Chose plus curieuse encore, avec Renouvier, qui se déclare criticiste, mais qui est prévenu, lui aussi, par l'interprétation

<sup>383</sup> *La philosophie française au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> édit., 1885, p. 28.

<sup>384</sup> *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887, p. 429.

éclectique de Kant, la réflexion proprement critique ne devait pas se faire jour. Renouvier laisse échapper le processus d'analyse régressive grâce auquel l'*Analytique* de la *Raison pure* et l'*Analytique* de la *Raison pratique* ont mis hors de conteste la justification rationnelle de la loi scientifique et de la loi morale. Dans la première, la réponse à la question : *Que puis-je savoir ?* est assurée par la relation de la science newtonienne aux catégories issues de la conscience originaire. Dans la seconde, la réponse à la question : *Que dois-je faire ?* est assurée par la relation de l'impératif catégorique à l'autonomie du sujet moral. A aucun moment de la démonstration Kant ne fait intervenir, pour fonder cette double certitude positive, cet entassement de *sophismes*, de *paralogismes*, d'*antinomies*, qu'il se flatte d'avoir percés à jour en examinant, une à une, les preuves invoquées en faveur de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme ou de la causalité libre. C'est un contre-sens que de faire dépendre le connu de l'inconnu, l'*Analytique* de la *Dialectique* ; contre-sens fondamental que Kant évite en prenant soin de délimiter avec exactitude les frontières entre le *Wissen* et le *Glauben*, mais que Renouvier lui attribue pour lui en faire gloire et pour y chercher la route de l'avenir : « L'Angleterre..., sans doute dans son égoïsme national... suivra Locke longtemps encore, tandis que la France s'allie à l'Allemagne et retrouve par elle l'héritage de son ancien génie et de la grande révolution scientifique que Descartes a accomplie en Europe. En effet, pendant que la philosophie cherchait à se relever, par une nouvelle analyse psychologique et à introduire sous une forme ou sous une autre quelques-uns des principes de Descartes, encore mal compris et mal interprétés dans le sensualisme, la doctrine philosophique inverse trouvait définitivement son terme dans la philosophie de Kant, qui, appliquant à l'histoire entière de l'esprit moderne le scepticisme de Hume, essayait d'établir sur les ruines de la spéculation et de ses systèmes la vérité philosophique dans sa véritable étendue et avec ses limites infranchissables... Pour nous attacher ici à la partie purement métaphysique de la doctrine de Kant, nous voyons que l'*idéalisme subjectif* y paraît pour la première fois. En effet, en montrant que les idées que nous avons des choses peuvent ne rien nous apprendre de leur nature propre, que les notions générales nécessaires que nous trouvons en nous peuvent être des résultats de notre être particulier et que les lois auxquelles la nature nous semble assujettie ne sont peut-être que transportées de nous à elle, Kant ne fait qu'opposer à la métaphysique la possibilité d'un idéalisme absolu. Il la force par là à

invoquer désormais *la foi* qui, seule, peut suppléer à une expérience radicalement impossible<sup>385</sup>. » Et Renouvier ajoute dans son chapitre de conclusion : « Depuis Kant il est permis de croire que la foi doit servir de base au savoir, puisque Kant a prouvé que les idées ne peuvent sortir de nous et se fixer dans le monde extérieur par voie de science. Et c'est le plus grand pas que la doctrine des idées ait fait depuis Descartes. » (*Ibid.*, p. 408.)

**293.** Il est vrai que le *Manuel de philosophie moderne* marque seulement le début d'une « entreprise philosophique »<sup>386</sup> qui devait pendant plus d'un demi-siècle présenter le spectacle d'une infatigable curiosité à parcourir tous les horizons de la pensée, d'un inexorable scrupule vis-à-vis de soi-même, et d'un prodigieux effort pour se réformer et se redresser soi-même. Cependant, sur ce point décisif du rapport entre l'objectivité du savoir et la personnalité de la croyance, on ne voit pas que la doctrine ait subi de variations essentielles. Il est même remarquable de trouver, chez le collaborateur le plus dévoué de Renouvier, chez François Pillon, l'expression du regret que Renouvier ait accentué son attitude initiale : « S'il y a un reproche à lui adresser, c'est, à mon sens, celui d'avoir admis et soutenu, dans le *Deuxième essai*, sous l'influence de Lequier, une sorte de fidéisme libertiste, étranger, au fond, et même opposé au caractère dogmatique que présentent, dans le *Premier essai*, les thèses finitiste, phénoméniste et contingentiste, d'après les principes de logique d'où elles sont tirées<sup>387</sup>. »

Toute l'originalité, toute la vérité de la critique consistait dans la méthode d'analyse réflexive, grâce à laquelle la loi morale acquiert le même caractère de rationalité que la loi scientifique ; Renouvier s'applique à dépouiller de son principe rationnel la raison théorique aussi bien que la raison pratique. Sans doute emploie-t-il encore le mot de *catégories* ; mais cela même, comme le remarque Séailles, accentue le contraste, puisque la doctrine

<sup>385</sup> *Manuel de philosophie moderne*, 1842, pp. 358-360.

<sup>386</sup> Cf. LE SAVOUREUX, *Revue de métaphysique*, 1912, pp. 653 et suiv.

<sup>387</sup> *Année philosophique*, 1905 (1906), p. 106. « Je n'avais pas encore compris, écrit Renouvier, à propos de *La philosophie de Jules Lequier*, l'idée de la liberté dans son intégrité. » *Traité de psychologie rationnelle*, II, XIV, A, édit. de 1912, t. I, p. 369. Sur le soi-disant dilemme de Lequier, voir : L'orientation du rationalisme, *Revue de métaphysique*, 1920, p. 289.

néo-criticiste revient à « mettre sur le même rang les lois primordiales, qui sont les conditions mêmes de la pensée et de la science, et les analogies par lesquelles nous universalisons avec les lois de notre vie intérieure les données de l'expérience interne <sup>388</sup> ». La réflexion en profondeur cède la place à une observation superficielle : « La seule unité des catégories est l'entendement lui-même, la conscience, qui ne fournit pas d'autre moyen que l'introspection pour distinguer et définir celles de ses fonctions qui ne rentrent pas dans une même classe <sup>389</sup>. » Dès lors, par une nécessité de logique invincible, le néo-criticisme tourne le dos à l'idéalisme critique ; il renoue la tradition du *réalisme transcendantal* où Kant avait aperçu le postulat commun des penseurs écossais, et qui était, en effet, aussi naïf chez Hume que chez Reid. Ce n'est pas assez dire encore : tandis que Renouvier accuse Kant d'abus dogmatique, même dans la partie analytique et positive de son œuvre <sup>390</sup>, ses « thèses » d'ordre « dogmatique », selon l'expression même dont François Pillon se sert à propos du premier *Essai de critique générale*, correspondent, d'une manière précise et littérale, aux diverses variétés du réalisme antique : avec le néo-criticisme ressuscitent le *finitisme* arithmétique de Pythagore, le *phénoménisme* individualiste de Protagoras, le *contingentisme* physique d'Épicure. Et lorsque la doctrine, évoluant encore, semble se fixer dans le plan d'une *Nouvelle monadologie*, on peut se demander, avec Lionel Dauriac, s'il ne s'agit pas d'une *monadologie sans monades* <sup>391</sup>, d'une monadologie, qui est prise à rebours par la substitution du fini à l'infini, comme elle l'était vers la même époque chez Spencer ou de Hartmann par la substitution de l'extérieur à l'intérieur, de l'inconscient au conscient.

<sup>388</sup> SÉAILLES, La philosophie de Renouvier. Introduction à l'étude du néo-criticisme, 1905, p. 129.

<sup>389</sup> Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu, *Année philosophique*, 1896 (1897), p. 3.

<sup>390</sup> Cf. *Critique philosophique*, 1878, t. I, p. 372 : « Lorsque Kant procède à ses analyses, à ses établissements de principes, à ses déductions, il semble croire à l'existence d'une science philosophique apodictique qui vaudrait par elle-même, indépendamment de la conviction individuelle de l'auteur et de l'adhésion douteuse des lecteurs... Le criticisme n'est donc pas, chez Kant, exempt de cet abus d'autorité, et de cette fiction du savoir qu'on reproche au dogmatisme. »

<sup>391</sup> Les moments de la philosophie de Charles Renouvier, *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 26 novembre 1903), année 1904, p. 27.

En fin de compte, Renouvier, qui s'était promis, comme Taine, de tirer la philosophie hors de l'éclectisme, c'est-à-dire hors de la confusion entre les siècles et les systèmes, n'a pas réussi à s'en évader effectivement. Et quel qu'ait été le crédit du criticisme, par sa double dérivation dans le pragmatisme religieux de William James et dans la synthèse rationaliste d'Octave Hamelin, il faut bien avouer que son influence ne pouvait s'exercer qu'en sens inverse même de cette histoire à laquelle Renouvier avait apporté une attention passionnée : « Si l'on veut se rendre compte d'une marche logique de l'esprit prenant son point de départ dans la conscience et non plus dans l'objet de la conscience généralisé et subjectivé (c'est-à-dire *substantialisé*), il faut oublier un moment l'histoire de la métaphysique et saisir d'emblée la plus haute conception idéaliste que la critique de la connaissance a pu atteindre en réagissant contre cette histoire presque tout entière <sup>392</sup>. »

[\*Table des matières\*](#)

### **B) De Jules Lachelier à Lagneau**

**294.** Par un concours de circonstances assez singulier au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la pensée de Lachelier s'est développée à l'écart de l'influence cousinienne <sup>393</sup>. Son premier maître de philosophie fut Valette, un représentant de l'école idéologique ; puis, sous la direction de Ravaisson, il étudie Platon et Maine de Biran jusqu'au jour où il médite directement la pensée kantienne. A la lumière de *l'Analytique transcendentale*, il comprend que l'éclectisme avait opposé à l'empirisme, non point du tout le rationalisme de la pensée moderne, mais le verbalisme de l'ontologie : « Les substances et les causes ne sont qu'un *desideratum* de la science de la nature, un nom donné aux raisons inconnues qui maintiennent l'ordre dans l'univers, l'énoncé d'un problème transformé en solution par un artifice de langage <sup>394</sup>. » Tandis que le dogmatisme du XIX<sup>e</sup> siècle s'obstinait dans l'art scolastique de répondre à la question par la question, la critique kantienne s'est placée sur le terrain de l'intelligence effective,

<sup>392</sup> Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, t. II, 1886, p. 175.

<sup>393</sup> Cf. Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 1921, t. II, pp. 5 et suiv.

<sup>394</sup> *Fondement de l'induction*, 7<sup>e</sup> édit., 1916, p. 36.

laquelle n'a rien à faire avec l'intuition transcendante des substances et des causes, car son objet propre est l'unité de l'expérience, établie grâce aux relations positives de substantialité et de causalité : « S'il y a un principe qu'il ne soit plus permis de contester depuis Kant, c'est qu'un état quelconque de l'univers ne peut pas commencer *ex abrupto*, mais qu'il doit toujours avoir sa raison dans un état précédent, dont il dérive suivant une loi <sup>395</sup>. »

En même temps qu'il découvre les conditions véritables du problème, que laissent échapper, en quelque sorte par définition, les hypothèses inverses de Mill ou de Cousin, l'idéalisme critique établit les conditions de la solution. « Il y a une troisième hypothèse, que Kant a introduite dans la philosophie et qui mérite tout au moins d'être prise en considération : elle consiste à prétendre que, quel que puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lequel ils se succèdent est déterminé exclusivement par les exigences de notre propre pensée. La plus élevée de nos connaissances n'est dans cette hypothèse, ni une sensation ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes : c'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes » (*Fondement*, p. 38.) La crise du XIX<sup>e</sup> siècle français, analogue à celle qu'a soulevée au XVIII<sup>e</sup> siècle l'alternative de l'ontologie de Wolff et du de mi-scepticisme de Hume, comporte donc un dénouement analogue : entre le pseudo-idéalisme de la représentation immédiate et le pseudo-idéalisme de l'absolu conceptuel, la voie est ouverte à l'idéalisme, pris dans son acception authentique, celui où la raison concrète n'est rien d'autre que la réflexion immanente à la conscience humaine.

Ce mouvement de retour à Kant, esquissé déjà par Renouvier, correspondait à une évolution parallèle des esprits en Allemagne : Helmholtz, Lange, Zeller, puis Lotze et Wundt, s'appuient sur la réflexion critique pour résister aux imaginations de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'histoire. Mais, pour n'avoir jamais été tenté par les synthèses d'ordre cosmogonique ou transhistorique, pour avoir traversé l'analyse cartésienne et l'analyse biranienne avant d'aborder l'*Analytique*

---

<sup>395</sup> *Revue de l'instruction publique*, 30 juin 1864, p., 197, col. III.



*transcendentale*, peut-être Lachelier est-il celui qui a le mieux réussi à concentrer la lumière de la réflexion critique sur le problème de la vie intérieure, et à en faire surgir l'événement décisif de la période contemporaine : la constitution d'une philosophie de la conscience pure.

**295.** Déjà les dernières pages du *Fondement de l'induction* avaient marqué le souci d'affirmer l'unité de l'être spirituel contre le fantôme de liberté que n'avaient pu encore dissiper, sans doute parce qu'ils étaient demeurés trop attachés à la psychologie cousinienne des facultés, ni la théologie de l'indéterminisme chez Secrétan, ni le réalisme de la contingence chez Renouvier. Suivant la plupart des philosophes, aujourd'hui, la « liberté, disait Lachelier, consiste... en ce que la volonté détermine l'action sans être déterminée elle-même par la détermination qui la précède. Nous avons déjà rejeté, au nom de l'expérience, l'hypothèse d'un choix arbitraire qui rendrait la délibération inutile et la volonté déraisonnable ; mais cette erreur psychologique, insoutenable si on la considère en elle-même, emprunte toute sa force à une erreur métaphysique qu'il est beaucoup plus difficile de déraciner. 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. On convertit ainsi dans l'homme et, par une irrésistible analogie, dans le reste de l'univers, la finalité en mécanisme ; et l'on viole en même temps la loi fondamentale du mécanisme, puisqu'on attribue à la volonté le pouvoir de commencer une série de phénomènes qui ne se rattache à aucun autre... L'invention seule est libre, parce qu'elle ne dépend que d'elle-même et qu'elle décide de tout le reste ; et ce qu'on appelle notre liberté est précisément la conscience de la nécessité en vertu de laquelle une fin conçue par notre esprit détermine, dans la série de nos actions, l'existence des moyens qui doivent à leur tour déterminer la sienne ». (*Ibid.*, pp. 100-101.)

Et l'article *Psychologie et métaphysique* dégagera dans toute sa clarté ce qui avait été le ressort de la spéculation chez Spinoza, chez Leibniz, chez Kant : l'intériorité de la raison universelle

à une conscience capable, par son propre progrès, de se révéler à elle-même son autonomie et son adéquation. Il n'y a pas d'autre philosophie rationnelle qu'une philosophie de la conscience, pas d'autre philosophie de la conscience qu'une philosophie de l'analyse : « Faut-il (commence par se demander Lachelier) construire, comme on dit, la conscience au lieu de l'analyser ? Mais on ne construit ainsi que des abstractions : or, la conscience, avec tout ce qu'elle renferme, est un fait, et ce fait serait lui-même la condition du travail spéculatif par lequel on essaierait de le construire <sup>396</sup>. »

L'analyse acquiert toute sa force démonstrative en prenant son point de départ aussi bas que possible. Que l'on suppose, par exemple, la conscience résolue dans l'étendue, et l'on fera voir que « l'étendue ne peut... pas exister en elle-même, car elle n'a point de parties simples, et sa réalité, si elle en avait une, ne pourrait être que celle de ses parties simples. Elle n'existe que dans la conscience, car ce n'est que dans la conscience qu'elle peut être ce qu'elle est, un tout donné en lui-même avant ses parties, et que ses parties divisent, mais ne constituent pas ». (*Ibid.*, p. 130.)

Mais, pas plus que dans « une étendue extérieure à elle », la conscience ne se résout « dans sa propre représentation de l'étendue » (*Ibid.*, p. 140) ; car il n'est pas permis à la perception d'être ou de pouvoir devenir « la connaissance réfléchie d'elle-même. Essayons de nous représenter la perception telle qu'elle est en elle-même et sans aucun mélange de pensée : une couleur dessine dans l'étendue une figure ; des sons, des odeurs, des qualités tactiles se détachent à demi de nous pour se grouper autour d'elle ; il n'y a là qu'une modification de notre conscience, aussi momentanée, aussi exclusivement individuelle qu'un plaisir ou une douleur. C'est ainsi que les choses se passent, selon toute probabilité, chez l'animal ; c'est ainsi qu'elles se passent chez nous-mêmes, dans certains états d'extrême distraction où nous voyons les objets extérieurs flotter autour de nous comme dans un rêve. Mais la pensée fait de ce rêve une réalité... Ce n'est pas le rêve qui se change de lui-même en veille, ce n'est pas la représentation sensible qui s'investit elle-même d'une existence absolue et investit son objet d'une existence indépendante de la sienne. Il y a donc réellement en nous

---

<sup>396</sup> Apud *Fondement de l'induction*, édit. citée, p. 147.

une conscience intellectuelle, qui n'ajoute rien au contenu de la conscience, mais qui imprime à et contenu le sceau de l'objectivité »<sup>397</sup>.

**296.** Le progrès de la conscience et l'objectivité de la science sont donc solidaires, ce qui écarte chez Lachelier comme chez Spinoza, non seulement le dualisme du sens commun qui sépare l'un de l'autre le monde intérieur et le monde extérieur, mais aussi le dualisme de l'ontologie, qui transporte substances et causes dans un monde intelligible, transcendant au monde sensible. C'est qu'au fond il ne saurait y avoir deux manières de regarder en face, ni de résoudre, le problème de la vérité. L'identité de la *natura naturata* et de la *natura naturans*, c'est, avec une tout autre manière de parler, l'identité de la conscience sensible et de la conscience intellectuelle : « La pensée est donc numériquement identique à la conscience sensible ; elle en diffère, comme nous l'avons dit, en ce qu'elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits ; elle est la conscience, non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses... Ce que nous appelons vérité ou existence se distingue des données de la conscience sensible, non comme un fait se distingue d'un autre, mais comme le droit, d'une manière générale, se distingue du fait : ce qui est, pour nous, ce n'est pas ce que nous sentons et ce que nous percevons, c'est encore moins quelque chose d'extérieur à nos sensations et à nos perceptions ; c'est ce que nous *devons*, en vertu des lois de la nature et de la conscience, percevoir et sentir. » (*Ibid.*, pp. 155-156.) Et les termes dans lesquels Lachelier affirme la fécondité radicale de la conscience rappellent, d'une façon saisissante, la première philosophie de Fichte : « Il faut donc que la conscience intellectuelle tire d'elle-même la lumière qui ne peut pas jaillir de la conscience sensible... L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné ne peut pas nous être elle-même donnée : que reste-t-il, sinon qu'elle se produise elle-même en nous, qu'elle soit et que nous

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, pp. 149-150. Cf. p. 151 : « Si le monde sensible apparaît à tous les hommes comme une réalité indépendante de leur perception, ce n'est pas, sans doute, parce qu'il est une chose en soi, extérieure à toute conscience ; c'est donc parce qu'il est l'objet d'une conscience intellectuelle qui l'affranchit, en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible. »

soyons nous-mêmes, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante ? » (*Ibid.*, p. 157.)

**297.** Cette dialectique de la vie spirituelle, par laquelle la conscience conquiert à l'intérieur de soi toutes ses dimensions, sans jamais rompre avec l'assurance de vérité, qui est le privilège de la méthode analytique, marque-t-elle le terme de la doctrine, ou comporte-t-elle une synthèse qui serait destinée à l'achever en système ? Comme Fichte après la *Doctrine de la science* et la querelle de l'athéisme, Lachelier s'est posé, le problème, et comme Fichte également, il semble qu'il ait cherché à le résoudre en s'engageant en des directions diverses, du moins si on en juge par les allusions qui se trouvent, d'une part, dans la conclusion de *Psychologie et métaphysique*, d'autre part, dans les *Notes sur le pari de Pascal*.

Au premier abord, il peut sembler que dans *Psychologie et métaphysique* la confrontation même des deux disciplines indiquées par le titre de l'article fasse reparaître l'opposition traditionnelle entre le rythme de l'analyse et le rythme de la synthèse : « La pensée dans son application à la conscience sensible est un fait, que nous avons considéré comme donné et que nous avons cherché à résoudre dans ses éléments ; le dernier de ces éléments, ou la pensée pure, est une idée qui se produit elle-même et que nous ne pouvons connaître selon sa véritable nature qu'en la reproduisant par un procédé de construction *a priori* ou de synthèse. Ce passage de l'analyse à la synthèse est en même temps le passage de la psychologie à la métaphysique. » (*Ibid.*, p. 158.)

Mais, si la synthèse métaphysique est complémentaire de l'analyse psychologique, ce n'est nullement parce qu'elle serait orientée en sens inverse ; au contraire, on voit que Lachelier refait, dans le même sens, mais accompagné cette fois par la certitude triomphale de l'invention, le voyage d'exploration et de découverte qui l'avait mené à l'idéalisme de la raison. Puisqu'il est acquis désormais que le moyen de ne pas manquer et l'être et la vérité, c'est d'identifier « l'idée d'être » à « l'idée de vérité », il est possible de tracer l'esquisse « d'une science qui, si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et de toutes choses ». (*Ibid.*, p. 172.) Or, dans cette esquisse, c'est,

de nouveau, « la conscience abstraite et mécanique » que Lachelier commence par « construire » pour s'élever, *suivant le même ordre que précédemment*, à la conscience vivante, « seconde puissance de l'idée de l'être », qui n'a pas moins de valeur objective que la première, qui, à son tour, en appelle une troisième : « Cette seconde puissance n'est pas la dernière. Être au sens positif de ce mot, être nature ou essence, est plus qu'être seulement la notion abstraite et la nécessité logique de l'existence : mais ce qui est plus encore, c'est d'être supérieur à toute nature et affranchi de toute essence, de n'être pour ainsi parler, que *soi*, c'est-à-dire pure conscience et pure affirmation de soi. Cette troisième idée de l'être n'est pas moins nécessaire à la seconde que celle-ci ne l'est à la première : car l'être concret est, sans doute, en lui-même, vrai et digne d'être ; mais qui peut décider qu'il est en effet, sinon une conscience distincte de lui, qui soit, en quelque sorte, témoin de sa vérité et juge de son droit à être ?... L'idée des idées, la liberté, réfléchit à son tour sur la réflexion individuelle et sur l'étendue à trois dimensions et devient ainsi la connaissance rationnelle ou philosophique de nous-mêmes et du monde. Étendue à trois dimensions, réflexion individuelle et raison, tels sont les éléments d'une troisième conscience, que nous avons déjà appelée intellectuelle, et qui est encore plus vraie que les deux précédentes, puisqu'elle est précisément la conscience et l'affirmation de leur vérité. » (*Ibid.*, pp. 163-165.)

La passage de l'analyse à la synthèse ne correspond pas, sous quelque forme que ce soit, à l'abandon du processus analytique ; il consiste bien plutôt à le consacrer. Lachelier ne se contente pas de rejeter comme illusoire, dès leur définition même, les questions dont l'objet devrait tomber en dehors du dynamisme intérieur de la conscience, mais il insiste sur l'altération qu'on leur fait subir lorsqu'on demande à la spéculation métaphysique de trancher ce qui relève proprement d'un idéal pratique. Entre celui-ci et celle-là, c'est le problème du mal qui marque la barrière, et *l'échec de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée*, déjà établi par Kant, va se trouver définitivement confirmé : « Il ne nous reste plus qu'à nous expliquer une dernière fois sur les deux questions, évidemment connexes, du *moi* et de la liberté. Nous avons dit tantôt que le *moi* était à la fois la volonté de vivre et l'état affectif fondamental qui en est, dans chacun de nous, l'expression immédiate. Tel est peut-être, en effet, notre *moi* sensible ou le *moi* de l'animal en nous ; mais

le *moi* véritable de l'homme doit être cherché plus haut, dans sa réflexion sur lui-même, ou plutôt dans la réflexion de la pensée absolue sur elle-même. Nous sommes, en nous-mêmes, l'acte absolu par lequel l'idée de l'être, sous sa troisième forme, affirme sa propre vérité ; nous sommes, pour nous-mêmes, le phénomène de cet acte, ou cette réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme sa propre existence... Nous créons tous les instants de notre vie par un seul et même acte, à la fois présent à chacun et supérieur à tous. Nous avons conscience, dans chaque instant, de cet acte, et, par suite, de notre liberté ; et, d'un autre côté, lorsque nous considérons ces instants les uns par rapport aux autres, nous trouvons qu'ils forment une chaîne continue et un mécanisme inflexible. Nous accomplissons, en un mot, une destinée que nous avons choisie, ou plutôt que nous ne cessons pas de choisir ; pourquoi notre choix n'est-il pas meilleur, pourquoi préférons-nous librement le mal au bien, c'est ce qu'il faut, selon toute apparence, renoncer à comprendre. Expliquer, d'ailleurs, serait absoudre, et la métaphysique ne doit pas expliquer ce que condamne la morale. » (*Ibid.*, pp. 169-171.)

Telle est la limite que Lachelier marque à la synthèse dans *Psychologie et métaphysique* ; et s'il fallait appliquer à la rigueur son aphorisme que « c'est l'office de la philosophie de tout *comprendre*, même la religion »<sup>398</sup>, l'on serait amené à rejeter hors de la religion comme de la philosophie ce qui heurte ou dépasse la norme de l'intelligible, et à refondre ainsi l'idée de la religion, comme l'idée de la science ou de la morale elle-même, dans le sens d'un idéalisme pratique où l'homme accomplit toute sa destinée spirituelle à l'intérieur de sa propre conscience.

Par contre, dans les *Notes sur le pari de Pascal*, Lachelier a posé le problème de la synthèse, non plus en termes d'idéalisme pratique, mais en termes de dogmatisme transcendant. « Si l'espoir du bonheur à venir ne repose que sur une possibilité logique, il faut renoncer au pari de Pascal. Mais comment pourrait-il reposer sur une possibilité réelle ?... Ne pouvant bannir de notre conscience les éléments sensibles, nous cherchons du moins à en restreindre le rôle ; nous faisons plus de cas d'une vérité générale que d'une vérité particulière, d'une connaissance *a priori* que d'une connaissance empirique ; la conduite dont nous nous honorons le plus est celle à laquelle notre intérêt a le moins

---

<sup>398</sup> Apud *Vocabulaire* de M. LALANDE, au mot *Philosophie*.

de part et dont le motif est le plus étranger à notre nature sensible. La religion est l'orientation de notre vie entière vers l'au-delà ; l'ascétisme et le mysticisme sont un effort généreux, mais téméraire, pour forcer dès à présent la barrière qui nous en sépare. Il n'y a là cependant aucune preuve de la réalité d'un avenir ultra-terrestre... En présence d'un idéal qui n'est pas arbitraire, qui répond à un besoin subjectif de notre raison, et dont elle est cependant impuissante à établir la valeur objective, que reste-t-il, sinon de croire, d'espérer ou, comme le propose Pascal, de prier ?... La question la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà peut-être que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en coure le risque ; que l'argument ontologique cède la place au pari <sup>399</sup>. »

**298.** Rapprochées ainsi dans la formule de leur expression, les deux perspectives de synthèse qu'a ouvertes Lachelier apparaissent en toute évidence sans la moindre contradiction l'une avec l'autre. C'est parce qu'il est devenu impossible de l'appuyer sur le réalisme transcendant de l'imagination que l'ontologie spéculative est rejetée du domaine de la raison dans le domaine de la foi. Cependant, la possibilité même de passer d'un domaine à l'autre, et alors même qu'il y aurait un mode d'existence religieuse qui ne serait pas d'abord un mode d'existence philosophique, implique évidemment une condition : il faut être en état d'établir que l'objet de la foi est autre chose (selon les termes appliqués par l'auteur du *Fondement de l'induction* aux substances et aux causes) que « l'énoncé d'un problème transformé en solution par un artifice de langage ». Or, cela ne peut devenir légitime que si, au préalable, et fût-ce à titre de supposition, le philosophe a pris la précaution d'envisager la synthèse, qui nous oriente « vers l'au-delà », comme un procédé capable de se suffire à soi-même, sans être subordonné à l'appui d'une analyse antérieure.

C'est par là que, après Lachelier, l'effort d'Octave Hamelin pour substituer, dès le début de l'entreprise philosophique la synthèse constructrice à l'analyse réflexive, prend sa signification profonde. Sans doute, et tout en se défendant à chaque

---

<sup>399</sup> Apud *Fondement de l'induction*, pp. 194-199.

moment contre la terminologie du réalisme, en visant à ne faire fond que sur la relation, Hamelin laisse la hiérarchie des concepts se développer, comme chez Hegel, selon les cadres d'une disposition ternaire et dans l'inconscience radicale de leur abstraction. Le concept, même au degré où il se détermine pour fournir « le type d'une organisation téléologique.... ne signifie pas le concept conscient, mais seulement celui qui est d'un degré au-dessous de la conscience, celui qui est pur objet sans savoir encore se poser pour tel »<sup>400</sup>. Mais c'est bien parce qu'elle a commencé par se fonder de sa propre autorité, « au-dessous de la conscience », que la synthèse pourra, grâce à l'élan de son rythme initial, aller au delà, jusqu'au dilemme de Renouvier, proche parent lui-même du pari de Pascal : « Quelles que soient les faiblesses du théisme, cette doctrine convenablement entendue (écrit Hamelin), est encore celle qui satisfait le mieux aux exigences de la philosophie idéaliste telle que nous avons essayé de la concevoir. La preuve tirée de l'insuffisance de la raison humaine n'est pas démonstrative assurément. Cela n'empêche pas qu'elle conserve beaucoup de poids. Il faut, pour satisfaire la raison, une proportion entre le principe d'explication et ce qui est expliqué. L'existence par soi, lorsqu'on la prend au sens absolu, l'univers avec son organisation si éperdument vaste et profonde, ce sont là de prodigieux fardeaux. Ce n'est pas trop de Dieu pour les porter... Chaque conscience est centre sans doute, mais seulement à son propre point de vue ; et la conscience de l'univers, qui est nécessairement et inséparablement attachée à chaque conscience, n'est pas la vraie et primordiale conscience, celle qui est en réalité le centre et la base de tout. » (*Essai*, p. 494.)

**299.** C'est donc à une vision monadologique de l'univers que nécessairement ramène, par l'intermédiaire du concept aristotélicien, une doctrine de synthèse qui tient à s'achever dans l'intégrité d'un système. Au contraire, l'inspiration de Spinoza et de Platon même anime une doctrine de l'analyse, soucieuse avant tout d'approfondir le jugement, qui est l'acte propre de l'esprit. C'est dans cette voie que s'engageait l'enseignement philosophique au moment où parut *Psychologie et métaphysique*.

---

<sup>400</sup> *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2<sup>e</sup> édit., 1925, p. 348. Cf. *L'orientation du rationalisme*, *Revue de métaphysique*, 1920, p. 264.



De cet enseignement (que, pour notre part, nous avons reçu de M. Darlu, au lycée Condorcet) le témoignage le plus précieux a été livré au public : ce sont les *Écrits* de Jules Lagneau, et les *Leçons* professées au lycée Michelet sur *l'Existence de Dieu*. Quoique ces *Leçons* n'aient paru qu'en 1925, elles contiennent ce qui pour nous précise le mieux le problème fondamental de la philosophie, tel que nos maîtres l'ont transmis à notre génération.

Lagneau disait : « Partout où une pensée est capable de discuter avec elle-même les raisons de croire à l'existence de Dieu se trouve l'affirmation d'une vérité absolue à la mesure de laquelle toutes les croyances particulières doivent être rapportées. Une pareille affirmation implique plus ou moins confusément l'affirmation de Dieu. Et ce n'est même qu'au prix de ces négations des formes actuellement reconnues de la divinité qu'a pu se faire dans la pensée humaine le progrès de l'idée de Dieu. Nous concevons de mieux en mieux la perfection par le fait même qu'on l'a niée <sup>401</sup>. »

C'est par la preuve morale de l'existence de Dieu que Lagneau commençait son examen : « Kant, sans doute.... ne cherche pas Dieu dans la nature ; il ne le cherche dans la réalité qu'à travers nous-mêmes ; mais il le cherche encore dans une réalité transcendante... Le défaut de la preuve de Kant, *si hoc dici fas est*, est d'avoir fait de l'existence de Dieu un fait qui doit être atteint en dehors de la pensée par une croyance qui n'est pas présentée comme un moment, un degré naturel de l'action par laquelle cette pensée pose elle-même Dieu en elle. » (*Ibid.*, 30-31.)

Autrement dit, Kant a donné, pour soutien à sa preuve morale, ce même concept ontologique dont il avait pourtant démontré l'inanité radicale. Il faut donc accomplir à nouveau, mais cette fois en toute lucidité d'analyse, en toute intériorité de conscience, le progrès de l'esprit  $\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\acute{\omicron}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$  : « Ce qu'il y a de vrai dans une connaissance particulière, expérimentale, ce qui en elle exprime la réalité, ce n'est pas le fait qu'elle est intelligible, encore bien moins le fait qu'elle répond à une sensation ; c'est que la pensée a bien usé d'elle-même en interprétant ce qui l'a affectée ; c'est aussi et surtout que cet acte par lequel la

---

<sup>401</sup> De l'existence de Dieu, p. 11.

pensée cherche à réduire les choses à elle-même, à la nécessité, a par lui-même une valeur absolue, valeur que la pensée peut comprendre. » (P. 56.) Et de même dans l'ordre pratique : « Un acte auquel on serait purement porté par la nature, qui n'aurait que l'apparence d'un acte de dévouement n'aurait pas de valeur ; si nous sommes déterminés à un acte par notre nature ou notre raison, il lui manque cette réalité supérieure que la liberté seule peut donner. Il y a donc un ordre supérieur de réalité qui ne consiste ni à exister ni même à être. Car exister c'est pouvoir ne pas être, et être c'est être nécessaire, et cela n'est pas non plus être véritablement. A tous les degrés de la pensée, la valeur est vraiment la réalité que la pensée affirme. » (P. 57.)

« La réalité absolue que nous cherchons, la seule qui convient à Dieu, n'est, dit encore Lagneau, ni l'existence ni l'être, c'est la valeur. » (P. 58.) Dès lors la religion véritable, c'est bien celle de la *République* et du *Banquet*, celle de l'*Éthique*, en dépit de leur langage si souvent obscur ou équivoque : « Peut-être que les deux idées par lesquelles il est le plus raisonnable d'exprimer Dieu sont unité, forme abstraite, en quelque sorte, de cette réalité divine, et amour. » (P. 94.)

Les *Leçons sur l'existence de Dieu* sont consacrées tout entières à la poursuite de cette double expression raisonnable. Du moins semble-t-il possible d'en détacher les deux passages qui mettent en un relief particulier, d'une part, l'immanence de l'unité ; d'autre part, l'efficacité de l'amour : « Nous ne pouvons rien affirmer légitimement comme réel sans l'affirmation implicite d'une réalité qui résulte de la liberté, c'est-à-dire qui ne lui préexiste pas. Toute pensée à laquelle nous attribuons une vérité présuppose l'affirmation d'une telle réalité. Cette réalité n'est pas autre chose que celle qui appartient à Dieu même ; cette réalité, c'est Dieu. Ce n'est pas simplement, en effet, atteindre Dieu en dehors de nous par un acte de liberté, ce n'est pas seulement postuler, poser librement l'existence de Dieu, que d'accorder une vérité à l'une quelconque de nos pensées ; c'est participer à l'acte même de Dieu pour mieux dire, c'est céder la place à Dieu même en nous c'est-à-dire que ce n'est pas en réalité nous qui nous élevons à Dieu par cette réflexion dont nous avons marqué les étapes, c'est Dieu qui descend en nous, qui se pose en nous en nous posant, c'est-à-dire que nous atteignons dans cet acte de réflexion la région absolue de la puissance créatrice, nous entrons dans l'acte créateur (p. 67)... Il est impossi-

ble de faire son devoir sans le comprendre ; mais, le comprendre, le peut-on sans présupposer antérieurement une idée du devoir qu'on ne comprend pas ? Non. Nous ne pouvons jamais trouver de l'idée de devoir que des justifications intellectuelles incomplètes. En définitive, si nous reconnaissons qu'il y a un devoir, c'est que cette loi abstraite du devoir nous paraît raisonnable en tant que nous la considérons comme le symbole d'une réalité vraie dont nous sommes sûrs dès à présent, parce que la connaissance du devoir que nous prenons est la projection d'une réalité interne dont nous sommes sûrs. Quelle est cette action intérieure dont ces deux lois : *il y a de l'être, il faut en faire*, sont des projections ? C'est qu'à chaque instant l'être moral se pose en nous dans le sentiment de l'amour. Tout homme qui se met à la place des autres accomplit un acte en apparence inintelligible. L'homme qui se dévoue, au moment où il paraît abandonner sa propre individualité, ne fait pourtant que l'étendre jusqu'à y enfermer d'autres individualités. L'appel au mal, c'est l'appel à la personnalité qui s'isole. C'est seulement par le sentiment de l'amour que se réalise en nous cet état d'âme par lequel nous sommes certains de l'existence de Dieu. La certitude de la réalité de Dieu ne peut donc être obtenue que dans un acte par lequel l'être pensant, l'être raisonnable, réalise l'absolu en lui en se représentant comme irréductible l'opposition de son être particulier avec l'être universel, et, par conséquent, la fusion des deux comme ne pouvant être réalisée que par le sacrifice du premier. » (Pp. 120-121.)

## CHAPITRE XXI

### **L'INTUITION BERGSONIENNE**

#### SECTION I

#### **CONTINGENCE ET LIBERTÉ**

##### **A) Cournot et Émile Boutroux**

**300.** A la fin de son étude sur Jules Lachelier, Émile Boutroux écrivait : « Quiconque s'applique à maintenir l'originalité de la philosophie, tout en rétablissant et resserrant ses rapports avec les sciences et la religion, est, en quelque mesure, disciple de Lachelier<sup>402</sup>. » Et c'est à écarter les représentations traditionnelles, les images conventionnelles de la science et de la religion, pour pouvoir s'acquitter plus exactement de sa double tâche de *rétablissement* et de *resserrement*, qu'a tendu l'effort constant de la spéculation française depuis un demi-siècle.

En ce qui concerne la philosophie scientifique, l'impulsion avait été donnée par Cournot, dont l'œuvre implique une sorte de révolution dans la manière de présenter la science aux philosophes. Jusque-là, en effet, les savants avaient presque tous évité de se laisser surprendre dans la tenue un peu débraillée du temps de recherche ; en sortant du cabinet ou du laboratoire, ils faisaient toilette et dans les exposés généraux de leurs méthodes ou de leurs conclusions, ils s'ingéniaient à effacer par d'habiles procédés de « vernissage », ou du moins à laisser dans l'ombre autant que possible, la complication et l'irrégularité des lignes, les ruptures de symétrie, qu'ils présumaient offensantes

---

<sup>402</sup> Revue de métaphysique, 1921, p. 20.

pour la simplicité du goût classique, pour son respect de l'ordre et son amour de l'harmonie. Et sans doute, Cournot a estimé autant que personne les valeurs de la simplicité, de l'ordre, de l'harmonie ; elles expriment pour lui l'idéal de la raison. Mais, en même temps, il a su poser une question nouvelle et profonde : est-ce que cet idéal est satisfait en quelque sorte spontanément par les sciences positives, considérées dans leur texture intime, dans leur développement effectif ? Ou ne convient-il pas plutôt de dire qu'il s'y ajoute d'en haut, comme une sorte de sens supérieur qui puise en soi son propre critère et sa propre certitude ? Cette question, dont Cournot devait tourner et retourner les différents aspects à travers tout l'horizon de la curiosité humaine, se précise pour lui dès son premier ouvrage philosophique, *l'Exposition de la théorie des chances et des probabilités* : « L'existence des corps, la réalité objective de l'espace et du temps, ne sont pas choses démontrables ; et il en faut dire autant des lois les plus avérées de la physique, de la loi de gravitation, par exemple ; car qui empêcherait l'esprit mal fait, qui exige en pareille matière une démonstration géométrique, d'attribuer au hasard l'accord tant de fois constaté entre l'hypothèse newtonienne et l'observation des phénomènes ? Il y a donc, indépendamment de la preuve qu'on appelle *apodictique*, ou de la démonstration formelle, une certitude qu'on appelle *philosophique* ou *rationnelle*, parce qu'elle résulte d'un jugement de la raison, qui, en appréciant diverses suppositions ou hypothèses, admet les unes à cause de l'ordre et de l'enchaînement rationnel qu'elles introduisent dans le système de nos connaissances, et rejette les autres comme inconciliables avec cet ordre rationnel dont l'intelligence humaine poursuit, autant qu'il dépend d'elle, la réalisation du dehors. » (1843, §231, p. 425.) Le jugement de la raison sera la norme suprême : « L'idée de l'ordre a cela de singulier et d'éminent, qu'elle porte en elle-même sa justification ou son contrôle... Les yeux ne peuvent témoigner pour les yeux, le goût pour le goût ; mais la raison témoigne pour la raison en même temps qu'elle témoigne, selon les cas, pour ou contre les yeux et le goût. Au surplus, il serait chimérique et même absurde de chercher un critère à la faculté qui critique les autres, puisqu'on irait ainsi à l'infini <sup>403</sup>. »

---

<sup>403</sup> *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851, § 90, édit. de 1912, pp. 130-131.

Cependant l'idée de l'ordre, primitive pour qui procéderait de la philosophie à la science, n'est pas première si l'on va en sens contraire, de l'analyse scientifique à la synthèse philosophique : « L'idée d'un ordre harmonique dans la nature est essentiellement corrélatrice à la notion du hasard et de l'indépendance des causes. » (*Ibid.*, § 72, p. 103.) Et Cournot ne cessera de résoudre dans le sens du réalisme métaphysique le problème posé par cette corrélation ; l'ordre rationnel demeure un ordre objectif<sup>404</sup>. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'abri de son parti pris dogmatique il envisage, comme distincts, le plan de la raison harmonique et le plan de la science positive. En un sens, chez Cournot comme chez Bossuet, il y a une philosophie de l'histoire, à laquelle il est réservé d'atteindre les ressorts profonds grâce auxquels la pensée domine le cours des choses et en prévoit l'issue inévitable.

Mais, en un autre sens, à part de cette philosophie, l'histoire elle-même existe ; par ce qu'elle a de spécifique et d'irréductible, elle exprime la forme de thèse catégorique, de position temporelle où la réalité se présente, non pas seulement à l'historien dans le domaine des faits sociaux, mais au savant lui-même et dès les considérations abstraites de la théorie des chances et des probabilités : « Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes, dans l'ordre de la causalité, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits* ou des résultats du *hasard*. » (*Exposition*, § 40, p. 73.) Tant donc que l'on s'en tient à la rigueur de la positivité scientifique, l'explication de la réalité concrète échappe aussi bien à la nécessité abstraite du mécanisme pur qu'à la pré-détermination d'un ordre harmonique. Elle réclame, en fait, quelque chose d'autre, le *synchronisme* en tant que tel, le concours à un moment donné du temps, en un endroit déterminé de l'espace, d'actions qui n'ont aucune relation intrinsèque, dont aucune loi ne commande la connexion.

**301.** L'originalité de la philosophie scientifique, dans l'œuvre de Cournot, tient à cette notion du synchronisme, dont la philo-

---

<sup>404</sup> Cf. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire*, 1861, § 42, édit. de 1911, p. 47 : « L'ordre rationnel tient aux choses, considérées en elles-mêmes ; l'ordre logique tient à la construction des propositions, aux formes et à l'ordre du langage qui est pour nous l'instrument de la pensée et le moyen de la manifester. »

sophie de la science avait jusque-là méconnu la portée : préoccupée par l'alternative traditionnelle entre le mécanisme et la finalité, on dirait qu'elle n'avait cessé de courir au préjugé d'une solution avant d'avoir pris conscience de son propre problème. Toutefois, et par la manière même dont Cournot aborde la question du rapport entre la science et la philosophie, il a été conduit à caractériser le synchronisme d'une façon plutôt négative, comme étant ce qu'il appelle le *hasard*, obstacle à la raison, échec à la causalité. De là l'embarras pour décider si le hasard, tel que l'entend Cournot, est, ou n'est pas, une rupture du déterminisme scientifique. Ainsi que le fait remarquer M. Darbon, « la théorie de Cournot deviendrait très claire, s'il admettait expressément que certaines séries de phénomènes procèdent d'un acte initial, contingent ou, en d'autres termes, qu'il y a des commencements absolus »<sup>405</sup>.

Mais cela l'éclectisme de Renouvier peut l'admettre ; le rationalisme véritable s'y refuse. Le hasard qu'analyse Cournot ne saurait être la contingence entendue dans le sens d'un concept qui s'opposerait à la nécessité, pour devenir ensuite susceptible d'entrer avec elle dans la synthèse de la liberté. Au contraire, on devra écarter tout préjugé métaphysique pour retrouver dans l'accident simplement *ce qui arrive*, la contingence au sens étymologique du mot. C'est ce que fait Émile Boutroux dans la thèse qu'il soutint en 1874 : *De la contingence des lois de la nature*.

Le livre *De l'intelligence* venait de paraître, avec cette étonnante conclusion où Taine se flatte d'avoir démontré que, dans les sciences mathématiques comme dans les sciences expérimentales, aucun principe, si embarrassant qu'il ait pu paraître aux savants qui l'ont découvert ou manié, ne résiste à la puissance, désormais invincible de l'*axiome de raison explicative*. Boutroux réplique en dénonçant le rôle perturbateur que joue ici la logique. Les philosophes se sont imaginé qu'au contenu interne du savoir, qui s'accroît, qui se diversifie sans cesse, par les découvertes de nouveaux moyens d'investigation, par les révélations imprévisibles de l'expérience, ils pouvaient substituer la forme rigide et monotone d'une méthodologie qui, en raison de son caractère tout abstrait, se ramène d'elle-même aux cadres des concepts. Ils sont dupes de la victoire qu'ils croient avoir remportée : « La logique trahirait la science au lieu de la servir

---

<sup>405</sup> Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot, 1910, p. 27.

si, après avoir, pour la commodité de l'esprit humain, achevé artificiellement la cristallisation ébauchée par l'expérience et donné à la forme générique une rigidité de contours que ne lui imposait pas la nature, elle prétendait ensuite ériger cette abstraction en vérité absolue et en principe créateur de la réalité qui lui a donné naissance. Les lois sont le lit où passe le torrent des faits : ils l'ont creusé, bien qu'ils le suivent. » (*Contingence*, 3<sup>e</sup> édit., 1898, p. 39.)

La thèse de la *Contingence des lois de la nature* ne nie donc nullement le déterminisme sur lequel la recherche scientifique fait fond pour rattacher les phénomènes aux circonstances qui les conditionnent d'une façon constante. Elle combat seulement une métaphysique qui transcende *le déterminisme de fait*, observé dans de certaines limites, et qui l'érige *en une nécessité de droit*, fondée en apparence sur les exigences *a priori* de la raison ou sur le caractère analytique (au sens kantien) de la démonstration scientifique. Opposant aux artifices de la dialectique une rectitude et une finesse impeccables, Boutroux défait un à un les nœuds que l'homme avait formés, d'une main d'ailleurs inhabile, mais par lesquels, si fragiles qu'ils fussent en réalité, il avait eu le malheur de se persuader qu'il était effectivement lié.

**302.** Ainsi se trouvent restitués à la science les deux domaines de l'infiniment petit et de l'histoire dont il semblait qu'elle se fût interdit l'accès par l'imagination des lois abstraites ou des faits généraux : « Les définitions précises, courtes, fermées et posées comme définitives, par lesquelles le philosophe aime à couronner les généralisations historiques, laissent inévitablement en dehors d'elles une partie de la réalité : comme si ce qui vit était, par essence, incompatible avec l'exactitude, l'unité, l'immutabilité d'une formule. Est-il un homme dont le caractère soit réellement invariable ? Est-il une nation dont l'histoire entière soit l'expression d'une seule et même idée ? La nature humaine elle-même renferme-t-elle un fond immuable ? Faut-il négliger des changements qui peuvent se produire jusque dans les principes des choses, sous prétexte qu'en eux-mêmes ils sont très petits et imperceptibles au premier abord ? Quand il s'agit du point de départ d'un angle, nulle modification dans l'écartement des lignes n'est indifférente. » (*Ibid.*, p. 122.) Et plus loin : « Le monde nous offre partout, à côté de la conserva-



tion, qui effectivement, en elle-même, exclut l'idée de contingence, le changement, progrès ou décadence, qui la comporte ; et cela, non seulement dans le détail superficiel, mais même, indéfiniment sans doute, dans les lois d'ensemble qui résument les lois de détail. » (P. 136.) D'où la conclusion se dégage : « Selon la doctrine de la contingence, il est chimérique, il est faux, de prétendre ramener l'histoire à une déduction pure et simple. L'étude de l'histoire des êtres acquiert, de ce point de vue, une importance singulière. Il se trouve qu'au lieu de s'éloigner du principe des choses, comme il arriverait si leur histoire était contenue en germe dans leur nature et n'en était que le développement analytique et nécessaire, la science dynamique s'en rapproche, au contraire, plus que la science statique. C'est l'acte qui implique l'essence, bien loin que l'essence puisse expliquer l'acte. Ce n'est donc pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire. » (P. 145.) Tandis qu'une interprétation abstraite de la science avait failli compromettre la vérité des études historiques, il appartient à l'histoire d'étendre et de féconder la vérité de la science elle-même. Et du fait qu'il agit dans l'intérêt de la science, Boutroux agit du même coup dans l'intérêt de la conscience, en prévenant la confusion du quantitatif et du qualitatif <sup>406</sup>, du physiologique et du psychologique : « C'est aller contre l'essence même de la conscience que d'essayer de s'en rendre compte, par voie de construction analytique, en combinant les actions réflexes suivant les lois qui leur sont propres. Rien ne serait, à ce compte, plus complexe que la conscience. Il semble, au

<sup>406</sup> « La loi d'équivalence ne peut... être considérée comme absolue que s'il s'agit de quantités pures ou de relations entre des quantités d'une seule et même qualité. Mais où trouver un conséquent qui, au point de vue de la qualité, soit exactement identique à son antécédent ? Serait-ce encore un conséquent, un effet, un changement, s'il ne différait de l'antécédent, ni par la quantité, ni par la qualité ? Le progrès de l'observation révèle de plus en plus la richesse de propriétés, la variété, l'individualité, la vie, là où les apparences ne montraient que des masses uniformes et indistinctes. Dès lors, n'est-il pas vraisemblable que la répétition pure et simple d'une même qualité, cette chose dépourvue de beauté et d'intérêt, n'existe nulle part dans la nature, et que la quantité homogène n'est que la surface idéale des êtres ?... Quant au changement de quantité intensive, c'est-à-dire à l'augmentation ou à la diminution d'une même qualité, il se ramène également, en définitive, à un changement qualitatif, puisque, poussé jusqu'à un certain point, il aboutit à la transformation d'une qualité en son contraire, et que la propriété qui se manifeste pour un changement intensif considérable doit nécessairement préexister dans les changements de détail dont il est la somme » (p. 25).

contraire, que rien ne soit plus simple et que nulle part la nature ne s'approche autant de ce terme idéal : l'unité dans la perfection. La conscience n'est pas une spécialisation, un développement, un perfectionnement même des fonctions physiologiques. Ce n'en est pas non plus une face ou une résultante. C'est un élément nouveau, une création. L'homme, qui est doué de conscience, est plus qu'un être vivant. » (P. 103.)

**303.** De Cournot à Boutroux un progrès décisif a été accompli. Cournot avait conservé deux philosophies de la science qu'il juxtaposait l'une à l'autre : philosophie de la science idéale, laquelle ne faisait guère plus que de recueillir l'écho de ses propres postulats ; philosophie de la science positive, qui, au contraire, se forme par le contact de la réalité concrète, c'est-à-dire, du devenir temporel. Or, aux yeux de Boutroux le seul plan à considérer, c'est le plan de la science positive. Si elles ne se réduisent pas à la description schématique et stérile de leur idéal, c'est que sur ce plan, en effet, doivent naître et croître les valeurs d'ordre et de raison, d'harmonie et de liberté. Toute synthèse transcendante est illusoire ; la doctrine du caractère intelligible ne répond pas aux conditions du problème moral. « Étrange doctrine (disait Boutroux), selon laquelle le changement de vie, l'amélioration ou la perversion, le repentir, les victoires sur soi-même, les luttes entre le bien et le mal ne seraient que les péripéties nécessaires d'un drame où le dénouement est marqué d'avance <sup>407</sup>. »

Et à Pascal lui-même, dont il a si admirablement interprété la vie et l'œuvre, il demandera de mettre sa grandeur à ne pas sortir de l'humanité : « Il est des dangers que le devoir même nous ordonne d'affronter. Et n'est-ce pas notre devoir, loin de nous enfuir hors de la nature, de la plier à l'accomplissement du bien ?... Le même instinct qui nous dégrade si nous nous y

---

<sup>407</sup> p. 147 ; cf. p. 123 : « En dépit des apparences, un individu, une nation, l'homme enfin n'est jamais complètement esclave de son caractère. Car son caractère est né de l'action, et par conséquent dépend d'elle. Ce n'est pas l'immobilité qui est le trait dominant de la nature humaine, c'est le changement, progrès ou décadence ; et l'histoire, à ce point de vue, est le correctif nécessaire de la psychologie statique. La condition réelle de l'homme est toujours le passage d'un état à un autre ; les lois psychologiques les plus générales sont relatives à une phase de l'humanité. »

abandonnons passivement, nous soutient et nous porte si nous le pénétrons d'intelligence et de liberté. Les choses ne sont pas seulement des voiles qui cachent Dieu, elles sont encore des signes qui le révèlent ; et ce Dieu, dont tout dépend, peut être cherché, non seulement en lui-même comme le voulait Pascal, mais encore à travers ses œuvres et ses symboles naturels <sup>408</sup>. »

Telle que Boutroux l'a conçue, la contingence ne s'oppose à la raison que du point de vue où le rationalisme se confondrait avec un système d'ontologie spéculative. Elle ramène au rationalisme, du moment que la raison est un pouvoir pratique, qui a la tâche, non seulement de tout réformer autour d'elle, mais de se réformer elle-même. Boutroux pose la question à Hegel : « Est-ce donc un progrès de pousser ainsi tout ce qui est *autre* à se considérer comme *contradictoire* ? N'y a-t-il pas lieu, au contraire, bien souvent, de considérer comme étant simplement *autre* ce qui se croit *contradictoire* ? Là où on croit voir une opposition, une exclusion mutuelle, je voudrais, autant que possible, reconnaître une variété, qui, sans destruction, sans sublimation, sans *Aufhebung*, peut devenir une harmonie... Malgré sa large ampleur, le système de Hegel pêche encore par étroitesse. Il ramène tous les rapports à la contradiction et à la non-contradiction et, par là, gêne et mutile la réalité. » Or (conclut Boutroux) « la Raison est un être qui vit ; elle se forme, se cultive, se perfectionne, s'agrandit, s'enrichit, en se nourrissant de réalités, en s'adaptant de plus en plus complètement aux choses... Il s'agit aujourd'hui de chercher, à côté des rapports logiques d'incompatibilité et d'implication, des rapports d'harmonie et de compossibilité entre les choses ; il s'agit d'acheminer de plus en plus la Raison vers l'intelligence de l'individuel, de tâcher de rejoindre le plus possible, par la raison, le sentiment... Ce progrès, qui suppose un assouplissement croissant de la raison, à vrai dire, date de loin, et se poursuit, se fait sous nos yeux mêmes. C'est l'œuvre des Platon, des Descartes, des Leibniz et des Hegel, qui se continue chez les logiciens voués à l'étude de la pensée concrète, et qui permettra de comprendre de plus en plus, non seulement les rapports mécaniques des choses, mais encore les rapports moraux et esthétiques » <sup>409</sup>.

<sup>408</sup> Pascal, 1900, pp. 204-205.

<sup>409</sup> *Bulletin de la Société française de philosophie* (séance du 31 janvier 1907), t. VII, pp. 153-155.

**B) *L'Essai sur les données immédiates de la conscience***

**304.** A partir d'Émile Boutroux on peut dire que la philosophie de la science et la philosophie de l'histoire cessent de masquer à l'homme la vue du savoir scientifique et du devenir historique. La tâche du philosophe ne consiste plus dans un effort d'imagination ou de généralisation pour se procurer au delà, sinon à l'encontre, du réel, de quoi remplir les cadres d'un idéal préconçu ; elle est, avant tout, de dissiper les fantômes que cet idéal aurait pu susciter, de retrouver et de rejoindre ce qui fait le caractère et l'originalité du réel : programme simple, modeste si l'on veut, mais qui, appliqué par M. Bergson au problème de la conscience, en a renouvelé la méthode et la portée.

*L'Essai sur les données immédiates de la conscience* a pour but de faire la preuve de la liberté humaine. Or, la liberté sera prouvée, plus exactement elle se manifestera de soi sans attendre une démonstration d'ordre intellectuel, qui est toujours oblique et toujours précaire, à la seule condition que l'on sache ne faire usage que de notions qui soient « pures », et sur le terrain où elles sont nées, pour les solutions auxquelles elles sont appropriées. Deux doctrines s'affrontent, qui ont pour base, d'une part, « l'idée dynamique de l'effort libre » ; d'autre part, « le concept mathématique de détermination nécessaire ». (*Essai*, p. 166.) Il importe pourtant de remarquer que l'interprétation mécaniste de la science n'interdit nullement d'admettre la liberté. Au contraire, plus seront étroitement définies les conditions qui régissent la liaison des phénomènes physiques, plus, en réalité, il y aura de chance pour que soit mise en relief, par l'effet du contraste, la physionomie de la vie consciente. Revenir à l'essence du mécanisme, aux propriétés de l'espace qui expliquent *a priori* le succès de la mécanique et de la physique, c'est se rendre capable de dissiper les confusions perpétuelles qu'entraîne l'extension des méthodes scientifiques en dehors de leur domaine propre. A mesure que se dévoilent les artifices métaphysiques sur lesquels se fondaient les prétentions de cette *psychologie allemande contemporaine* et de cette *psychologie anglaise contemporaine*, que Ribot avait proposées en modèles aux psychologues français, réapparaît le fond de qualité irréductible qui constitue le monde intérieur comme tel. La critique est péremptoire, mais encore serait-elle incomplète si elle ne devait

se retourner ensuite contre le dynamisme, emprunté par l'école éclectique à Maine de Biran. Lui aussi a cédé à la tentation d'universaliser sa méthode pour se constituer en système fermé sur soi. Il s'est appuyé sur la psychologie de l'effort pour tenter une explication de la causalité physique ; tentative qui est demeurée sans profit effectif pour la science, mais qui a eu le grave danger d'altérer, au contact de la nécessité sans laquelle ne sauraient se concevoir les relations de la science, l'idée du dynamisme proprement conscient.

L'analyse bergsonienne va consister à dénoncer, entre la dérivation mathématique requise pour la science du monde extérieur et la spontanéité libre dont nous avons l'expérience interne, le *compromis* (*Essai*, p. 165) qui s'est introduit dans la manière vulgaire de penser. Au terme de l'analyse, la liberté se trouve affirmée, non pas seulement à titre de fait qui s'impose à la conscience, mais encore dans sa nature propre, mise à l'abri de toute élaboration qui la déformerait sous prétexte de la définir : en tant que telle, elle est « indéfinissable. » (*Ibid.*, p. 167.)

Il ne faut donc pas interpréter, à la lumière des doctrines intérieures, la liberté suivant M. Bergson : « L'objet de ma thèse... a été précisément de trouver une position intermédiaire entre la *liberté morale* et le *libre arbitre*. La *liberté*, telle que je l'entends, est située entre ces deux termes, mais non pas à égale distance de l'un et de l'autre. S'il fallait à toute force la confondre avec l'un des deux, c'est pour le libre arbitre que j'opterais <sup>410</sup>. » Encore est-il vrai qu'en inclinant vers le libre arbitre M. Bergson ne laisse rien subsister de la discontinuité que la contingence (au sens de Renouvier) introduit entre l'acte et ses antécédents. Pour la dialectique néo-criticiste, l'indéterminisme se place encore sur le plan du déterminisme, qu'il se contente de nier purement et simplement à titre d'antithèse. Mais si, à l'élaboration abstraite d'un concept dialectique, on substitue la consultation directe et naïve de la conscience, on voit bien que nous sommes d'autant mieux fondé à revendiquer un acte comme libre qu'il est davantage intégré dans notre personnalité, considérée selon la totalité indivisible qui fait son caractère original et unique. Les motifs que les autres nous suggèrent ou auxquels nous recourons afin de nous justifier devant eux, les raisons que nous leur donnons et que nous sommes tentés de nous donner à nous-

---

<sup>410</sup> *Vocabulaire* de M. LALANDE, au mot *Liberté*.

même, tout ce qui s'isole à titre d'antécédent, tout cela demeure étranger à la production de l'acte véritablement libre. Et par là s'explique en même temps que la doctrine de la liberté morale, en soumettant l'acte à la finalité de l'ordre prescrit par la loi, le dépouillait, elle aussi, de la spontanéité qui le constitue comme libre.

La liberté ne saurait être ailleurs que dans « le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit » (*Essai*, p. 167 ; cf. p. 127) ; l'être libre est celui chez qui l'action est l'œuvre de ce *moi concret*, que M. Bergson désigne encore comme *moi fondamental* ou *moi profond*, par opposition au *moi parasite* ou au *moi superficiel* : « 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 au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise. C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérait donc, dans les profondeurs de ce moi et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là-même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde. En y réfléchissant bien, en recueillant avec soin nos souvenirs, nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-mêmes vécu ces sentiments, mais que par une inexplicable répugnance à vouloir, nous les avons repoussés dans les profondeurs obscures de notre être chaque fois qu'ils émergeaient à la surface. Et c'est pourquoi nous cherchons en vain à expliquer notre brusque changement de résolution par les circonstances apparentes qui le précèdent. Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée,

bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur. » (*Essai*, p. 129.)

**305.** La description bergsonienne de l'être intérieur évoque irrésistiblement, non certes la terminologie, mais du moins la psychologie, de Spinoza, celle que nous avons eu l'occasion d'opposer au formalisme abstrait de Taine, et suivant laquelle l'action de chaque individu reflète, au sein du déterminisme universel, l'originalité de son essence propre. Une incidente significative de *l'Essai* montre que M. Bergson ne conteste pas au mécanisme « qu'il aboutisse à des combinaisons de plus en plus riches, de plus en plus malaisées à prévoir, de plus en plus contingentes en apparence ». (P. 107.) Mais le mécanisme de Spinoza ne lui en semblait pas moins irrecevable dans le domaine de la psychologie, sans doute parce que *l'Éthique* fait appel aux facteurs inconscients de la vie mentale, et que l'hypothèse d'une inconscience psychologique passait, à l'époque où parut *l'Essai*, pour une *contradictio in terminis*, sur laquelle il semblait superflu d'insister. « On disait couramment, il y a vingt ans... qu'un état psychologique est par définition un état conscient, et que l'idée d'un état psychologique inconscient est par conséquent une idée contradictoire <sup>411</sup>. »

L'exclusion de l'inconscient avait pour conséquence naturelle de limiter la discussion du déterminisme psychologique à la forme que M. Bergson considère comme « la plus précise » (*Essai*, p. 119), celle que lui a donnée John Stuart Mill. Et puisque le déterminisme chez Mill est lié à une représentation atomistique de la conscience, il deviendra légitime, en quelque sorte *a contrario*, de voir dans la continuité de la vie intérieure une marque d'indétermination.

Or, le sentiment de la continuité intime, la conscience le retrouve dans la possession et la jouissance immédiate de soi, dès qu'elle cesse de se laisser abuser par les théories abstraites et factices de la connaissance. Il est curieux que Kant, qui, dans sa doctrine du *schématisme*, a mis en un relief si vigoureux le rôle privilégié du temps, se soit conformé, dans *l'Esthétique*, à la tradition du parallélisme entre le temps et l'espace. Plus étrange

<sup>411</sup> Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 2 mai 1901, 1<sup>re</sup> année, p. 46.

encore est l'application qu'il fait du postulat paralléliste. Tandis qu'il définit l'espace d'une façon univoque comme forme du sens extérieur, qui par là-même est l'objet des jugements géométriques, il veut que le temps s'en distingue, en tant que forme du sens interne, d'une part, et, d'autre part, en tant qu'objet des jugements arithmétiques : corrélation paradoxale qui devait donner au néo-criticisme la tentation de constituer une psychologie sur le modèle de la cosmologie pythagoricienne, qui en tout cas devait fermer à Kant l'accès de sa propre psychologie rationnelle, en l'invitant à désertier le terrain analytique, où le *moi* s'apparaît effectivement à lui-même, pour l'ombre dialectique du *moi*, tel qu'il serait « devant l'entendement » <sup>412</sup>.

A supposer que la doctrine même de l'espace soit chez Kant claire et cohérente, qu'il n'y ait aucune difficulté pour passer de la forme d'intuition à l'intuition même de l'espace, et de la continuité géométrique à la multiplicité de points qui doit servir de prototype à la représentation temporelle, il est sûr que le temps, lui, ne peut se réduire à une pure forme *a priori* sans se dépouiller de ce qui le caractérise dans la réalité même de son devenir. C'est ce que Kant lui-même entrevoyait lorsqu'il s'adressait à l'objectivité du temps, considérée dans l'irréversibilité de son cours, pour déterminer le principe de causalité en opposition au principe de substance. C'est ce que Lotze avait mis en meilleure lumière encore : « L'idée que le temps aussi n'est qu'une forme ou un produit de l'aperception ne peut ôter à l'aperception même le caractère d'un acte ou au moins d'un devenir dont la notion paraît être dépourvue de sens si l'on ne suppose pas un *laps de temps* qui permette à la fin de ce devenir de se distinguer de son commencement... L'aperception du changement paraît impossible sans changement réel dans l'aperception <sup>413</sup>. »

Mais même ainsi le temps n'est pas définitivement affranchi de l'espace ; il demeure une quantité, il est le *temps spatialisé*, non « une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ». (*Essai*, p. 96.) « Considérés en eux-mêmes, les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de

<sup>412</sup> Critique de la raison pure. Déduction des concepts purs de l'entendement, 2<sup>e</sup> édit., § 24, trad. BARNI, t. I, p. 181.

<sup>413</sup> *Métaphysique*, trad. DUVAL, 1883, p. 290.



vue sans les dénaturer aussitôt. La durée qu'ils créent ainsi est une durée dont les moments ne constituent pas une multiplicité numérique ; caractériser ces moments en disant qu'ils empiètent les uns sur les autres, ce serait encore les distinguer. » (*Ibid.*, p. 103.)

[\*Table des matières\*](#)

## SECTION II

### LA DURÉE

#### A) *Le problème d'Amiel*

**306.** Classique dès son apparition, la notion de la durée concrète résout le problème du *moi* sous la forme où Maine de Biran l'avait jadis posé. Son vieil ami, l'abbé Morellet, lui a demandé brusquement : Qu'est-ce que le moi ? Je n'ai pu répondre, avoue Biran ; et il ajoute : « Il faut se placer dans le point de vue intime de la conscience, et, ayant alors présente cette unité qui juge de tous les phénomènes, en restant invariable, on aperçoit le *moi*, on ne demande plus ce qu'il est <sup>414</sup>. » Or, quand on a lu *l'Essai sur les données immédiates*, on comprend que la seconde partie de la phrase démentait la première ; on s'étonne que Biran qui avait tant combattu, dans la métaphysique cartésienne, la transcendance réaliste de la *res cogitans* par rapport à l'acte effectif du *Cogito*, ait cru demeurer « dans le point de vue intime de la conscience » en poussant le moi hors de sa propre durée ; il se condamnait à ne plus rien saisir sous cette « unité invariable » que l'entité abstraite dont un Royer-Collard parlait en s'imaginant parler de la conscience elle-même : « Nos plaisirs et nos peines, nos espérances et nos craintes, toutes nos sensations, tous nos actes, toutes nos pensées en un mot, s'écoulent devant la conscience comme les eaux d'un fleuve sous l'œil du spectateur immobile attaché au rivage <sup>415</sup>. » Aussi, bien, puisque Biran s'est tu devant l'abbé Morellet, c'est qu'il hésitait à tenir, quant à lui, le langage de Royer-Collard, sans savoir cependant

<sup>414</sup> 25 nov. 1817. *Journal intime*, édit. citée, p. 233.

<sup>415</sup> *Leçons professées de 1811 à 1814*, apud JOUFFROY, traduction des *Œuvres* de REID, t. IV, 1828, p. 433.

décrire ou indiquer ce « *moi* où succession implique fusion et organisation ». (*Essai*, p. 96.) En un mot, il n'était pas capable de répondre ce que M. Bergson eût répondu : « Le *moi* intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres, pour les dérouler dans l'espace, » (*Ibid.*, p. 94.)

Une semblable réponse, Amiel, peut-on dire, l'a cherchée toute sa vie. Et son cas promet d'être d'autant plus instructif qu'il ne s'agit pas d'un homme que nous ayons à deviner en partant de son œuvre théorique : au contraire, c'est par les témoignages qu'il a portés directement sur sa personnalité dans son *Journal intime*, que nous sommes amenés à nous demander ce qu'aurait pu être cette philosophie qu'il avait conçue lorsqu'il écrivait le 26 décembre 1852 : « Pour moi la philosophie est une manière de saisir les choses, un mode de perception de la réalité. Elle ne crée pas la nature, l'homme, Dieu, mais elle les trouve et cherche à les comprendre. La philosophie est la reconstruction idéale de la conscience, la conscience se comprenant elle-même avec tout ce qu'elle contient <sup>416</sup>. »

Moins que personne au XIX<sup>e</sup> siècle, Amiel n'est tenté de recourir, pour cette reconstruction idéale, à la dialectique des concepts. « Pourquoi les médecins conseillent-ils souvent, trop souvent mal ? parce qu'ils n'individualisent pas assez leur diagnostic et leur traitement. Ils classent le malade dans un tiroir convenu de leur nosologie, et chaque malade est pourtant un □παξ. ...La plupart manquent de vie supérieure et intérieure, ils ne connaissent pas les laboratoires transcendants de la nature ; je les trouve superficiels, profanes, étrangers au divin, dépourvus d'intuition et de sympathie <sup>417</sup>. » Le vulgaire juge de tout sans rien savoir <sup>418</sup> ; il méconnaît ainsi la signification propre de

<sup>416</sup> *Fragments d'un journal intime*, édit. Bernard BOUVIER (que nous désignerons par B.), t. I, p. 98.

<sup>417</sup> 22 août 1873, édit. avec préface de SCHERER (que nous désignerons par S.), 9<sup>e</sup> édit., 1905, t. II, pp. 160-161.

<sup>418</sup> Cf. 6 novembre 1877 : « On vit sur les signes, et même sur les signes des signes, et l'on n'a jamais tenu, vérifié, senti, expérimenté les choses. On juge de tout et l'on ne sait rien. Qu'il y a peu d'êtres originaux, individuels et vrais, qui valent la peine d'être *écoutés* : leur vrai moi est englouti dans une atmosphère d'emprunt. » (B., III, 195.)

l'intelligence : « Comprendre, c'est avoir conscience de l'unité profonde de la chose à expliquer, c'est la concevoir tout entière dans sa genèse et dans sa vie ; c'est la refaire mentalement sans lacune, sans addition, sans erreur. C'est donc s'identifier à elle d'abord, et la rendre transparente par l'interprétation juste et complète. Comprendre est plus difficile que juger. » (15 août 1871, S., II, 123.) Le don d'intelligence semble spontané chez Amiel et, en même temps, illimité : « Toute individualité caractérisée se moule idéalement en moi ou plutôt me forme momentanément à son image, et je n'ai qu'à me regarder vivre à ce moment pour comprendre cette nouvelle manière d'être de la nature humaine. C'est ainsi que j'ai été mère, enfant, jeune fille, mathématicien, musicien, érudit, moine, etc. Dans ces états de sympathie universelle, j'ai même été animal et plante, tel animal donné, tel arbre présent. Cette faculté de métamorphose ascendante et descendante, de *déplication* et de *réimplication*, stupéfie parfois mes amis, même les plus subtils (Edm. Scherer)... J'aime tout, et je ne déteste qu'une chose, savoir l'emprisonnement irrémédiable de mon être dans une forme arbitraire, même choisie par moi. La liberté intérieure serait donc la plus tenace de mes passions, et peut-être ma seule passion <sup>419</sup>. » Sur quoi Amiel s'interroge et il ajoute : « Cette passion est-elle permise ? Je l'ai cru avec intermittence, et je n'en suis pas parfaitement sûr. » (*Ibid.*, p. 62.)

**307.** La parole et l'accent sont la parole même et l'accent de Biran. Amiel, à la lecture du *Journal* publié par Naville, n'avait pas manqué de reconnaître, il avait essayé de mesurer, sa parenté avec cet esprit qui s'avoue « toujours incertain et mobile dans le chemin de la vérité » <sup>420</sup>. « Pourquoi Biran fait-il de la volonté le tout de l'homme ? Parce qu'il avait trop peu de volonté <sup>421</sup>. » Amiel, lui aussi, voudrait vouloir ; il entreprend de lutter contre la fatalité d'un tempérament prédisposé au charme « dangereux » <sup>422</sup> de la dissolution intérieure : « L'homme est

<sup>419</sup> 8 mars 1868, B., II, 59-60.

<sup>420</sup> *Journal* de BIRAN, du 14 mars 1811, édit. NAVILLE, p. 133.

<sup>421</sup> *Journal* d'AMIEL, 15 juin 1857, B., I, 188.

<sup>422</sup> Cf. 13 janvier 1879 : « Une nuit creuse un abîme entre le moi d'hier et celui d'aujourd'hui. La continuité que créent le vouloir et l'effort dans le même sens, je ne la connais pas... Ma vie est décousue, elle est sans uni-

une passion, mettant en jeu une volonté, qui pousse une intelligence, et ainsi les organes qui ont l'air d'être au service de l'intelligence, ne sont que les agents de la passion. Le déterminisme a raison pour tous les êtres vulgaires ; la liberté intérieure n'existe que par exception, et par le fait d'une victoire sur soi. Même celui qui a goûté de la liberté n'est libre que par intervalles et par élans. La liberté réelle n'est donc pas un état continu, elle n'est pas une propriété indéfectible et toujours la même. Cette opinion répandue n'en est pas moins sottise. On n'est libre que dans la mesure où l'on n'est pas dupe de soi, de ses prétextes, de ses instincts, de son naturel. On n'est libre que par la critique et l'énergie, c'est-à-dire par le détachement et le gouvernement de son moi ; ce qui suppose plusieurs sphères concentriques dans le moi, la plus centrale étant supérieure au moi, étant l'essence la plus pure, la forme super-individuelle de notre être, notre forme future sans doute, notre type divin <sup>423</sup>. »

Or, pour que l'effort de « détachement » conduisît à une méthode efficace et positive de « gouvernement », il faudrait qu'il impliquât l'approfondissement véritable et non l'anéantissement de la réalité intérieure. Mais c'est ici que l'expérience métaphysique d'Amiel, sans doute sous l'influence de l'orientalisme schopenhauerien <sup>424</sup>, a trahi son aspiration. Cette durée, que Spinoza

---

té d'action parce que mes actions elles-mêmes m'échappent... Probablement que ma force mentale, s'employant à se posséder elle-même sous forme de conscience, laisse aller tout ce qui peuple d'ordinaire l'entendement, comme le glacier rejette tous les cailloux et blocs tombés dans ses crevasses afin de rester cristal pur... Tout cela est très bien, mais fort dangereux. » (B., III, 244-245.) C'est un « danger » analogue qui se trouve analysé, mais pour être surmonté, dans *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, les soleils 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 ces 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'infirmités, je les brisai. » (XV, 2<sup>e</sup> édit., 1876, p. 272.)

<sup>423</sup> 5 novembre 1879, B., III, 288.

<sup>424</sup> Cf. 14 octobre 1872 : « Ma conscience occidentale et pénétrée de moralisme chrétien a toujours persécuté mon quiétisme oriental et ma tendance bouddhique. Je n'ai pas osé m'approuver, je n'ai pas su m'amender. »

distingue si nettement du temps, « simple auxiliaire de l'imagination », et grâce à laquelle s'unissent l'une à l'autre, la vérité de la raison, la liberté de l'homme, l'éternité de l'esprit, Amiel la laisse échapper. Pas plus que Schopenhauer, il n'aperçoit de milieu entre la thèse et l'antithèse de la troisième antinomie. à la forme illusoire du temps s'oppose seulement, dans son immédiateté comme dans son irrationalité, l'intuition de l'intemporel : « Je suis ou plutôt ma sensibilité de conscience est concentrée sur cette ligne idéale, sorte de seuil invisible où l'on sent le passage impétueux du temps, qui bouillonne en débouchant dans l'océan immuable de l'éternité <sup>425</sup>. »

C'est pourquoi Amiel contredit si directement Spinoza au moment même où il lui emprunte son langage : « J'assiste à l'existence de l'esprit pur, je me vois *sub specie æternitatis*. L'esprit ne serait-il pas la capacité de dissoudre la réalité finie dans l'infini des possibles ? Autrement dit, l'esprit ne serait-il pas la virtualité universelle ? ou l'univers latent ? Son zéro serait le germe de l'infini, qui s'exprime en mathématiques par le double zéro soudé 00 <sup>426</sup>. » L'éternité à laquelle il aboutit est bien plutôt, pour reprendre les expressions de M. Bergson, une « *éternité de mort* » qu'une *éternité de vie* <sup>427</sup> : « La catégorie du temps n'existe pas pour ma conscience, et par conséquent toutes les cloisons, qui tendent à faire d'une vie un palais aux mille chambres, tombent pour moi et je ne sors pas de l'état unicellulaire primitif... Cette *réimplication* psychologique est une anticipation de la mort <sup>428</sup>. »

---

(B., II, 268.) Il est remarquable que la distribution des valeurs *Orient-Occident* s'opérait tout autrement dans un fragment du 7 janvier 1866 : « Le christianisme, cet élément oriental de notre culture... fait contre-poids à nos tendances vers le fini, vers le passager, vers le changeant... Je crois donc que les adversaires de la religion en elle-même se trompent sur les besoins de l'homme occidental et que le monde moderne perdrait son équilibre dès qu'il appartiendrait purement à la doctrine mal mûrie du progrès. »(B., II, 3-4.)

<sup>425</sup> Décembre 1866, S., I, 246.

<sup>426</sup> 13 janvier 1879, B., III, 246. Cf. 16 novembre 1864, B., I, 316. « Échapper par l'extase intérieure au tourbillon du temps, s'apercevoir *sub specie æterni*, c'est le mot d'ordre de toutes les grandes religions des races supérieures, et cette possibilité psychologique est le fondement de toutes les grandes espérances. »

<sup>427</sup> Introduction à la métaphysique, *Revue de métaphysique*, 1903, p. 25.

<sup>428</sup> Après le 9 septembre 1880, S., II, 301.

Le problème d'Amiel tel qu'il se l'est posé si souvent à lui-même, le problème de « *l'achronie intérieure* », il l'a laissé en suspens sans parvenir à se satisfaire. Et, à notre avis du moins, il convient de n'en accuser que partiellement la personnalité de l'auteur du *Journal intime* ; la cause en serait aussi, en serait surtout, dans la limitation technique qui était imposée à sa méditation par la théorie du temps chez Kant et chez Schopenhauer. Rien ne l'atteste mieux que cette liaison d'idées, devenue pour nous étonnante, dans un fragment de décembre 1866 : « Pour avoir le portrait juste, il faut convertir la succession en simultanéité, quitter la pluralité pour l'unité, remonter des phénomènes changeants à l'essence. Or, il y a dix hommes en moi, suivant les temps, les lieux, l'entourage et l'occasion ; je m'échappe dans ma diversité mobile. Aussi, montrer quoi que ce soit de mon passé, de mon journal ou de moi-même, ne sert de rien à qui n'a pas l'intuition poétique et ne me recompose pas dans ma totalité, avec et malgré les éléments que je lui confie. Je me sens caméléon, kaléidoscope, protéé, muable et polarisable de toutes les façons, fluide, virtuel, par conséquent latent, même dans mes manifestations, absent même dans ma représentation. J'assiste, pour ainsi dire, au tourbillon moléculaire qu'on appelle la vie individuelle ; j'ai perception et conscience de cette métamorphose constante, de cette mue irrésistible de l'existence qui se fait en moi ; je sens fuir, se renouveler, se modifier toutes les parcelles de mon être, toutes les gouttes de mon fleuve, tous les rayonnements de ma force unique. » (S., I, 245.)

Il est clair que le remède serait pire que le mal, s'il devait consister, selon les termes employés dans le début de ce fragment, à convertir la succession en simultanéité, pour rejoindre l'abstraction de *l'unité*, l'entité de *l'essence*. Tant qu'elle demeure obsédée par les normes d'une ontologie surannée, il est vrai que « l'analyse tue la spontanéité »<sup>429</sup>. Mais l'analyse, telle que la pratique M. Bergson, *analyse contre l'analyse* suivant l'expression de Delbos<sup>430</sup>, libère la spontanéité, parce qu'elle dissipe « les illusions fondamentales de la conscience réfléchie », parce qu'elle rompt l'enchantement des antinomies factices : « Entre l'existence physique, qui est éparpillée dans l'espace, et une existence intemporelle, qui ne pourrait être qu'une existence conceptuelle et logique comme celle dont parlait le dogmatisme

<sup>429</sup> Après le 5 novembre 1879, S., I, 255.

<sup>430</sup> *Revue de métaphysique*, 1897, p. 373.

métaphysique, n’y a-t-il pas place pour la conscience et pour la vie ? Oui, incontestablement. On s’en aperçoit dès qu’on se place dans la durée pour aller de là aux moments, au lieu de partir des moments pour les relier en durée <sup>431</sup>. »

**308.** Grâce à l’expérience de la durée, sous l’aspect absolument concret, indéfinissable pour l’entendement, où M. Bergson la présente, nous ressaisissons « l’intuition simple du moi par le moi » <sup>432</sup>. L’intuition de la durée demeure le prototype de toute intuition <sup>433</sup>. Le bergsonisme est avant tout la philosophie de la durée, ce qui ne signifie nullement qu’il trouve dans l’appel à la durée (comme écrivait Taine à de Tarde, pour lui faire un compliment) une « clé qui ouvre presque toutes les serrures » <sup>434</sup>. Selon M. Bergson, « un empirisme digne de ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé, pour chaque nouvel objet qu’il étudie, de fournir un effort absolument nouveau. Il taille pour l’objet un concept approprié à l’objet seul, concept dont on peut à peine dire que c’est encore un concept, puisqu’il ne s’applique qu’à cette seule chose » <sup>435</sup>.

Assurément, l’application aux problèmes divers laisse apparaître une communauté d’inspiration, qui se traduit dans le langage par l’idée générale de durée. Mais pour comprendre cette inspiration autrement que de loin et en gros, il n’en est que plus nécessaire de se refuser à l’une des vues partielles que pourrait suggérer tel ou tel détail de l’œuvre, d’en suivre le mouvement comme on ferait d’une réalité vivante.

La première impression que donne, dans *l’Essai*, la durée bergsonienne, c’est, assurément, d’être une « durée fuyante ».

---

<sup>431</sup> *Évolution créatrice* (que nous désignerons par *E. C.*), 1907, p. 391.

<sup>432</sup> *Revue de métaphysique*, 1903, p. 15.

<sup>433</sup> Cf. Lettre de Monsieur Bergson à Monsieur Höffding, *apud La philosophie de Bergson, exposé et critique*, trad. Jacques DE COUSSANGE, 1906, p. 161 : « La théorie de l’intuition, sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée, ne s’est dégagée à mes yeux qu’assez longtemps après celle-ci : elle en dérive, et ne peut se comprendre que par elle... Elle admet sans doute une série de plans successifs ; mais sur le dernier plan, qui est le principal, elle est intuition de la durée. »

<sup>434</sup> *Les lois de l’imitation*, 2<sup>e</sup> édit., 1895, p. XXI.

<sup>435</sup> *Revue de métaphysique*, 1903, p. 15.

(P. 98.) Elle déçoit l'entendement, qui voudrait obtenir du temps qu'il consentît à « suspendre son vol », pour lui permettre de fixer l'être du moi, de le caractériser dans son unité avec lui-même, dans son individualité constante, pour lui attribuer aussi, avec la dignité de la causalité morale, le fardeau de la responsabilité. Or, il est inévitable que l'effort du *moi* pour dépasser le moment où il se saisit comme tel, se trouve contrarié, vaincu, par le cours de la durée qui déplace l'être, qui condamne la personne à une volubilité perpétuelle : « Ce cœur donc, qui avait palpité si rudement dans le mal, ce cœur humain contradictoire et changeant, dont il faut dire, comme le poète a dit de la poitrine du Centaure, *que les deux natures y sont conjointes*, ce déplorable cœur secouait la honte en un instant ; il retournait son rôle et alternait tout d'un coup de la convulsion grossière à l'aspiration platonique. Je tuais, comme à volonté, mon remords, et voilà que j'étais dans l'amour subtil. Facilité abusive ! versatilité mortelle à toute foi en nous et au véritable Amour ! L'âme humaine, sujette à cette fatale habitude, au lieu d'être un foyer persistant et vivant, devient bientôt comme une machine ingénieuse qui s'électrise contrairement en un rien de temps et au gré des circonstances diverses. Le centre, à force de voyager d'un pôle à l'autre, n'existe plus nulle part ; la volonté n'a plus d'appui. Notre personne morale se réduit à n'être qu'un composé délié de courants et de fluides, un amas mobile et tournoyant, une scène commode à mille jeux ; espèce de nature, je ne dis pas hypocrite, mais toujours à demi-sincère et toujours vaine <sup>436</sup>. »

Rien ne serait pourtant plus inexact, si l'on s'y arrêtaient, que ce premier aspect du *moi* : l'« esprit instantané », qui manque de mémoire, c'est pour M. Bergson comme c'était pour Leibniz <sup>437</sup>, ce qui est à peine esprit, ce qui serait plutôt matière. Le présent, réduit en quelque sorte à sa seule présence, point insaisissable où ce qui n'est pas encore se change en ce qui n'est plus, c'est proprement le néant de durée et par là même le néant de réalité. Et la thèse qui fait l'originalité de *l'Essai*, consiste, en face de la menace perpétuelle de dissolution que suscite la fuite perpétuelle du temps, à chercher un appui dans le cours même du temps, dans le flux de durée, à tirer de son tissu souple et mouvant la force de cohésion et de résistance que l'on eût attendue

<sup>436</sup> SAINTE-BEUVE, *Volupté*, 1834, chap. X.

<sup>437</sup> Cf. *Énergie spirituelle* (que nous désignerons par *E. S.*), 1919, p. 5.



vainement d'une étoffe rigide et cassante. A la succession des états de conscience, interprétée au sens purement formel où succession serait symétrique de simultanéité, s'oppose une « organisation », mais qui s'accomplit spontanément, sans intervention de la réflexion ou de la volonté, simplement parce que réflexion et volonté ont la sagesse de ne pas intervenir, « quand notre *moi* se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou dans l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie ». (*Essai*, p. 76.)

**309.** L'expérience esthétique, à laquelle il est fait appel pour éclairer l'intuition de la durée, est uniquement encore, au stade où nous sommes ici, l'expérience de l'auditeur. Il s'agit, non d'inventer et de créer, mais de vibrer à l'unisson du rythme qui est immanent à la durée, considérée elle-même comme une réalité indépendante et sur laquelle nous aurions en quelque sorte à nous accorder. C'est ce thème qui est dans *Le rire* l'objet d'admirables développements : « L'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité » (p. 161), réalité interne aussi bien qu'externe : « Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience..., je crois bien que l'art serait inutile au plûtôt que nous serions tous artistes... Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique. Nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure. » (*Ibid.*, pp. 153-154,) Mais en fait il est vrai que « jusque dans notre propre individu l'individualité nous échappe. (P. 157.) Ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille réso-

nances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens ». (*Ibid.*, p. 157.), Or, « entre la nature et nous, que dis-je ? entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. Quelle fée a tissé ce voile ? Fut-ce par malice ou par amitié ? Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins ». (*Ibid.*, p. 154.) Tandis que le commun des hommes subit la pression des nécessités vitales et s'abandonne au déterminisme de l'action, « par inertie ou mollesse » (*Essai*, p. 129), il arrive que « de loin en loin, par distraction, la nature suscite des âmes plus détachées de la vie. Je ne parle pas de ce détachement voulu, raisonné, systématique, qui est œuvre de réflexion et de philosophie. Je parle d'un détachement naturel, inné à la structure du sens ou de la conscience, et qui se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser. Si ce détachement était complet, si l'âme n'adhérait plus à l'action par aucune de ses perceptions, elle serait l'âme d'un artiste comme le monde n'en a point vu encore. Elle excellerait dans tous les arts à la fois, ou plutôt elle les fondrait tous en un seul. Elle apercevrait toutes choses dans leur pureté originelle, aussi bien les formes, les couleurs et les sons du monde matériel que les plus subtils mouvements de la vie intérieure. Mais c'est trop demander à la nature ». (*Le rire*, p. 158.) Du moins permet-elle qu'il y ait des peintres, des sculpteurs, des poètes, enfin des musiciens. Ceux-là creuseront le plus profondément : « Sous ces joies et ces tristesses qui peuvent à la rigueur se traduire en paroles, ils saisiront quelque chose qui n'a plus rien de commun avec la parole, certains rythmes de vie et de respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs, étant la loi vivante, variable avec chaque personne, de sa dépression et de son exaltation, de ses regrets et de ses espérances. En dégageant, en accentuant cette musique, ils l'imposeront à notre attention, ils feront que nous nous y insérerons involontairement nous-mêmes, comme les passants qui entrent dans une danse. Et par là ils nous amèneront à ébranler aussi, tout au fond de nous, quelque chose qui attendait le moment de vibrer. Ainsi (conclut M. Bergson), qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin

tout ce qui nous masque la réalité pour nous mettre face à face avec la réalité même. » (*Ibid.*, p. 160.)

**310.** Le privilège de l'expérience esthétique serait donc de nous rendre plus proche et plus nôtre, comme immédiate, notre intuition de la durée. Mais en même temps aussi par la précision qu'elle lui apporte, il semble qu'elle nous fasse apercevoir sous un jour nouveau, inattendu et même paradoxal, l'assurance de liberté qui se liait à cette intuition : « Le *moi*, infaillible dans ses constatations, immédiates, se sent libre et le déclare. » (*Essai*, p. 139.) S'agira-t-il encore du *moi* qui se fond dans le rythme de la mélodie intérieure et qui, lui, abdique son pouvoir d'auto-détermination, tout autant que le *moi* qui se laisse charmer par la suggestion d'un spectacle extérieur ? L'organisation spontanée des états de conscience n'évoque-t-elle pas, bien plutôt que la liberté, « cette préformation des mouvements qui suivent dans les mouvements qui précèdent, préformation qui fait que la partie contient virtuellement le tout, comme il arrive lorsque chaque note d'une mélodie apprise, par exemple, reste penchée sur la suivante pour en surveiller l'exécution » <sup>438</sup> ?

L'idée de cette préformation conduit à faire du *caractère* « la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales. Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée, et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation ». (*E. C.*, p. 5.) Sans doute, « de cette survivance du passé » (*Ibid.*, p. 6), il résulte que chacun de nos états est nouveau, qu'il est même *imprévisible* : « C'est un moment original d'une non moins originale histoire. » (*Ibid.*, p. 7.) Seulement le concours unique de circonstances, dont procède chaque phénomène particulier, n'implique nullement la rupture avec le déterminisme de la nature. Sur quelque plan de la réalité qu'il se présente, tout synchronisme a pour conséquence la création d'un □παξ. Nous ne saurions donc nous rendre témoignage à nous-

<sup>438</sup> *Matière et mémoire* (que nous désignerons par *M. M.*), 1896, p. 95.

mêmes que nous atteignons effectivement la liberté en laissant la causalité se détacher de ce qui serait proprement le *moi*, c'est-à-dire d'une activité qui, en face de son passé, se reprend et se réforme afin d'orienter dans un autre sens son avenir et sa destinée : si la causalité se reporte sur la durée, qui « dans le domaine de la vie... semble bien agir à la manière d'une cause (*Essai*, p. 117), si « elle consiste en un progrès dynamique où le *moi* et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir comme de véritables êtres vivants » (*Essai*, p. 139.), il semble plutôt que la signification originelle du progrès, impliquant pour l'homme, et comme une condition de sa liberté, la discrimination réfléchie des valeurs, s'efface au profit d'une « évolution naturelle ». (*Essai*, p. 131.)

L'évolution de l'action est, il est vrai, « une évolution *sui generis*, de telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur ». (*M.M.*, p. 205.) Mais, s'il y a certes dans la maturation du fruit plus que les yeux n'apercevaient dans l'épanouissement de la fleur, on doit convenir aussi, que, pour l'esprit, rien ne saurait être moins *imprévisible* que l'apparition de la pomme après la fleur du pommier ; rien ne suggère davantage le contraire de ce que nous serions tentés d'appeler création et liberté. L'imagination des poètes peut demander aux fruits de passer « la promesse des fleurs » ; la réalité ne laisse place à des surprises véritables que dans le sens de la déception. Et n'est-il pas d'ailleurs inévitable que, si le progrès doit se concevoir selon le dynamisme de la durée vivante, il se traduise par la monotonie du cycle, qui après la maturité, amène la vieillesse et la décrépitude ? L'individualité sans doute se manifeste et s'accroît dans le domaine proprement humain, où la durée apparaît comme une « loi vivante, variable avec chaque personne »<sup>439</sup>, mais ce n'en sera pas moins une loi dont force est d'accepter, de respecter, la nature nécessaire : « 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 retranche-

---

<sup>439</sup> *Le rire* (passage cité), p. 160. Cf. la remarque de LEIBNIZ: « Lorsqu'on dit que chaque monade ou Esprit a reçu une loi particulière, il faut ajouter qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui règle l'univers. » (*Œuvres philosophiques*, édit. GERHARDT, IV, 553.)

rait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. » (*Essai*, p. 127.)

[\*Table des matières\*](#)

### **B) Matière et mémoire**

**311.** A souligner les points où la liberté bergsonienne semblait se rapprocher de la « spontanéité sensible », nous gagnons peut-être de mieux saisir la portée du mouvement par lequel la doctrine tend à dépasser ce qui a pu en paraître le point de départ. Dans *l'Essai* même, l'acte libre n'est pas seulement celui qui se détache du *moi*, « à la manière d'un fruit trop mûr » (p. 134) ; il est aussi celui qui, avec notre personnalité entière, a « cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste ». (P. 131.) Nous sommes alors, semble-t-il, transportés dans un nouveau plan d'expérience esthétique, où la production ne se confond plus avec la reproduction, où l'artiste, non content de s'assimiler au spectateur de la nature, à l'auditeur de soi-même, prend conscience qu'il ajoute à la nature quelque chose de son génie et de son humanité. Or, à ce nouveau plan d'expérience correspond un nouveau plan de durée. Pour l'amateur qui se rappelle une mélodie, pour le chanteur qui l'exécute, il existe préalablement un rythme donné en soi, sans lequel la mélodie, en tant que telle, disparaît. Ce rythme a sa qualité propre, il ne saurait être ni accéléré ni retardé ; il offre, *sans métaphore*, l'harmonie du processus biologique par rapport auquel le double spectacle, de l'enfant trop vite grandi, du barbon demeuré nain, apparaît comme une difformité ridicule : « Pour moi rien n'est ou prématuré ou tardif qui pour toi est opportun. Tout est fruit, pour moi, de ce qu'apportent tes saisons, ô Nature <sup>440</sup>. »

Mais en est-il de même pour le *temps d'invention* dont M. Bergson dit qu'« il ne fait qu'un... avec l'invention même ? » ajoutant : « C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin, c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée. » (*E. C.*, p. 368.) Et ne sera-ce pas ici le cas de répéter, avec Alceste, que le temps ne fait rien à l'affaire ? C'est une fois l'idée mûrie, l'invention

<sup>440</sup> MARC-AURÈLE, IV, 23.

achevée, dans le trajet qui « va de l'*abstrait au concret, du schéma à l'image* » (*E. S.*, p. 188), qu'il suffira d'avoir du temps à sa disposition, et de le laisser agir à la manière d'une force de la nature. Mais l'invention dont le schéma dynamique est lui-même un produit, a éclaté dans une crise ou dans une série de crises, où manquent précisément les traits caractéristiques du processus normal et fatal de la vie, c'est-à-dire la continuité d'un ordre régulier, la certitude d'un heureux dénouement. Molière a raison quand il se moque d'Oronte, à qui certes la « longue patience » a fait défaut ; on ne saurait en conclure qu'elle eût suffi pour lui procurer du génie. Et c'est pourquoi Boileau, de son côté, raille Chapelain, qui s'est consumé dans la lente mais intense élaboration d'un avortement piteux.

Ainsi, tant que l'intuition se borne, dans la sphère de l'expérience purement intérieure, à éliminer les bruits parasites pour demeurer fidèle au rythme congénital du moi, elle est, par définition, inséparable d'une durée retrouvée ; mais « l'intuition, inventive et ascendante, pour qui l'immédiation est à conquérir, connaît ce qui a causé l'éternel désespoir des mystiques, la *rareté d'expérimentation, le refus de durer*<sup>441</sup>. De là le double effort de la philosophie pour s'appuyer à l'intuition, et en même temps pour l'appuyer : l'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système ce qui vaut mieux que le système et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait atteint si cette philosophie pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout

---

<sup>441</sup> Dulce commercium : sed breve momentum et experimentum rarum, texte des Sermons sur le cantique des cantiques (LXXV, 13), cité et commenté par M. l'Abbé VACANDARD, dans la Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux, t. I, 2<sup>e</sup> édit., 1897, p. 490 : L'âme... est ravie à elle-même, c'est l'extase. Dans un éclair rapide, elle aperçoit la Divinité ; mais c'est à peine si elle a pu saisir l'objet immatériel qui lui est apparu : elle retombe aussitôt dans les images qui lui dérobent l'essence même de la beauté éternelle. Bernard a connu par expérience ces douceurs du mystique amour... Ce sont du reste des moments bien rares dans sa vie, bien rares et bien courts, rara hora et parva mora : « Que ne dureraient-ils plus longtemps ! » O si durasset ! (Serm., XXIII, 15 ; cf, XXXII, 2). » — Cf. AMIEL, 12 septembre 1870, B., III, 124, « Même quand l'intuition a traversé et illuminé l'abîme de son large éclair, la vision s'oublie et se mêle ensuite et l'effort est à recommencer. L'esprit individuel ne réussit pas à se saisir dans son essence peut-être parce que son essence est de n'être pas individuel. »

s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela, un va-et-vient continu est nécessaire entre la nature et l'esprit ». (*E. C.*, pp. 259-260.)

**312.** Le tournant de la doctrine se dessine. Il avait pu sembler, à certains endroits de *l'Essai*, que l'esprit se contentât de libérer la spontanéité vivante du *moi*, et qu'il abandonnât volontiers la nature au mécanisme de la science positive. Voici maintenant que la conscience franchit le domaine du *moi* pour rendre à la science son élasticité perdue : « Science et conscience sont, au fond d'accord, pourvu qu'on envisage la conscience dans ses données les plus immédiates et la science dans ses aspirations les plus lointaines. » (*M. M.*, p. 219.) Mais l'entreprise d'un semblable accord ne peut réussir, elle ne peut même être tentée, que si la conscience est bien autre chose que le sentiment du *moi*. C'est pourquoi M. Bergson, en répondant à une critique de Fouillée, proteste contre le postulat qu'elle impliquait, à savoir « que la conscience n'atteint que le subjectif, et que l'immédiatement donné est nécessairement de l'individuel. Mais un des principaux objets de *Matière et mémoire* et de *l'Évolution créatrice* est précisément d'établir le contraire. Dans le premier de ces deux livres, on montre que l'objectivité de la chose matérielle est immanente à la perception que nous en avons pourvu qu'on prenne cette perception à l'état brut et sous sa forme immédiate. Dans le second on établit que l'intuition immédiate saisit l'essence de la vie aussi bien que celle de la matière. Dire que la connaissance vient du sujet et qu'elle empêche la donnée immédiate d'être objective, c'est nier *a priori* la possibilité de deux espèces très différentes de connaissances, l'une, statique par concepts, où il y a en effet séparation entre ce qui connaît et ce qui est connu, l'autre dynamique, par intuition immédiate, où l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité » <sup>442</sup>.

Il s'agira donc de constituer une cosmologie et même une cosmogonie sans rompre avec la conscience le contact que l'idéalisme jusque-là s'était attribué le privilège de maintenir. Que l'on accepte, en effet, le langage idéaliste selon lequel il n'y a que des images, du moins sera-t-il vrai qu'« en posant mon

---

<sup>442</sup> Vocabulaire de M. LALANDE au mot Immédiat.

corps, j'ai posé une certaine image, mais, par là aussi, la totalité des autres images, puisqu'il n'y a pas d'objet matériel qui ne doive ses qualités, ses déterminations, son existence enfin à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ». (*M.M.*, p. 255.) Or, pour M. Bergson, il n'y a point là deux positions successives, exprimant le passage du plan de la perception individuelle au plan rationnel, et par suite objectif, de l'expérience scientifique. Ce que j'avais d'abord posé là, ce que j'arrive ensuite à poser ici, doivent être considérés comme étant également donnés, abstraction faite de ma propre individualité : « Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieurs. » (*M.M.*, 25.) Le monde des images, qui avait semblé participer à la subjectivité des états du *moi*, apparaîtra désormais comme impliquant dans son intérieur le système universel des rapports, tel que le labeur incessant des générations tend à nous le révéler ; il sera l'objet de ce que M. Bergson appelle « la perception *pure*, une perception qui existe en droit, plutôt qu'en fait, celle qu'aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée ». (*M.M.*, 21.) Telle qu'elle est pourtant, virtuelle et conditionnelle, la perception *pure* permet d'éviter « l'écueil de tout idéalisme ; le passage de l'ordre qui nous *apparaît* dans la perception à l'ordre qui nous *réussit* dans la science ». (*M.M.*, 253.) Les termes du problème se renversent. Au lieu d'avoir à chercher comment il peut se trouver *plus* au point d'arrivée qu'il n'y avait au point de départ, nous sommes en possession d'un principe qui contient déjà plus que le résultat dont nous avons à rendre compte, puisqu'il y entre, avec l'universalité du système scientifique, la réalité intérieure des qualités sensibles. La solution consistera donc à s'installer dans l'ensemble cosmique des objets-images : de là on voit agir, *mais d'une façon toute négative*, une loi de sélection vitale. Toutes les qualités qui ne lui ont pas été utiles pour réagir dans la direction où le poussent ses besoins, l'homme les a laissées échapper ; et même, afin de mieux assurer l'efficacité de son action, il a consenti à ce que le sentiment de la qualité concrète se dégradât en une « figuration symbolique » (*M.M.*, 207), en une représentation quantitative et quasi squelettique de l'univers.



**313.** La théorie de la perception a sa contre-partie exacte dans la théorie de la mémoire. Selon *l'Essai*, la réalité de la durée était liée à l'actualité de la conscience. Non que cette durée s'épuisât dans le moment présent : elle comprenait une certaine frange du passé immédiat qui adhérait encore au présent, et ce quelque chose de l'avenir immédiat sur quoi elle paraissait mordre. Mais dans cette épaisseur de durée, il semblait que dût se concentrer toute la vie, toute la réalité du *moi*. Si le passé y exerçait encore une influence, c'était à la condition de s'introduire et de se fondre dans la continuité indivise de l'être concret. Ce qui avait été contribuait à colorer ce qui est, mais en perdant irrévocablement l'originalité de sa couleur propre ; l'irréversibilité du flux temporel rend vaine toute tentative pour la reconstitution objective, pour la récupération rétrospective, de l'état qui a une fois échappé au sentiment direct de la conscience.

Dans *Matière et mémoire*, la théorie de la mémoire déborde le domaine de la conscience, comme la théorie de la perception, et pour des raisons analogues. Mais concevoir qu'il se passe pour le monde intérieur, pour le monde dans le temps, ce qui se produit pour le monde extérieur, pour le monde dans l'espace, c'est aller à l'encontre d'un préjugé profondément enraciné, se heurter à une « distinction radicale entre les deux séries temporelle et spatiale » (*M.M.*, 155), d'où résulte « qu'une *existence en dehors de la conscience* nous paraît claire quand il s'agit des objets, obscure quand nous parlons du sujet ». (*M.M.*, 154.) « Le même instinct en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment devant nous l'espace, fait que nous refermons derrière nous le temps à mesure qu'il s'écoule. Et tandis que la réalité, en tant qu'étendue, nous paraît déborder à l'infini notre perception, au contraire, dans notre vie intérieure, cela seul nous semble *réel* qui commence avec le moment présent ; le reste est pratiquement aboli. Alors, quand un souvenir reparaît à la conscience, il nous fait l'effet d'un revenant dont il faudrait expliquer par des causes spéciales l'apparition mystérieuse. En réalité, l'adhérence de ce souvenir à notre état présent est tout à fait comparable à celle des objets inaperçus aux objets que nous percevons, et *l'inconscient* joue dans les deux cas un rôle du même genre. » (*M.M.*, 157.)

Autrement dit, comme il y a un monde des *images-objets*, donné en soi avec tous les rapports qu'il implique, il y a un mon-

de des *images-souvenirs* ; et il ne se caractérisera pas seulement par le sentiment *sui generis* qui appartiendrait au passé en général. En lui est donnée une relation entre ces souvenirs, qui fait que chacun d'eux apporte avec soi la connaissance de son passé propre, de son *indice temporel*, immédiatement et indissolublement lié au moment unique où s'est produit l'événement et où a surgi l'état de conscience, désormais versé dans la mémoire.

« Le souvenir pur, indépendant sans doute en droit » (*M.M.*, 143) demeure, tant qu'il est réduit à lui-même, « inefficace, impuissant ». (*M.M.*, 136.) Néanmoins, le souvenir pur, symétrique de la perception pure, écarte, lui aussi, les difficultés qui avaient, selon M. Bergson, arrêté l'idéalisme rationnel. Ici encore il faut commencer par renverser les termes du problème : « La vérité est que la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent. C'est dans le passé que nous nous plaçons d'emblée. Nous partons d'un « état virtuel » que nous conduisons peu à peu, à travers une série de *plans de conscience* différents, jusqu'au terme où il se matérialise dans une perception actuelle, c'est-à-dire jusqu'au point où il devient un état présent et agissant, c'est-à-dire jusqu'à ce plan extrême de notre conscience où se dessine notre corps. Dans cet état virtuel consiste le souvenir pur. » (*M.M.*, 268.) Il convient donc de supposer que les souvenirs, chassés de la conscience par le cours ininterrompu de la durée, subsistent pourtant dans une durée dépourvue d'actualité. Comme les ombres homériques au pays des Cimmériens, ils errent en quête de l'occasion qui leur rendra la chaleur et la vie. Et chaque perception qui apparaît dans le champ de conscience, qui sollicite de l'être vivant une réaction motrice, peut devenir cette occasion. Chacun des souvenirs accordé à cette perception s'élance à sa rencontre pour lui fournir ce qui lui manque, pour en accroître l'intensité, pour lui donner, par des racines plus profondes et plus amples dans le passé, des vues plus lointaines, une prise plus efficace, sur l'avenir. Et la même théorie qui explique le jeu des *images-souvenirs* dans la perception, rend compte du rêve où le passé n'a plus à lutter pour reconquérir l'influence qu'il a perdue en s'actualisant, où, tout « effort de concentration » étant suspendu, la vie souterraine des souvenirs virtuels devient « la vie mentale tout entière ». (*E. S.*, p. 111.)

Ces théories ne sont pas seulement reliées à des analyses psychologiques, qui sont souverainement fines et lumineuses, à une réfutation prophétique de la théorie des localisations cérébrales. L'avènement d'une fonction indépendante de mémoire, attestée par la réalité virtuelle, si l'on peut dire, des *images-souvenirs*, prouve la vérité du spiritualisme ; et il conduit à « en faire, de toutes les doctrines, la plus empirique par sa méthode et la plus métaphysique par ses résultats » <sup>443</sup>.

A la conscience actuelle du présent, qui était l'objet principal de *l'Essai, Matière et mémoire* ajoute une possession du passé intégral, qui dévoile comme une dimension nouvelle de la durée : « Le monde où nos sens et notre conscience nous introduisent habituellement n'est plus que l'ombre de lui-même ; et il est froid comme la mort. Tout y est arrangé pour notre plus grande commodité, mais tout y est dans un présent qui semble recommencer sans cesse ; et nous-mêmes, artificiellement façonnés à l'image d'un univers non moins artificiel, nous nous apercevons dans l'instantané, nous parlons du passé comme de l'aboli, nous voyons dans le souvenir un fait étrange ou en tout cas étranger, un secours prêté à l'esprit par la matière. Ressaisissons-nous au contraire tels que nous sommes, dans un présent épais, et de plus, élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière en reculant de plus en plus loin l'écran qui nous masque à nous-mêmes ; ressaisissons le monde extérieur tel qu'il est, non seulement en surface, dans le moment actuel, mais en profondeur, avec le passé immédiat qui le presse et qui lui imprime son élan ; habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis* ; aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée <sup>444</sup>. »

[Table des matières](#)

### C) L'Évolution créatrice

**314.** L'œuvre de vivification, de revivification, se poursuit dans *l'Évolution créatrice*. Si le rôle du corps est « de choisir », à partir du souvenir pur comme à partir de la perception pure, M. Bergson fait observer que « cette seconde sélection est beau-

<sup>443</sup> Société de philosophie, séance du 2 mai 1901 ; *Bulletin cité*, p. 49.

<sup>444</sup> L'intuition philosophique, *Revue de métaphysique*, 1911, p. 826.

coup moins rigoureuse que la première, parce que notre expérience passée est une expérience individuelle et non plus commune » (*M. M.*, 197). La question se pose donc de savoir si et dans quelle mesure l'intuition sera capable de franchir les bornes de ce passé purement individuel, de s'égaliser pour ainsi dire à toute la durée de l'histoire cosmique. Déjà, comme en ce qui concernait la communication avec l'intimité de la nature extérieure, l'art nous apporte ici plus qu'un pressentiment. « Au sortir d'un beau drame, dit M. Bergson, il semble qu'un appel ait été lancé en nous à des souvenirs ataviques infiniment anciens, si profonds, si étrangers à notre vie actuelle, que cette vie nous apparaît pendant quelques instants comme quelque chose d'irréel ou de convenu, dont il va falloir faire un nouvel apprentissage. » (*Le rire*, p. 164.) Mais il reste à entreprendre systématiquement cette conquête d'un passé, qui n'est plus le passé de l'individu, ni même de l'humanité, à la pousser jusqu'à la possession du principe d'où dérivent la génération des êtres et la succession des espèces ; tel sera le but de l'*Évolution créatrice*.

La connexion avec la science positive, déjà si étroite dans la dernière partie de *Matière et mémoire*, s'y resserre encore par le rôle réservé au second principe de la thermodynamique. Sans doute, la loi de la dégradation est aux yeux de M. Bergson « la plus métaphysique des lois de la nature » ; elle « aurait pu, à la rigueur, être formulée en gros, lors même qu'on n'eût jamais songé à mesurer les différentes énergies du monde physique, lors même qu'on n'eût pas créé le concept d'énergie ». En fait, cependant, « l'idée première en naquit, dans la pensée de Carnot, de certaines considérations quantitatives sur le rendement des machines thermiques ». (*E. C.*, 264.) L'extension du principe à l'ensemble de la réalité physique est à la base de la distinction qui s'opère dans l'univers entre « deux mouvements opposés, l'un de *descente*, l'autre de *montée*. Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé... Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable » <sup>445</sup>.

---

<sup>445</sup> *E. C.*, 12, cf. 278 : « La vérité est que la vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot, et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente, c'est-à-dire, sans doute, dans tous les mondes suspendus à toutes les étoiles. »

La vie n'est donc pas seulement irréductible à la matière ; elle lui est contraire, et par la direction générale de son action et par la manière dont elle l'exerce : « La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute. Le sens de cette action n'est sans doute pas prédéterminé ; de là l'imprévisible variété des formes que la vie, en évoluant, sème sur son chemin. Mais cette action présente toujours, à un degré plus ou moins élevé, le caractère de la contingence ; elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles » (*E. C.*, 105) ; ce qui ne saurait impliquer pourtant la finalité au sens proprement humain : « L'application rigoureuse du principe de finalité, comme celle du principe de causalité mécanique, conduit à la conclusion que *tout est donné*. » (*E. C.*, 49.) Le mécanisme métaphysique ou théologique, à la façon de Leibniz, se trouve écarté, aussi bien que son antithèse, le manichéisme suggéré ou tout au moins réhabilité par Bayle. Malgré l'antagonisme du processus physique et du processus biologique, « nous ne contestons pas (écrit M. Bergson) l'identité fondamentale de la matière brute et de la matière organisée ». (*E. C.*, 33.) Et la genèse tout au moins idéale de la matière se conçoit, sans qu'il y ait en quelque sorte besoin d'explication, à partir d'un « principe qui n'a qu'à se détendre pour s'étendre, l'interruption de la cause équivalant ici à un renversement de l'effet. » (*E. C.*, p. 258.)

**315.** De ce point de vue, la doctrine de *l'Évolution créatrice* se rattache (*E. C.*, 229, n. 1) à la tradition que Ravaisson évoquait dans la conclusion du *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* : « Le vieil Héraclite, l'un de ceux qui, sous des formes physiques de langage, commencèrent la métaphysique, disait : *Le feu est la substance et la cause de tout ; ce qu'on appelle matière est le feu qui, de lui-même, s'est amoindri, éteint...* Selon les platoniciens des derniers temps, qui combinèrent avec les conceptions de la philosophie grecque celles de la théologie asiatique, le monde a pour origine un abaissement ou suivant un terme familier aussi à la dogmatique chrétienne, une condescendance de la Divinité. » (Édit. citée, p. 280.)

Seulement, ce qui est essentiel à la doctrine bergsonienne, c'est de maintenir cette inspiration au niveau proprement biologique, en résistant aux analogies trop humaines, comme celle

d'un feu *artiste*, d'un *Dieu architecte et législateur*, qui orientent l'esprit vers la thèse insoutenable d'un optimisme absolu : L'harmonie « est loin d'être aussi parfaite qu'on l'a dit. Elle admet bien des discordances, parce que chaque espèce, chaque individu même ne retient de l'impulsion globale qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela consiste l'*adaptation*. L'espèce et l'individu ne pensent ainsi qu'à eux, d'où un conflit possible avec les autres formes de la vie. L'harmonie n'existe donc pas en fait ; elle existe plutôt en droit ; je veux dire que l'élan originel est un élan commun, et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. Tel, le vent qui s'engouffre dans un carrefour se divise en courants d'air divergents, qui ne sont qu'un seul et même souffle. L'harmonie, ou plutôt la *complémentarité* ne se révèle qu'en gros, dans les tendances plutôt que dans les états. Surtout (et c'est le point sur lequel le finalisme s'est le plus gravement trompé) l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent » <sup>446</sup>.

Dès lors, sans qu'il y ait ni à dire pourquoi, ni même à rechercher comment, l'*élan vital*, « exigence de création... rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien », on doit reconnaître qu'« il ne peut créer absolument ». (*E. C.*, 273). « L'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié... <sup>447</sup>. De là les lignes divergentes d'évolution, au moins dans ce qu'elles ont d'essentiel. Mais il faut y tenir compte des régressions, des arrêts, des accidents de tout genre. Et il faut se rappeler, surtout, que chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle, au lieu de la tra-

<sup>446</sup> *E. C.*, 54, cf. p. 113 : « 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. »

<sup>447</sup> Cf. p. 154 : « Si la force immanente à la vie était une force illimitée, elle eût peut-être développé indéfiniment dans les mêmes organismes l'instinct et l'intelligence. Mais tout paraît indiquer que cette force est finie et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. »

verser. Elle ne pense qu'à elle, elle ne vit que pour elle. De là les luttes sans fin dont la nature est le théâtre. De là une désharmonie frappante ou choquante, mais dont nous ne devons pas rendre responsable le principe même de la vie. » (*E. C.*, 276.)

Laissant donc de côté la question de responsabilité qui rejetterait la pensée, en effet, dans les labyrinthes de la *Théodicée*, on comprend la mélancolie des thèmes suscités, à travers les siècles, depuis Homère et depuis Héraclite, par le sentiment de la conscience vitale : « Vivre, consiste à vieillir<sup>448</sup>. » Et pour l'individu qui, par son individualisme même, s'est séparé de son principe, le vieillissement aboutit à retourner, avec la perspective selon laquelle nous apercevons notre propre durée, le sens même de notre joie : « L'idée de l'avenir, grosse d'une infinité de possibles, est plus féconde que l'avenir lui-même, et c'est pourquoi l'on trouve plus de charme à l'espérance qu'à la possession, au rêve qu'à la réalité. » (*Essai*, p, 7.) Mais un jour arrive où nous nous posons une question inverse : « Qui sait même si nous ne devenons pas, à partir d'un certain âge, imperméables à la joie fraîche, et neuve, et si les plus douces satisfactions de l'homme mûr peuvent être autre chose que des sentiments d'enfance revivifiés, brise parfumée que nous envoie par bouffées de plus en plus rares un passé de plus en plus lointain ? » (*Le rire*, p. 69.)

Si l'on passe de la considération de l'individu à la considération de l'espèce, le problème de la vie ne présente pas un aspect moins dramatique. La manière dont le Sphex à ailes jaunes pique le grillon ou dont l'Ammophile hérissée paralyse la chenille, s'explique, non par une science susceptible d'être traduite « en termes d'intelligence » (*E. C.*, p. 188), mais « par une intuition (*vécue* plutôt que *représentée*) qui ressemble sans doute à ce qui s'appelle chez nous sympathie divinatrice ». (*E. C.*, p. 190.) Et cette sorte de sympathie ne sert qu'à consacrer l'union qui s'établit du dedans entre la victime et le bourreau, comme celle qui, chez les grands séducteurs, qu'ils soient du type Don Juan ou du type Bismarck, fait le secret de la force « impondérable » et de l'irrésistible succès.

---

<sup>448</sup> Revue de métaphysique, 1903, p. 5.

**316.** En conclusion donc, l'instinct a beau être en son fond intuition et sympathie ; tant qu'il demeure à son propre niveau, il apparaît, et la vie apparaît en lui, frappé d'une double incapacité, métaphysique et morale : « 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. » (*E. C.*, p. 191.) Or, une telle possibilité ne saurait se réaliser d'elle-même. Tandis que l'intelligence est « plutôt orientée vers la conscience », l'instinct l'est plutôt « vers l'inconscience » (*E. C.*, p. 157). Il lui faudrait subir une conversion véritable pour qu'il devînt « l'intuition, je veux dire (ajoute M. Bergson), l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment » (*E. C.*, p. 192), cette intuition à laquelle, en souvenir sans doute de Spinoza, *l'Introduction à la métaphysique* donne le nom de *sympathie intellectuelle*<sup>449</sup>.

L'opposition entre ces deux formes de sympathie : *sympathie instinctive*, *sympathie intellectuelle*, marque l'opposition entre ce qu'était la morale de la vie chez Nietzsche, et ce qu'elle promet d'être chez M. Bergson : « 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. » (*E. S.*, p. 26.) L'inspiration cartésienne de la générosité sera donc au faite de la doctrine. Elle s'était transmise, durant le XIX<sup>e</sup> siècle, à travers Michelet qui, en dépit de ses images romantiques, n'a jamais désavoué, bien au contraire, le rationalisme de la Révolution française. On la retrouve chez l'adversaire de l'éclectisme cousinien, chez Pierre Leroux, qui fait reposer sa foi dans le progrès de l'humanité, sur « Dieu en tant qu'il se communique à nous, c'est-à-dire en d'autres termes, une certaine intuition de l'essence même de la vie »<sup>450</sup>. Elle a été recueillie par Guyau : « Fouillée (écrit M. Bergson) eut dans Guyau un disciple génial. Moins célèbre que Nietzsche, Guyau avait soutenu, avant le philosophe allemand, en termes plus mesurés et sous une forme plus acceptable, que l'idéal moral doit

<sup>449</sup> *Revue de métaphysique*, 1903, p. 27.

<sup>450</sup> *De l'humanité*, t. I, 1840, p. XVII.



être cherché dans la plus haute expansion possible de la vie<sup>451</sup>. »

Seulement, cet idéal, il est illusoire d'imaginer que la vie y tende par la spontanéité de son développement. Au contraire, le propre de la vie, des nécessités qu'elle impose par la concurrence incessante entre les individus et entre les espèces, est de détourner l'attention sur les circonstances extérieures, d'absorber son effort dans le souci de l'intérêt présent, de troubler l'intimité de l'être avec lui-même, à plus forte raison avec son principe universel. La sympathie vraie ne saurait naître que de la connaissance vraie. Or, selon la formule de *Matière et mémoire*, quand « on prolonge le *mouvement vital*, on tourne le dos à la connaissance vraie ». (P. 221.) C'est donc à la condition de s'obliger à combattre contre soi-même, de réussir, un moment du moins, à vaincre la nature, que la conscience humaine pourra rejoindre « la conscience ou mieux la supra-conscience qui est à l'origine de la vie. (*E. C.*, p. 283.) Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de voir ne fût plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants. » (*E. C.*, p. 258.)

Et si la douleur de l'effort se redouble ainsi par le sentiment de sa précarité, c'est que, de soi, la condition humaine ne comporte pas la liaison de la conscience et de 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. » (*E. C.*, p. 289.)

**317.** A côté du problème du rapport entre l'intuition et l'instinct, posé par la métaphysique de la vie en général, et qui a été le principal champ de bataille des « pro-bergsoniens » et des « anti-bergsoniens », le problème proprement humain de la

---

<sup>451</sup> La philosophie française, *Revue de Paris*, 15 mai 1915, p. 249. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, Bergson et Guyau, *Revue philosophique*, mai-juin 1924, p. 407.

conscience est, chez M. Bergson, celui du rapport entre l'intuition et l'intelligence.

Il arrive à l'élan originel de s'interrompre, comme s'il se détournait de son action propre pour se laisser aller à la détente du rêve ; ainsi apparaît la matière. Il arrive au *moi* de s'abandonner à la double extériorité des perceptions et des souvenirs ; ainsi apparaît l'intelligence : « Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libre. Laissons-nous aller, au contraire ; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre *moi* s'éparpille ; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace. Elle le côtoie sans cesse, d'ailleurs, dans la sensation. » (*E. C.*, p. 219.) Le mouvement de descente aboutit au *monde intelligible* où « logique et géométrie s'engendrent réciproquement l'une l'autre... Les concepts sont, en effet, extérieurs les uns aux autres, ainsi que des objets dans l'espace ». (*E. C.*, p. 174.)

En ramenant à un système de relations entre quantités homogènes, c'est-à-dire aux propriétés de l'espace pur, les différents aspects sous lesquels nos sens nous livrent l'univers, la science positive achève donc l'œuvre de l'intelligence : « Car l'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même, et il n'y a d'entièrement adaptables aux cadres de l'intelligence que les faits qui se répètent. » (*E. C.*, p. 218.) On s'explique alors que « l'intelligence se sent surtout à son aise en présence de la matière inorganisée. De cette matière elle tire de mieux en mieux parti par des inventions mécaniques, et les inventions mécaniques lui deviennent d'autant plus faciles qu'elle pense la matière plus mécaniquement. Elle porte en elle, sous forme de logique naturelle, un géométrisme latent qui se dégage au fur et à mesure qu'elle pénètre davantage dans l'intimité de la matière inerte. Elle est accordée sur cette matière, et c'est pourquoi la physique et la métaphysique de la matière brute sont si près l'une de l'autre ». (*E. C.*, p. 213.)

Cet accord fondamental entre la matérialité et l'intellectualité fait le succès de l'homme parmi les espèces animales. *L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.* (E. C., p. 152.) : « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. » (*Ibid.*, p. 151.) Il est permis de dire que « chez l'animal l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine... En tirant sur sa chaîne, il ne réussit qu'à l'allonger. » Au contraire, et grâce sans doute à l'intelligence, « avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère ». (E. C., p. 286.)

Seulement « le succès exceptionnel », unique, auquel l'intelligence est parvenue en s'accordant à la matière inerte pour la dominer et la faire servir à ses fins, a eu pour effet de compromettre sa destinée spéculative. Une philosophie qui s'astreint à la norme de la science positive, sera condamnée au formalisme de Platon et de Kant : « *A priori*, elle acceptera une conception mécanistique de la nature entière, conception irréfléchie et même inconsciente, issue du besoin matériel. *A priori*, elle acceptera la doctrine de l'unité simple de la connaissance et de l'unité abstraite de la nature. » (E. C., p. 214.) Produit de la vie, comme l'instinct, mais produit indirect, l'intelligence se retournera contre la vie. Elle rompra la continuité indivisée de l'univers vivant, et même non vivant ; elle laissera échapper la mobilité du mouvement ; elle exclura tout changement véritable pour ne plus connaître qu'un monde où le moment présent se déduirait du moment passé par un simple calcul d'équivalence : « Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort. *L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.* » (E. C., p. 179.)

## SECTION III

## INSTINCT ET INTELLIGENCE

**318.** L'instinct et l'intelligence sont orientés en sens contraire. Mais à ces deux formes psychologiques et qui d'ailleurs chez l'animal comme chez l'homme ne vont pas sans comporter des « franges » d'interférence et de communication (*E. C.*, p. 147), il faut opposer également l'intuition qui les complète l'une et l'autre, l'une par l'autre. Ce qui la caractérise, en effet, c'est qu'elle apporte, et à l'intelligence ce que celle-ci « seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais », et à l'instinct, ce « que seul » il trouverait, « mais » qu'il ne « cherchera jamais » (*E. C.*, p. 164) ; car la tendance de l'instinct est d'aller vers l'inconscience jusqu'à ces « cas extrêmes » où l'on dirait que *la représentation est bouchée par l'action.* (*E. C.*, p. 156.)

Le problème cosmogonique et le problème psychologique sont appelés à se résoudre parallèlement ; car la considération de l'élan originel, qui éclaire et qui surmonte l'antithèse de la matière et de la vie, rend compte des lignes divergentes d'évolution selon lesquelles l'animal a été conduit à faire fond avant tout sur l'instinct, l'homme à utiliser principalement l'intelligence. Elle prépare, non certes le retour à l'unité primitive, mais le resserrement de l'union initiale : « Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. » (*E. C.*, p. 293.)

Puisque l'intuition bergsonienne est indivisiblement *supra-instinctive* et *supra-intellectuelle*, c'est dans une double voie de retour que devra s'engager *l'Évolution créatrice*, à partir de l'instinct et à partir de l'intelligence. On ne saurait prétendre que la première intéresse seulement l'animal : la nature sympathique de cet instinct, qui de lui-même est aveugle sur soi, ne se laisse

pénétrer qu'à la lumière de ce qui le dépasse. « Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines, et rendent sensibles à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans. » (*E. S.*, p. 26.) Et « si la philosophie ne peut être qu'un effort pour transcender la condition humaine »<sup>452</sup>, c'est sans doute dans le mystère des profondeurs, dans l'*infraconscience* de l'instinct, que se préparera l'éclosion du *surhomme* auquel l'*Évolution créatrice* fait allusion (p. 289), et dont il nous est seulement loisible de pressentir qu'il passera, comme le voulait Biran, par-dessus la zone trop claire de la réflexion sur le *moi*, qu'il sera capable d'atteindre cette « conscience plus vaste et plus haute » à laquelle la conscience humaine est « apparentée »<sup>453</sup>.

Mais ce qui nous intéresse avant tout ici, pour l'objet propre de notre étude, c'est le progrès qui s'accomplit de l'intelligence à l'intuition, et qui, par sa définition même, semble appelé à se produire dans l'intérieur de la conscience en tant que nous pouvons la saisir réellement et actuellement, c'est-à-dire en tant que conscience humaine. Sans doute ce progrès sera-t-il une conversion, mais qui paraît destinée à s'accomplir selon un tout autre rythme que la conversion de l'instinct. Le besoin d'agir, le refus de connaître, orientent l'instinct vers l'inconscience. Ce qui lui demeure essentiellement étranger, radicalement contraire, c'est le désintéressement spéculatif, faute de quoi la force de la sympathie ne pourra rien faire d'autre que briser l'unité de l'élan

<sup>452</sup> *Revue de métaphysique*, 1903, p. 30.

<sup>453</sup> *Revue de métaphysique*, 1911, p. 823. Cf. *Revue de Paris*, 25 mai 1915, p. 247 : « Peu remarquée au moment où elle parut, la doctrine de Maine de Biran a exercé une influence croissante : on peut se demander si la voie que ce philosophe a ouverte n'est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement... Il a conçu l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure. Vue géniale, dont il a tiré les conséquences, sans s'amuser à des jeux dialectiques, sans bâtir un système. »

originel, détruire « la chaîne des vivants », accentuer les dés-harmonies et les conflits du monde organisé.

Si la conversion de l'instinct se produit, ce sera par un de ces brusques *renversements du pour au contre*, où Pascal et Biran s'accordent pour voir l'action mystique de la grâce. En revanche, « un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même ». M. Bergson ajoute, il est vrai : « Il se dépassera cependant moins qu'il ne le voudrait, moins aussi qu'il ne s' imagine le faire. » (*E. C.*, p. 164.) En effet (remarque-t-il ailleurs) « notre raison, incurablement présomptueuse, s' imagine posséder par droit de naissance ou par droit de conquête, innés ou appris, tous les éléments essentiels de la connaissance de la vérité. Là même où elle avoue ne pas connaître l'objet qu'on lui présente, elle croit que son ignorance porte seulement sur la question de savoir quelle est celle de ses catégories anciennes qui convient à l'objet nouveau. Dans quel tiroir prêt à s'ouvrir le ferons-nous entrer ? De quel vêtement déjà coupé allons-nous l'habiller ? Est-il ceci ou cela, ou autre chose ? et *ceci* et *cela* et *autre chose* sont toujours pour nous du déjà conçu, du déjà connu. L'idée que nous pourrions avoir à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, peut-être une nouvelle méthode, nous répugne profondément. » (*E. C.*, p. 52.)

**319.** En témoignage de cette *présomption incurable*, M. Bergson invoque l'histoire de la philosophie telle qu'elle se déroule de l'idéalisme platonicien à l'idéalisme kantien : *Toute la Critique de la raison pure repose aussi sur ce postulat que notre intelligence est incapable d'autre chose que de platoniser*, c'est-à-dire de couler toute expérience possible dans des moules préexistants<sup>454</sup>. Mais, pour notre part, nous n'oserions pas dire que l'intellectualisme, même chez Kant, même chez Platon, se laisse simplifier et « raidir » à ce point. Si nous considérons la *Critique de la raison pure* elle-même, dans les *antinomies de la cosmologie rationnelle*, comme le platonisme dans le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, il paraît malaisé de contester que l'histoire de la philosophie se prête à une interprétation bien différente de celle que lui a donnée M. Bergson. Il est effectivement advenu à l'intelligence platonicienne de s'interroger, non pas seulement

---

<sup>454</sup> Revue de métaphysique, 1903, p. 33.

sur l'application des *moules préexistants* à tel ordre déterminé d'expérience, mais sur leur valeur objective, sur leur signification intrinsèque, sur leur coordination rationnelle. La différence du *ceci* et du *cela*, le rapport du *même* à *autre chose*, nous ne dirons pas que ce sont des difficultés qu'elle a négligées présomptueusement ; il convient beaucoup plutôt d'y voir l'objet même de ces *Dialogues*, où l'analyse naissante ne cesse de se mesurer avec les *obstacles* qu'elle se suscite à elle-même et qui sont pour elle (selon la formule de Biran) *partie intégrante de la science*. D'autre part, si rétrospectif qu'il soit à la date où il s'est produit, le spectacle est analogue dans cette *Dialectique de la cosmologie rationnelle*, où le réalisme de l'imagination atomistique et de la causalité transcendante se heurte à la pure immanence et à la pure intelligibilité du continu ou de l'infini.

« Tant que le sentiment éprouve une réplique, disait Biran, commentant Condillac, c'est toujours le même *moi* qui se retrouve et se répond à lui-même<sup>455</sup>. » Semblablement, à travers l'histoire dans le jeu de répliques qui s'échange de système à système, ou plus exactement encore de méthode à méthode, c'est, suivant nous du moins, le même esprit, c'est l'esprit humain, qui se retrouve et qui se répond à lui-même dans l'alternative de la thèse et de l'antithèse : *judicat affirmando vel negando*, selon la formule des *Regulæ* (XII, A. T., X, 420). On répliquera peut-être que le jugement dépasse les frontières de l'intelligence, définie *stricto sensu* ; et c'est ce que soutenait, d'ailleurs, Descartes quand il opposait à l'entendement, considéré comme faculté passive de représentation, l'activité du vouloir, qui seule engendre la décision du *oui* ou du *non*. Toujours est-il que le primat du jugement (accompagné du nominalisme radical qui rejette dédaigneusement dans un passé désormais aboli la hiérarchie des concepts et le tableau des catégories), était bien le fondement d'une *nouvelle méthode* : « Penser, pour l'esprit, c'est premièrement et avant tout *juger* : malgré l'apparence paradoxale d'une telle proposition, avec le jugement *commence*, et avec le jugement *finis* la véritable connaissance ; avec le jugement elle commence, car avant lui il n'y a pas de concepts, et on peut dire que les concepts en sont plutôt les suites qu'ils n'en sont les principes ; et avec le jugement elle finit, car l'opération de l'esprit qui pose une relation et qui, ne l'oublions point, pour Descartes est une déduction, *illatio pura unius ab altero*, est une

<sup>455</sup> Mémoire sur la décomposition de la pensée, édit. TISSERAND, t. IV, p. 6.

opération à deux termes ; elle n'est donc point un raisonnement qui en suppose trois, du moins au sens scolastique du mot ; et elle épuise momentanément tout le sens et toute la portée d'une déduction complète <sup>456</sup>. »

La méthode nouvelle de Descartes implique une nouvelle psychologie de l'esprit. Le monde intelligible, qui procédait du réalisme aristotélicien et que devait restaurer la réaction panlogiste de Leibniz, c'est un monde d'essences toutes positives, ne différenciant entre elles que par leur degré de perfection. Au contraire, dans une philosophie qui prend pour point d'appui, non la représentation d'un monde intelligible, mais la réflexion du *Cogito*, la conscience de l'*ipsum intelligere*, le mouvement de l'esprit est lié à l'alternative de l'affirmation et de la négation. C'est par là que, dès 1763, Kant a été amené à rompre avec la scolastique de Leibniz et de Wolff <sup>457</sup>. Et M. Bergson a encore approfondi ce point : « La négation n'est pas le fait d'un pur esprit, je veux dire d'un esprit détaché de tout mobile, placé en face des objets et ne voulant avoir affaire qu'à eux. Dès qu'on nie, on fait la leçon aux autres ou on se la fait à soi-même... La négation vise quelqu'un, et non pas seulement, comme la pure opération intellectuelle, quelque chose. Elle est d'essence pédagogique et sociale. Elle redresse ou plutôt avertit, la personne avertie et redressée pouvant d'ailleurs être, par une espèce de dédoublement, celle même qui parle. » (*E. C.*, p. 312.)

**320.** Or, voici le point que nous allons essayer d'établir : le caractère d'une personne qui ne cesse de s'avertir et de se redresser, appartient à l'*homo sapiens*, en tant que précisément, par la découverte de la méthodologie mathématique, il s'est décidément séparé de l'*homo faber*, et qu'il a commencé de poser pour eux-mêmes, dans la plénitude du désintéressement spéculatif, les problèmes du discontinu et du fini, du continu et de l'infini. Sans doute, dans le jeu de ses réponses contradictoires, on pourra être tenté de voir l'aveu par l'intelligence elle-même de son impuissance à trancher ses propres antinomies. Mais n'est-il pas permis de dire alors, en utilisant une formule de

<sup>456</sup> HANNEQUIN, *La méthode de Descartes*, apud *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, t. I, 1908, p. 227.

<sup>457</sup> Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 125, p. 264 ; éd. de 1949, p. 256.



M. Bergson, que c'est parce « qu'on s'obstine à mettre l'affirmation et la négation sur la même ligne et à les doter d'une égale objectivité ? » (*E. C.*, p. 315.)

Tant qu'on reste placé au point de vue de la dialectique kantienne, on devra et *affirmer* et *nier* la limitation du monde dans l'espace et dans le temps, la simplicité absolue des substances, l'existence d'une cause première et la nécessité de l'être. Mais, il n'y a pas de doute à nos yeux : le point de vue de la dialectique implique une interprétation à contre-sens de l'histoire, *qui* brouille toutes les perspectives de la pensée humaine. Kant ne se contente pas d'y supposer encore équivalentes, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les *thèses* du réalisme antique et les *antithèses* de la science moderne ; il subordonne le dynamisme issu de la conscience originaire, tel qu'il est en œuvre dans l'*Analytique transcendentale*, au primat imaginaire du *Schluss*, c'est-à-dire à la synthèse dont le syllogisme avait dessiné jadis le type parfait, à l'imagination d'Aristote.

Il est visible, à nos yeux, que Kant, insuffisamment affranchi de la scolastique leibnizo-wolffienne, a confondu les temps. Il retarde sur Spinoza, comme Aristote retardait sur Platon. L'analyse ascendante de l'*Éthique* permet, au contraire, le discernement des temps. La représentation atomistique de l'univers où chaque objet s'individualise, « comme un empire dans un empire », et se traduit par une image « figure muette sur un tableau », c'est, nettement défini, le plus bas degré de la connaissance. Ce qui s'y oppose, d'autre part, ce n'est nullement l'entité transcendente du concept ou de la catégorie, c'est l'univers d'une science qui refuse de se laisser entraîner dans les ombres de la virtualité, qui met tout en lumière et en acte, et où la face de l'univers, dans l'éternelle unité de son équation, se renouvelle perpétuellement par l'effet des actions et réactions qui entraînent l'animation de tout être et l'efficacité de tout mouvement. L'antinomie, issue d'une fausse conception de la raison, serait donc un anachronisme par rapport à cette théorie du progrès de la connaissance, selon laquelle l'avènement de la science véritable éclaire les illusions de l'ère préscientifique et les dissipe en les caractérisant comme telles.

Devrons-nous donc conclure qu'avec Spinoza l'intuition a dépassé l'intelligence, ou que l'intelligence a rejoint l'intuition ? Si l'esprit est un, la question est de terminologie plus encore que

de psychologie. Ce qui importe, c'est que la science adéquate de l'infini et du continu s'est produite effectivement, qu'elle s'est réfléchiée dans la conscience adéquate de l'homme. Et par quelque langage qu'on l'exprime, réaliste ou idéaliste, le fait est, pour nous, hors de doute. Il y a quelque vingt-cinq siècles, Zénon d'Élée s'était plu à supposer que l'intelligence ne dépasse pas la sphère de la représentation immédiate, qu'elle s'épuise dans l'imagination de l'immobile et du discontinu. Mais l'intérêt historique de la supposition consiste, à nos yeux, beaucoup moins dans la finesse des arguments qui l'ont explicitée, que dans la dualité des réponses que l'humanité y a faites, dès l'Antiquité même, avec Aristote d'une part, et de l'autre avec Archimède. Par cette dualité s'est trouvé engagé le problème de la définition de l'intelligence.

La révélation de la raison, dans sa double assurance de compréhension et d'objectivité, est due à la mathématique pythagoricienne, indivisiblement arithmétique et géométrique, astronomique et acoustique. La fascination d'un semblable événement a été telle que la raison a vu, dans le pythagorisme, non seulement la norme, mais la limite de l'intelligible. Elle a posé, *au commencement*, un *λόγος* défini par l'immutabilité de l'ordre, non par l'éternité du progrès. Par suite, la grandeur incommensurable dont les Pythagoriciens avaient réussi à mettre en lumière l'existence, grâce à une démonstration parfaitement rigoureuse, est devenue une sorte de scandale : elle a été rejetée dans le domaine de l'*irrationnel* par un acte public, dont Zénon d'Élée a eu l'honneur de rédiger les considérants.

L'humanité, passant outre à la condamnation formulée en termes d'apparence péremptoire, a suivi tour à tour la voie des *λόγοι* et la voie des *μαθήματα*. Aristote est un logicien comme Zénon. Il élabore les définitions conceptuelles qui permettront d'exprimer l'infini et le continu, tout en les soustrayant à la nécessité d'être données dans la représentation : « L'infini, dit-il, n'est pas un état stable, mais la croissance elle-même, et le continu c'est la qualité des parties consécutives de posséder l'une et l'autre le même aboutissement par lequel elles se touchent. » Sur quoi Moritz Cantor ajoute : « Ne croirait-on pas se trouver en face de l'introduction d'un traité de calcul infinitésimal »

mal <sup>458</sup> ? » Mais ce n'est qu'une introduction, et qui n'y pénètre pas : le concept aristotélicien de puissance est sur le plan du discours, qui peut s'arrêter aux images virtuelles, non sur le plan de la science qui ne connaît que des idées actuelles : « En géométrie, comme le remarquait Desargues, on ne raisonne point des quantités avec cette distinction qu'elles existent, ou bien effectivement en acte, ou bien seulement en puissance <sup>459</sup>. »

La métaphysique d'Aristote se contentait d'opposer de nouveaux concepts aux concepts éléatiques ; la science d'Archimède se propose d'ajouter à la méthode pythagoricienne une nouvelle méthode qui conquière à la raison le domaine prétendu de l'  $\square$ λογον : « Le problème qu'il a osé attaquer était celui de mesurer le volume d'un ellipsoïde. Il l'a résolu en établissant à l'intérieur de l'ellipsoïde ainsi qu'autour de lui une série de cylindres d'une hauteur *minima* dont il prit les sommes, le volume de l'ellipsoïde étant compris entre la somme des cylindres intérieurs et celle des cylindres extérieurs, qui toutes deux différaient entre elles le moins possible. Ce qu'Archimède a fait dans ce cas, c'est du calcul intégral, à la notation près. » (M. Cantor, *Mémoire* cité, p. 5.)

Une période très longue s'écoule, durant laquelle le concept aristotélicien a fait *l'intérim* de la science rationnelle. « Kepler prend pour point de départ les recherches d'Archimède, et il l'avoue franchement. » Mais « Archimède (c'est Kepler lui-même qui donne l'appréciation de sa méthode) s'est servi d'un procédé indirect ; Kepler, au contraire, va droit au but ». (*Ibid.*, p. 11.) Son absence de scrupule logique l'a d'ailleurs fait trébucher quelquefois ; l'élan n'en est pas moins donné qui, avant la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, conduit à la découverte « de la terre promise... entrevue de loin depuis longtemps. Newton puis Leibniz, chacun de son côté, y sont entrés, et en ont facilité l'accès à leurs successeurs ». (*Ibid.*, p. 25.)

La conscience paisible de manier désormais l'infini et le continu est le fruit d'une double réflexion sur la pensée et sur l'espace dont Descartes, dès ses premiers travaux, avait montré qu'ils

<sup>458</sup> Origines du calcul infinitésimal, apud *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1900, t. III, 1901, p. 6.

<sup>459</sup> *Traité des coniques*, édit. POUJRA, I, 1864, p. 228, cité apud COUTURAT, *De l'infini mathématique*, 1896, p. 493.

dérivaient de la même notion de mouvement continu. L'analyse, qui constitue le système de la mathématique universelle, procède (selon la septième des *Regulæ*), *continuo et nullibi interrupto cogitationis motu*<sup>460</sup>. D'autre part, ce qui correspond dans la nature au développement de l'objet que la nature offre à la pensée, c'est-à-dire le mouvement, n'a rien de commun avec ce que « les Philosophes » appelaient de ce nom jusqu'ici, en se référant aux concepts corrélatifs de l'acte et de la puissance ; et c'est ce que Descartes se proposait de déclarer dans son *Traité du monde* : « La nature du mouvement duquel j'entends ici parler est si facile à connaître que les géomètres même, qui entre tous les hommes se sont le plus étudié à concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées, l'ont jugée plus simple et plus intelligible que celle de leurs superficies et de leurs lignes : ainsi qu'il paraît, en ce qu'ils ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point, et la superficie par celui d'une ligne. » (A. T., X, 3.)

**321.** La notion cartésienne du mouvement implique donc, dans l'histoire de la conscience humaine, ou la conversion de l'intelligence, ou la conversion à l'intelligence, selon que l'intelligence sera définie par l'*incapacité* ou par la *capacité* de comprendre<sup>461</sup>. Il est assuré, en tout cas, qu'avec le XVII<sup>e</sup> siècle, l'espace et le temps cessent de se réduire à l'extériorité statique de leur représentation. Or, selon la remarque de M. Bergson, « les difficultés que le problème du mouvement a soulevées dès la plus haute Antiquité viennent de là. Elles tiennent toujours à ce qu'on prétend aller de l'espace au mouvement... Mais (ajoute-t-il) c'est le mouvement qui est antérieur à l'immobilité ». (*Revue de métaphysique*, 1903, p. 21.) Dès lors, qu'il s'agisse de Descartes ou de Galilée, il nous paraît également vrai de dire que « la science moderne date du jour où l'on érigea la mobilité en réalité indépendante » (*ibid.*, p. 30) ; car c'est la connexion du sujet pensant et de son objet, dans la continuité parallèle de leur dynamisme, qui fait de la géométrie l'application exemplaire de la méthode : « La science moderne est... fille des mathémati-

<sup>460</sup> A. T., X, 387. Cf. B. GIBSON, *La géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode*, *Revue de métaphysique*, 1896, p. 393.

<sup>461</sup> Cf. Bulletin de la Société française de Philosophie (séance du 24 février 1921) : L'intelligence est-elle capable de comprendre ? année XXI, n<sup>os</sup> 3 et 4, p. 33.

ques ; elle est née le jour où l'algèbre eut acquis assez de force et de souplesse pour enlacer la réalité et la prendre dans le filet de ses calculs. » (*E. S.*, 75.)

Enfin, c'est en s'appuyant sur la méthode cartésienne que Leibniz a réussi à traduire dans la pure clarté d'un algorithme la géométrie infinitésimale qui, chez Pascal, apparaissait encore comme le privilège d'une élection géniale<sup>462</sup>. « *Philosopher*, écrit M. Bergson, *consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée*. Cette inversion n'a jamais été pratiquée d'une manière méthodique ; mais une histoire approfondie de la pensée humaine montrerait que nous lui devons ce qui s'est fait de plus grand dans les sciences, tout aussi bien que ce qu'il y a de viable en métaphysique. La plus puissante des méthodes d'investigation dont l'esprit humain dispose, l'analyse infinitésimale, est née de cette inversion même. La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au *tout fait* le *se faisant*, pour suivre la génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la continuité mobile du dessin des choses. Il est vrai qu'elle s'en tient au dessin, n'étant que la science des grandeurs<sup>463</sup>. »

La spiritualité de la civilisation moderne repose sur le nouveau type, sinon d'intelligence, du moins de pensée, que la science a mis en œuvre et dont nous pouvons dire qu'il est au réalisme conceptuel d'un Zénon d'Élée ou d'un Aristote ce que la sympathie intellectuelle est à la sympathie instinctive. Il convient d'ajouter que ce type de pensée ne s'est pas arrêté à la forme extérieure de l'univers ; il a su prendre possession des choses elles-mêmes : « L'analyse infinitésimale, écrivait Leibniz à Alberti, nous a donné le moyen d'allier la géométrie avec la physique. » (*Œ. Ph.*, éd. Gerhardt, VII, 441.) Aussi, comme l'a bien fait voir M. Bergson dans *Matière et mémoire*, « en démontrant de mieux en mieux l'action réciproque de tous les points matériels les uns sur les autres, la science revient... à l'idée de la continuité universelle. » (*M. M.*, p. 219.) N'est-il pas vrai, enfin, que le renouvellement de la biologie avec Lamarck a consisté à prolonger l'effort de la mécanique newtonienne pour mettre en

<sup>462</sup> Cf. *Les étapes de la philosophie mathématique*, § 104, p. 172 ; éd. de 1947, *ibid.*

<sup>463</sup> *Revue de métaphysique*, 1903, p. 27.

évidence l'incessant devenir et l'intime solidarité des phénomènes cosmiques ? Par contre, Cuvier « conceptualise » comme pouvait le faire un contemporain d'Aristote : appuyé sur la vision d'un univers « morcelé » en autant de systèmes *uniques* et *clos* qu'il y a d'êtres vivants, il dresse une hiérarchie des espèces et des genres, qui devait lui donner à lui-même, et communiquer à Taine, la présomption illusoire de la déduction *a priori*<sup>464</sup>. On comprend alors comment le préjugé de la déduction, « opération réglée sur les démarches de la matière » (*E. C.*, p. 232) a engendré, « pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle » (*E. C.*, p. 399), une « certaine *scolastique nouvelle* », étroitement apparentée à l'ancienne, et dont M. Bergson nous a délivrés. D'une part, il a fait justice de cette soi-disant intelligence à laquelle il semble naturel, selon la trop fameuse conclusion des *Philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle*, « qu'un principe logique tel que  $A = A$  ait la vertu de se créer lui-même, triomphant du néant dans l'éternité ». (*E. C.*, p. 300.) D'autre part, il a percé à jour les inconséquences de ce prétendu parallélisme psychophysique qui se contente d'emprunter au sens commun et le réalisme de l'atome psychologique et le réalisme du mécanisme spatial, pour les juxtaposer l'un à l'autre dans la brutalité de leurs images contradictoires<sup>465</sup>. C'est-à-dire que les conditions se trouvent à nouveau réunies pour la reprise de cette marche à la réflexion, que M. Bergson déclare « essentielle aussi » (*E. C.*, p. 283), et précisément dans le double sens où l'*Éthique* l'entendait : *approfondissement de la conscience, jusqu'au sentiment adéquat de son pouvoir libérateur, — approfondissement de l'espace comme du temps, au delà de leur schème extérieur, jusqu'à l'intuition de leur essence indivisible, de leur éternelle productivité.*

[Table des matières](#)

<sup>464</sup> Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, §§ 148 et 266, pp. 312 et 593 ; éd. de 1949, pp. 302 et 572-573.

<sup>465</sup> Cf. *Spinoza et ses contemporains*, p. 426, n. 1 ; éd. de 1951, p. 267, n. 1.

## CHAPITRE XXII

### **LES CONDITIONS DU PROGRÈS SPIRITUEL**

**322.** Par la manière dont elle s'est développée jusqu'ici, par le développement qu'elle est appelée à recevoir encore, l'œuvre de M. Bergson est faite pour récuser les jugements, nécessairement extérieurs et nécessairement prématurés, que l'on tenterait de porter sur elle. Pour notre part, et dans la mesure où nous avons réellement su la suivre du dedans, nous aurons seulement à recueillir le bénéfice de la rupture décisive qu'elle marque avec le XIX<sup>e</sup> siècle. Exception faite pour le groupe de penseurs qui s'est attaché strictement à la méthode d'analyse qu'avaient pratiquée Kant et Biran, le devant de la scène philosophique y a été occupé par des écrivains qui avaient été l'un après l'autre détournés de la réflexion sur la réalité par des préoccupations de parti politique ou de tradition religieuse. Comme l'a fait observer John Stuart Mill, dans son ouvrage de beaucoup le plus cohérent, l'étude sur la *Sujétion des femmes*, « ils ont remplacé l'apothéose de la raison par l'apothéose de l'instinct, en appelant instinct tout ce que chacun trouve en soi et à quoi il ne peut apporter aucune légitimation rationnelle. Ainsi, les éléments irrationnels de la nature humaine ont été revêtus de la même infailibilité que le XVIII<sup>e</sup> siècle avait accordée aux éléments rationnels » (I, 4).

L'appréciation, pour exacte qu'elle soit, prend un air de paradoxe sous la plume de Mill. Si la raison ne comportait d'autres éléments que ceux dont a tenu compte l'empirisme abstrait et livresque de l'école anglaise, il est sûr que la victoire de la doctrine opposée s'explique et se justifie. Au fond, et comme le démontre l'examen de la théorie de la causalité dans la *Logique inductive*, ce que Mill appelle la science, n'est rien que le rêve d'un schème illusoire. Et c'est aussi le rêve d'un schème, qui

prend chez Spencer la place de l'évolution, chez Taine la place de l'histoire. Telle sera, en fin de compte, la caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle : aucun siècle n'aura autant travaillé pour accroître notre connaissance positive du monde extérieur et de l'humanité passée. Mais les philosophes, séduits par le prestige fallacieux de la synthèse, et sous prétexte de division du travail, s'y sont tenus à l'écart des faits scientifiques et des faits historiques, pour s'égarer dans les « généralités » de la philosophie de la science et de la philosophie de l'histoire. Et la remarque ne s'applique pas seulement aux hommes de lettres romantiques. On voit que Comte et Renouvier, qui ont reçu tous deux une éducation scientifique, ont vécu sur leurs souvenirs d'école, de plus en plus soucieux, à mesure que leur carrière s'avance, de mettre leur système, à l'abri, en quelque sorte, des progrès que la science accomplissait à leur époque. Et le malheur des temps est tel que Cournot, dont le dernier ouvrage paraît en 1875, continue à traiter les questions essentielles de la mathématique et de la physique, sans s'inquiéter de la double révolution qui avait été opérée, *une cinquantaine d'années auparavant*, par la découverte de la géométrie non euclidienne et par le principe de Carnot.

D'autre part, si la philosophie de la conscience avait été assez avisée pour abandonner l'idéologie verbale de Condillac, pour ne retenir de son héritage que la vérité féconde du procédé analytique, elle n'avait pas échappé au danger que la réflexion s'y laissât encore prendre au piège de la métaphore qui lui a donné son nom, qu'elle s'aperçût elle-même à travers « le miroir brisé » du langage, qu'elle se crût spéculaire et formelle, obligée de chercher un appui dans la position transcendante d'une réalité ontologique. Après Fichte, après Biran, Lachelier devait courir ce danger, qui risque de s'accroître à mesure que l'analyse cherche à se faire plus pure et plus spirituelle, tant que par ailleurs ce progrès semble consister à s'élever de forme en forme, c'est-à-dire d'abstraction en abstraction.

**323.** Mais le *caractère purement formel de l'intelligence*, voilà ce que M. Bergson n'a cessé de dénoncer, à chaque page de ses œuvres, par son exemple vivant autant que par la doctrine elle-même. Avec la critique des concepts et des catégories, de l'espace homogène et du temps universel, a été réduite définitivement à néant la faculté-fantôme qui s'opposait à l'instinct, lui-



même cristallisé dans l'immutabilité de propriétés *a priori*. Dès lors, disparaît le postulat de l'alternative à travers laquelle on avait bien souvent présenté du bergsonisme une image extérieure et trop facile, en le restreignant au libellé des antithèses, telles que celles que l'*Essai sur les données immédiates* paraissait établir entre la spontanéité du sentiment présent et la réflexion de conscience, ou *Matière et mémoire* entre l'intérêt vital de la perception et la restauration du passé par les rêves, ou l'*Évolution créatrice*, enfin, entre l'intelligence et l'instinct. Si dans le mouvement de l'œuvre bergsonienne chacune de ces antithèses s'est trouvée démentie ou dépassée par les suivantes, c'est qu'elle correspondait, non à une solution effective, mais à la supposition initiale du problème. Le point où les bergsoniens s'étaient arrêtés sera précisément celui dont M. Bergson part pour se poser de nouvelles et plus difficiles questions, pour conquérir l'une après l'autre toutes les dimensions de la vie spirituelle. L'intuition n'est rien de définitivement donné, parce que la durée n'est rien de fixe, parce qu'elle lutte avec elle-même pour franchir les bornes du moment actuel où l'individu semblait avoir concentré tout d'abord, et enfermé, la jouissance du *moi* profond : « Il n'y a de temps, disait Lachelier, et, par suite, de souvenir, que pour une intelligence qui n'est pas dans le temps <sup>466</sup>. » Et telle est la raison, en effet, qui provoque et qui explique la marche de la durée bergsonienne : elle « se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus ; à la limite serait l'éternité » <sup>467</sup>.

La conscience ne se contente pas de pouvoir étaler à nouveau et revivre sa propre histoire ; c'est le flux de la vie universelle qu'elle ressaisit en soi, pour lui restituer la fraîcheur et l'énergie de sa réalité immédiate. *L'élan de conscience* est ainsi un *élan de vie* qui traverse l'univers et qui l'entraîne avec lui ; et, comme avec l'univers il entraîne aussi l'humanité, il doit être plus qu'un élan de vie, il est assuré qu'il est un *élan d'intelligence*. L'instinct, tel qu'il apparaît dans les sociétés animales où il est prédominant, tend par lui-même à s'endormir ; il met sa puissance de sympathie au service de l'égoïsme et de la férocité, sans trouver en soi les ressources nécessaires pour franchir la distance qui désormais le sépare du sentiment de l'unité originel-

<sup>466</sup> Rapport sur la personnalité, apud *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, nouv. série, t. LIV, 1900, II, p. 697.

<sup>467</sup> Introduction à la métaphysique, *Revue de métaphysique*, 1903, p. 25.

le. Mais à l'homme il appartiendra de sauver de son pessimisme fatal la philosophie de la vie, parce que dans l'homme, grâce au désintéressement de la réflexion intellectuelle, la conscience pourra recouvrer sa plénitude d'intuition. Autrement dit, nous sommes conduits à concevoir deux types extrêmes d'intelligence, aussi bien que deux types de sympathie et de mémoire. Et de même qu'il fallait se débarrasser de l'évolutionnisme spencérien pour ouvrir la voie à la thèse de *l'Évolution créatrice* ; de même, une fois écarté le faux intellectualisme de Taine, pour qui tout est donné dans les cadres *a priori* du formalisme logique, on se retrouve en présence de l'intellectualisme authentique. Il est bien vrai que l'intelligence est capable d'une expansion infinie ; et si elle refuse de se laisser *limiter* et *transcender* par l'élan vital qui est encore asservi à l'antithèse de la matière, n'est-ce pas que pour elle rien ne saurait être donné, en dehors de l'éternelle productivité de la *causa sui* ? *Nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi.* (Éthique, I, 14.)

[Table des matières](#)

## SECTION I

### LE SENS HUMAIN DE LA RELATIVITÉ

**324.** Le service capital dont la philosophie en général, dont chaque philosophe en particulier, est redevable à M. Bergson, c'est qu'il nous a fait sortir tout à la fois du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle. Il a mis hors de conteste le caractère superficiel et inconsistant du pseudo-rationalisme auquel Mill se référait pour l'opposer à l'apologie romantique de l'instinct. Mais, d'une façon non moins précieuse, il a montré ce que cette apologie avait d'insuffisant spéculativement et d'humainement stérile, tant que l'instinct était maintenu au niveau élémentaire de l'impulsion naturelle. De Goethe, chez qui pourtant le romantisme a encore toute sa jeunesse de séduction, Amiel a pu écrire sans trop d'injustice : « La générosité ardente fait défaut. Une secrète sécheresse, un égoïsme mal dissimulé passe à travers le talent si souple et si riche <sup>468</sup>. »

<sup>468</sup> *Journal intime*, du 19 janvier 1871, B., II, 210.

Grâce à M. Bergson, par delà le formalisme de l'intelligence et l'inconscience de l'instinct, la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle marche à la rencontre de ce qui avait été la base du spiritualisme au XVII<sup>e</sup> siècle : *l'unité de la vérité dans la science et dans la conscience*. Mais le XX<sup>e</sup> siècle ne se laisse pas ramener au XVII<sup>e</sup> siècle, purement et simplement. Entre les deux se place tout le développement de la réflexion critique, qui a eu pour effet d'éliminer peu à peu les dernières entraves au mouvement d'une intelligence ascendante et conquérante, notamment les formules abstraites de principes tels que la causalité ou la finalité sur lesquelles prétendait s'appuyer le retour au réalisme de la transcendance. Déjà Malebranche marquait, avec une netteté décisive, l'orientation de l'idéalisme rationnel, lorsqu'il mettait cet avertissement dans la bouche du Jésus des *Méditations chrétiennes* : « Tu veux savoir pourquoi une chose existe de cela seul que Dieu la veut... Ta demande est indiscreète. Tu me consultes sur la puissance de Dieu : consulte-moi sur sa Sagesse, si tu veux que je te satisfasse. » (IX, 2.) Sans doute, pour Malebranche, la séparation entre la puissance dont la divinité s'est réservé le mystère, et la sagesse à laquelle l'homme est capable de participer, n'est qu'un état provisoire, lié au péché d'Adam : et, en relisant les *Méditations*, il précise le texte de l'édition originale : « Si tu veux que je te satisfasse maintenant », dira Jésus. Mais, une fois que la méthodologie du savoir positif a pris conscience de soi, la séparation que Malebranche pouvait envisager comme provisoire, acquiert une valeur définitive. Le problème des origines de l'humanité ne peut plus avoir la valeur d'absolu que lui conféraient les spéculations téméraires des métaphysiciens ou des théologiens ; il est nécessairement lié aux progrès des connaissances exactes sur l'évolution des mondes et de la vie. Reste, pour le philosophe, le problème de l'avenir de l'humanité dans son rapport avec la civilisation scientifique de l'occident.

M. Bergson a eu l'occasion d'en définir les termes, au début de l'année 1914, dans un discours prononcé à l'*Académie des Sciences morales et politiques* : « Le principal effort de la science moderne, depuis ses origines, a porté sur les mathématiques, la mécanique, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie ; pendant trois siècles se sont succédé les découvertes théoriques qui nous ont fait pénétrer les secrets de la matière. Puis sont venues les applications ; aux découvertes se sont ajoutées les inventions : en moins de cent ans, l'humanité a fait plus de chemin dans cette direction qu'elle n'en avait parcouru depuis ses

origines. Elle a perfectionné son outillage, pendant le dernier siècle, plus qu'elle ne l'avait fait pendant des milliers d'années. Si l'on considère que chaque nouvel outil, chaque nouvelle machine, est pour nous un nouvel organe (un « organe » n'est-il pas effectivement, étymologiquement, un outil ?), on s'aperçoit que c'est bien véritablement le corps de l'homme qui a grandi dans ce très court intervalle. Mais son âme — je parle et de l'âme individuelle et de l'âme sociale — a-t-elle acquis en même temps le supplément de force qu'il faudrait pour gouverner ce corps subitement et prodigieusement agrandi ? Et les redoutables problèmes devant lesquels nous nous trouvons aujourd'hui ne sont-ils pas nés, en grande partie au moins, de cette disproportion ? A nos sciences, aux sciences morales incombe la tâche de rétablir l'équilibre. La tâche est grande et belle, et l'avenir de l'humanité dépend sans doute de la manière dont elle s'accomplira <sup>469</sup>. »

Cet équilibre, déjà instable au seuil de l'année fatale, compromis davantage encore aujourd'hui, est-ce en prenant leur appui dans les autres sciences que les sciences morales réussiront à le rétablir, ou devront-elles, au contraire, s'écarter résolument du modèle qui leur est ainsi fourni du dehors ?

La question avait donné lieu aux controverses fondamentales du XIX<sup>e</sup> siècle, sans que nous puissions néanmoins assurer qu'il ait réussi à en apercevoir exactement le caractère. A quoi bon pourtant s'interroger sur les conditions qui permettent l'équilibre de la conscience humaine, prise dans son ensemble, si l'on n'a pas eu soin de consulter la science positive sur les résultats de son effort pour se mettre en équilibre avec elle-même ? Or, les philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle ont beaucoup moins considéré la science qu'ils ne se sont substitués à elle, pour lui imposer les cadres préconçus de leurs principes et de leurs facultés, quitte à lui faire grief de l'insuffisance et de l'inanité de leurs propres préjugés. C'est ainsi que, pensant aux controverses poursuivies par « certains logiciens » autour de l'idée du nombre entier, Poincaré a écrit : « Ils auraient pu éviter aisément le piège où ils sont tombés ; ou plus exactement ils ont eux-mêmes tendu le piège où ils se sont amusés à tomber, et même ils ont été obligés de bien faire attention pour ne pas tomber à côté du piège ; en un

---

<sup>469</sup> Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, nouv. série, t. LXXI, 1914, I, p. 132.

mot, dans ce cas, les antinomies sont des joujoux <sup>470</sup>. » De même, en ce qui concerne les deux principes de la thermodynamique, il est vrai sans doute que, d'un point de vue dogmatique où l'on réalise à la fois l'absolu de la conservation et l'absolu de la dégradation, la raison serait prise en flagrant délit de contradiction ; mais, dans la science, comme le remarque M. Meyerson, « les deux tendances philosophiques opposées coexistent paisiblement » <sup>471</sup>. Il y a donc « deux psychologies, de la raison philosophique et de la raison scientifique » <sup>472</sup>. Le passage de l'une à l'autre marque le progrès décisif que la pensée contemporaine a su accomplir, sous l'impulsion qui lui est venue de Cournot et d'Émile Boutroux, mais grâce au merveilleux essor de la science dans la génération qui va de Poincaré à Einstein.

**325.** Le XX<sup>e</sup> siècle a vu se transformer entièrement le rapport de la science positive à la conscience humaine par la transformation de l'idée fondamentale que les savants s'étaient faite jusqu'ici de la connexion entre la mathématique et la physique <sup>473</sup>. Une lumière inattendue a été projetée sur des difficultés auxquelles la réflexion des savants et des philosophes s'était heurtée durant près de trois cents ans.

Dès la constitution de la physique mathématique, en effet, deux conceptions antagonistes se sont affrontées, non pas d'une manière abstraite et théorique, mais dans la réalité concrète de l'histoire, et pour la solution directe des problèmes qui étaient alors à l'ordre du jour. Ainsi qu'en témoignent son jugement sur Galilée, la relation de ses visites à Pascal, de ses discussions avec Roberval et Gassendi <sup>474</sup>, Descartes a eu et a donné le sentiment d'être le mathématicien pur, qui, au nom de l'évidence et de l'ordre, appuyé, pourrait-on dire, sur le Dieu des équations,

---

<sup>470</sup> *Dernières pensées*, 1913, p. 137.

<sup>471</sup> *Identité et réalité*, 2<sup>e</sup> édit., 1912, p. 475. Cf. *De l'explication dans les sciences*, t. II, 1921, p. 350.

<sup>472</sup> La philosophie d'Émile Meyerson, *Revue de métaphysique*, 1926, p. 49.

<sup>473</sup> Voir notre communication au meeting de Durham (juillet 1923), *The relations between the mathematical and the physical*, apud *Relativity, Logic and Mysticism*, Londres, 1923, pp. 42 et suiv., et apud *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 353.

<sup>474</sup> *L'expérience humaine et la causalité physique*, §§ 97 et 100, pp. 203 et 210 ; éd. de 1949, pp. 194 et 200-201.

prend *a priori* possession de l'univers physique. Assurance de génie intrépide, mais à laquelle ses adversaires résistent, en prenant par là même conscience de l'attitude propre au physicien. De leur point de vue, un système de relations mathématiques ne sera jamais rien de plus qu'un instrument au service de l'expérience, sans autorité pour imposer la forme des principes ou pour décider la nature des conclusions.

Avec Newton, le pouvoir change de main : c'est au *mathématisme expérimental* qu'il appartient de proposer un système du monde, tandis que le *mathématisme métaphysique* des cartésiens entre en quelque sorte dans l'opposition. Mais les deux partis restent aux prises ; ils se renvoient les accusations de *scolastique*, comme les théologiens, à la même époque, échangeaient le grief d'*anthropomorphisme*. L'action à distance, qui est impliquée dans la formule de la gravitation universelle en fait une qualité occulte au jugement de Huygens ou de Leibniz, tandis que Roger Cotes, comme plus tard Condorcet et Mill, voit, dans le refus d'incliner l'intelligence devant la certitude reconnue d'une loi naturelle, la marque même du préjugé dogmatique, tel qu'on l'imaginait régnant au Moyen Age.

A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sous la pression du double progrès qu'avaient réalisé la technique expérimentale du physicien et l'investigation du mathématicien, la rupture d'équilibre, la crise de conscience, suscitées par l'ambiguïté de la physique mathématique, s'étaient encore accentuées. De la complexité des faits scientifiques, de l'écart entre les données brutes de l'observation et leur interprétation théorique, un physicien comme Pierre Duhem conclut à l'impossibilité pratique de *l'experimentum crucis* : n'importe quel fait rentrera indifféremment dans n'importe quelle forme. Et un mathématicien comme Henri Poincaré lui fait écho, en insistant sur ce point que l'effort en vue de coordonner le contenu phénoménal de l'univers trouvera une égale satisfaction dans les types multiples de raisonnement que le génie des analystes et des géomètres a mis au jour. Tant que l'homme ne connaissait pas d'autre géométrie que celle d'Euclide, la *priorité* de la forme spatiale en général pouvait être invoquée pour fonder la nécessité des jugements scientifiques. Or, depuis la découverte des géométries non-euclidiennes, le primat de telle ou telle forme d'intuition ne se présente plus qu'à titre d'*hypothèse*, et d'hypothèse formellement infaillible c'est-à-dire dépourvue de portée proprement objective. C'est pour des raisons de commo-

dité que l'homme se décidera en faveur de la métrique euclidienne, qui possède le privilège de la simplicité. Mais, de quelque système de considérants qu'il lui plaise de partir, l'homme demeure assuré que la nature mettra toujours autant de complaisance à ratifier les conclusions que la déduction, elle-même entièrement libre, aura su en tirer.

Ainsi, mathématique et physique, si on ne doit pas aller jusqu'à dire qu'elles fonctionnent tout à fait à vide, semblent ne pas engrener l'une sur l'autre, et, en tout cas, l'une comme l'autre, elles sont hors d'état d'invoquer une norme véritable de vérité.

Mais, à partir de ce point, un mouvement déjà dessiné par Poincaré dans le développement de sa carrière <sup>475</sup>, s'achève avec M. Albert Einstein. Il marquera le retour, non pas, bien entendu, à la vérité, dont la science n'a jamais été dépouillée depuis Descartes et depuis Newton, mais à la pleine et lumineuse conscience de la vérité scientifique. Et, comme celui dont il est la contradiction, ce mouvement a sa racine dans une étape franchie par la physique, grâce aux perfectionnements de la technique expérimentale et de l'analyse mathématique.

C'est l'expérience de MM. Michelson et Morley qui a conduit à la théorie de la relativité restreinte : M. Einstein y surmonte le paradoxe sur lequel avait insisté Poincaré, de l'absolu de la mesure temporelle, agissant à distance, par la vertu abstraite de sa définition. La simultanéité acquiert une signification physique en tant qu'elle correspond à un phénomène réel, qui est, dans l'espèce (et sous réserve des corrections que le progrès des recherches y apportera), la transmission des signaux lumineux : d'où une multiplicité de métriques temporelles, exprimant la différence des états de repos ou de mouvement où divers observateurs se trouvent les uns par rapport aux autres, l'unité du monde étant appelée à se reconstituer grâce à la formule mathématique de l'*invariant*, par laquelle on passe d'un système de référence à un autre.

Une fois ce point de vue mis en lumière par le génie de Minkowski, et désormais acquis à l'esprit humain, les découvertes purement mathématiques de MM. Ricci et Levi-Civita viennent fournir à M. Einstein une manière inédite de mettre en équations

---

<sup>475</sup> Cf. *Nature et liberté*, p. 65.

le problème de la gravitation. Pour rendre un compte exact des phénomènes, il n'y a rien de plus à supposer que des lignes gravifiques, dessinées par le calcul expérimental des coefficients de la matière, reliées les unes aux autres dans un *continuum quadri-dimensionnel* de type riemannien.

**326.** Un trait fondamental est commun aux deux théories de la relativité, c'est qu'elles sont indivisiblement mathématiques et physiques, sans qu'on puisse indiquer ni à partir de quel point la raison et l'expérience auraient commencé de collaborer, ni à quel moment leur collaboration pourrait cesser. *La géométrie est physique, autant que la physique est géométrie.* Autrement dit, le caractère de la science einsteinienne est de ne pas comporter une phase de représentation imaginative, qui précéderait la phase proprement mathématique de la science. Il n'y a pas de phénomènes dont la détermination qualitative puisse suffire, abstraction faite de leurs coefficients numériques. Il n'y a pas non plus de *loi*, au sens où Newton formulait la loi newtonienne de la gravitation, c'est-à-dire d'énoncé général qui serait à considérer indépendamment de son application concrète et qui soulèverait par suite, au delà de cet énoncé, le problème de savoir quelle en est la causalité. Mais pas davantage non plus, il n'y a, donnée préalablement à l'opération expérimentale, une forme canonique de mesure qui prescrirait impérativement de procéder suivant telle ou telle voie, qui imposerait un type classique d'homogénéité spatiale ou d'uniformité temporelle. Il n'y a pas de *contenant*, défini en dehors du *contenu*. L'espace et le temps doivent être gagnés à la sueur de notre front. La continuité du labeur humain les tisse inséparablement l'un de l'autre ; et chaque progrès de ce travail heureux contribue à dessiner la structure de l'univers qui n'est autre, à vrai dire, que leur double et inextricable tissu.

Le projet cartésien de mathématique universelle signifiait déjà ce que Pythagore et Platon semblent bien avoir pressenti, que l'intelligence des choses commence et finit avec leur mesure <sup>476</sup>.

---

<sup>476</sup> Cf. COURNOT, *Matérialisme, vitalisme et rationalisme* : « La physique a été renouvelée, ou plutôt la science de la physique a pris naissance le jour où Galilée a imaginé de prendre pour sujet de l'expérimentation physique des grandeurs directement mesurables ; et un siècle et demi plus tard, la chi-



Mais l'interprétation exacte du primat de la mesure, et par suite la vérité même du savoir scientifique, demeureraient voilées tant que l'opération de mesure se dissociait en deux moments que l'on supposait 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*.

En fait, Descartes avait échoué dans le passage du premier moment au second. Après avoir considéré la relativité du mouvement comme une condition essentielle à son intelligibilité mathématique, il avait dû poser, à titre de loi physique, le principe d'inertie, qui implique, au moins dans sa position immédiate, l'absolu d'une vitesse uniforme et d'une direction rectiligne. Mais Newton n'était pas moins en échec ; car, après avoir lié la mécanique rationnelle à l'absolu divin de l'espace et du temps, il se reconnaissait impuissant à établir d'une façon positive la cause de la gravitation ; or, la découverte de la cause n'est nullement, du point de vue qui était celui de Newton, un complément d'ordre métaphysique et simplement facultatif ; l'équilibre du système cosmique exigeait que la mécanique de la force attractive fût portée au même niveau de rationalité que la mécanique de la force répulsive ; à quoi, pendant plus de deux siècles, les générations de savants se sont vainement appliquées.

C'est par l'élaboration d'un type différent d'architecture que les théories de la relativité ont remédié aux défauts symétriques et contraires de l'édifice cartésien et de l'édifice newtonien. Jusque-là, l'idéal méthodologique des savants les avait conduits à insister sur la simplicité formelle des principes, à préconiser avant tout l'« économie » dans la dépense initiale<sup>477</sup>. Quant aux complications et aux résistances qui pouvaient survenir au cours du travail, c'étaient des accidents sans grande portée ; on pensait qu'il serait toujours temps d'y parer à coup d'hypothèses auxiliaires, de crédits supplémentaires. Mais M. Einstein, lui, demande que l'on ne commence à bâtir qu'après être assuré d'avoir creusé assez profondément le sol pour qu'il reçoive des fondations suffisant à porter la charge d'un édifice, qui, ensuite

---

mie a changé de face le jour où Lavoisier y a fait prévaloir le continuel emploi de la balance, c'est-à-dire de la mesure. » (2<sup>e</sup> édit., p. 216.)

<sup>477</sup> L'expérience humaine et la causalité physique, § 193, p. 436 ; éd. de 1949, p. 122.

jaillira d'un seul élan dans son équilibre définitif et dans son harmonie.

Par là, peut-on dire, la théorie de la relativité confère à la physique mathématique l'unité du style classique. Par là aussi, la réflexion du philosophe, appelée à s'exercer sur une science réconciliée avec elle-même, n'a plus de peine à trancher le problème de sa valeur. La querelle du réalisme et de l'idéalisme s'était aigrie et s'était éternisée par l'arbitraire de la terminologie. De même que, selon de Bonald, le XVIII<sup>e</sup> siècle étant le contraire de l'Évangile, il n'y avait qu'à retourner le XVIII<sup>e</sup> siècle pour rejoindre l'Évangile, de même le néo-réalisme contemporain s'est justifié à ses propres yeux en se représentant comme la négation de la négation idéaliste. Il est visible pourtant que cette façon de poser le problème est trop rapide et trop commode aussi. On peut admettre qu'une philosophie du donné, de l'immédiat, telle que le réalisme, se contredise ou tout au moins se diminue, du moment qu'elle est contrainte à se rectifier elle-même. En ce sens, Épicure a exprimé l'inspiration véritable de la doctrine, lorsqu'il se refusait à démentir le sens commun, lorsqu'il maintenait que le soleil n'était guère plus grand ou plus petit que ses dimensions apparentes. Mais la loi, précisément parce qu'elle vaut pour le réalisme, il est naturel que l'idéalisme la repousse. Si l'on considère l'idéalisme à son point extrême de subjectivité, sous cette forme de *solipsisme* que les manuels d'histoire prêtent à Berkeley avec la même ténacité qu'il a mise à s'en défendre, il n'y a aucune raison de conclure que la négation d'un tel idéalisme doit se faire au profit du réalisme, comme s'il n'y avait en effet d'autre alternative, pour échapper au *solipsisme*, que la position d'un *donné* ou intérieur ou extérieur au *moi*. Il convient seulement de dire que l'idéalisme a une tâche à remplir, qui est de remporter la victoire sur lui-même, de franchir la distance entre la passivité, l'individualité, du *Repræsentato*, et l'activité, l'universalité, du *Cogito*.

Par là, loin d'être ramenée au postulat du réalisme, la pensée s'oriente vers la justification rationnelle et véritable de la réalité. C'est de ce progrès que l'histoire nous rend témoins, dans le *Théétète*, par le passage de Protagoras à Platon, ou, dans les *Nouveaux essais*, de Locke à Leibniz. Et sans doute l'histoire montre-t-elle aussi que cet effort, tout victorieux qu'il est selon nous, a dû être renouvelé encore, et de Hume à Kant, et de Reinhold à Fichte, et de Renouvier à Lachelier. Mais c'est que le

succès en a été sans cesse compromis, pendant toute cette période, par le caractère « purement formel » que le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle ont malheureusement attribué à la raison et à la science. Il est donc permis d'espérer que l'intelligence de l'idéalisme deviendra chose définitive, grâce à l'avènement d'un savoir où forme et matière sont unies dans une collaboration si étroite que l'origine proprement humaine de la science n'en paraisse plus diminuer la portée objective.

**327.** Si *humain* signifie seulement *subjectif*, rien ne sera moins humain que l'univers de M. Einstein. Les thèmes du pragmatisme, les préjugés paresseux que Mach et même Poincaré prêtaient au savant, la tendance à l'économie, à la commodité, sont directement contredits par les types de métrique spatiale et d'analyse auxquels M. Einstein s'est adressé pour éliminer les hypothèses auxiliaires et factices, pour permettre à l'univers d'exprimer directement sa configuration.

Déjà la théorie de la relativité restreinte avait écarté l'entité d'un temps mathématique, où la conscience s'abstrait d'elle-même, et construit, soi-disant afin de capter les phénomènes de la réalité, un cadre indifférent à leur cours effectif, destiné à les mesurer et qui pourtant, dès sa définition même, est dépourvu de toute aptitude à saisir les dimensions véritables des choses. Avec la notion du « temps propre », le monde ramène les hommes à soi. En rendant à chacun d'eux le sentiment de la place qu'il occupe dans l'espace, de l'état de repos ou de mouvement où il est par rapport à un autre individu lui-même aperçu en mouvement ou en repos, il les oblige à chercher la vérité, non plus à partir de leur seul centre particulier, suivant la voie d'une analogie inévitablement anthropomorphique, mais, comme déjà les y avait invités Copernic, par un effort rationnel de coordination, qui surmonte la diversité des perspectives réciproques. Dans l'Antiquité, la représentation de l'espace était dominée par la manière dont notre organisme subit les effets de la pesanteur : le monde avait un *haut* et un *bas* ; aujourd'hui, c'est à l'action gravifique, mais repérée suivant son cours intrinsèque, qu'il appartient d'indiquer la configuration de l'univers. Autrefois, nous mesurons les distances en additionnant l'intervalle de nos pas ; nous parlons maintenant d'*années-lumière*.

Mais, dans un autre sens du mot, rien n'est plus humain que cet univers de la relativité, qui n'est rien, ni en deçà ni en delà, de sa formule scientifique, qui doit son existence d'univers à un ordre tout entier surgi de l'effort de l'intelligence : il n'a pas de nom dans une autre langue que la langue des mathématiques. L'instinct réaliste, qui s'était déployé lors de la découverte de la conservation de l'énergie, au risque de dénaturer les conceptions fondamentales de la science<sup>478</sup>, ne trouve plus ici le moindre appui de représentation empirique, le plus petit prétexte à idéologie métaphysique. Jamais n'est apparu aussi chimérique l'espoir que l'homme réussisse à forcer la barrière de l'expérience humaine, et qu'une fois de l'autre côté il aperçoive les choses à la manière dont on suppose que Dieu les contemple dans son éternité. Seulement le sujet humain de la science n'est pas le *moi* du psychologue, lié aux données individuelles de la perception, ou la conscience collective des sociologues, destinée à subir la pression irrésistible du passé, l'autorité souveraine de l'opinion, pas plus qu'il n'est l'*homo-nooumenon* de Kant, le véhicule intemporel des concepts transcendants. Pour atteindre l'humanité véritable, qui sera corrélatrice de l'univers véritable, nous devons commencer par nous libérer de toute notion préconçue : c'est à cette condition seulement que la science positive pourra nous instruire, avec la même exactitude, et de *l'objet qu'elle constitue et du sujet qui la constitue*.

**328.** Dans un fragment d'une *Préface* pour le *Traité du vide*, Pascal a donné une forme définitive à des idées que plus d'un écrivain de la Renaissance, que Bacon, avaient exprimées avec netteté. La science, accumulant de génération en génération les vérités qui ont subi l'épreuve du contrôle expérimental, apporte à l'humanité la certitude qu'elle est une puissance de progrès. Depuis qu'il y a des hommes et qui observent, l'instinct des animaux apparaît le même. En admettant qu'il faille y voir l'effet d'une évolution, que la nature ne soit qu'une première habitude, selon le mot de Pascal lui-même, il demeure cependant incontestable que la lenteur plus que millénaire de l'évolution instinctive contraste avec le rythme toujours plus rapide du progrès intellectuel. Et ainsi l'inconscience et la monotonie qui caractérisent

---

<sup>478</sup> Cf. La philosophie d'Émile Meyerson, *Revue de métaphysique*, janvier-mars 1926, pp. 47 et 57.

le processus vital, pris en quelque sorte à son niveau biologique, font ressortir la grandeur de « l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité »<sup>479</sup>.

Sans doute, dans sa carrière de savant qui fut cependant aussi éclatante que précoce, Pascal n'a pas vu se réaliser l'attente d'une communion humaine, fondée sur la vérité de la science<sup>480</sup>. Port-Royal l'oriente vers une autre espérance et vers une autre foi. L'humanisme scientifique, lié au progrès illimité de la science positive, devait avoir pour antithèse dans l'*Apologie* projetée, non plus un naturalisme biologique qu'il dépasse, mais un supranaturalisme théologique qui le dépasse. Le cours du temps se renverse brusquement ; il ne s'agit plus de surmonter la crise de la virilité, comme le voulait Descartes, mais de se laisser renvoyer à l'enfance ; l'humanité trouvera dans la révélation de son origine le secret de sa destinée.

Avec Fontenelle, le XVIII<sup>e</sup>, siècle revient à la première alternative que posait Pascal ; de là, au siècle suivant, l'entreprise encyclopédique, dont le postulat est qu'il suffit de mettre à la portée de tous les connaissances scientifiques et leurs applications aux arts, pour que l'individu et la société aillent s'améliorant sans cesse : vue simple et idéale, qui ne devait supporter l'épreuve de l'histoire, ni dans ses conséquences pratiques, ni dans ses principes théoriques. Si au siècle des lumières et du progrès a succédé un siècle de réaction presque totale contre la raison et contre la philosophie, cela est dû en grande partie au préjugé d'un savoir scientifique qui serait enregistré mécaniquement dans la formule de ses résultats, et qui viendrait ainsi se déposer de lui-même à la surface de l'esprit humain. C'est par là, du moins, que nous a paru s'expliquer la courbe descendante de la pensée chez des psychologues comme Taine, chez des sociologues comme Comte, qui cependant s'étaient donné d'abord pour tâche de poursuivre l'œuvre de Condillac et de Condorcet.

La positivité de la science a pour base, non la somme des propositions qui forment le corps de l'*Encyclopédie*, mais la réalité vivante de l'intelligence qui les coordonne. Elle est inséparable de la réflexion critique ; et en ce sens la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle a trouvé dans le kantisme son interprétation la plus péné-

<sup>479</sup> *Œuvres*, édit. HACHETTE, II, 138.

<sup>480</sup> *Le génie de Pascal*, p. 170.

trante et sa meilleure justification. Mais, ici encore, le spectacle du XIX<sup>e</sup> siècle, avec le crédit fantastique de la *Naturphilosophie* chez les successeurs de Kant, doit servir d'avertissement : le bénéfice de la réflexion critique risque d'être perdu pour l'humanisme scientifique, qu'elle était destinée à fonder, si la conscience intellectuelle, foyer du savoir scientifique, était laissée, par le préjugé métaphysique de l'*a priori*, en dehors des conditions du développement humain.

Or, il semble bien que cela se produise chez Kant : la puissance créatrice des concepts purs de l'entendement y est comme épuisée du premier coup : physique et mathématique sont susceptibles d'un progrès, qui, à partir des principes où elles s'appuient ne rencontrera pas de *limites externes*<sup>481</sup> ; mais du côté de ces principes même elles ont des *bornes* qu'elles ne sauraient franchir. Les découvertes futures feront apparaître les conséquences les plus lointaines des jugements synthétiques dont procèdent l'arithmétique de Pythagore, la géométrie d'Euclide, la mécanique de Newton ; elles ne sauraient les remettre en question, sans ébranler le système organique de la raison.

A la lumière de la science contemporaine, l'idée du devenir proprement intellectuel apparaît tout autre, infiniment plus profonde, et plus féconde aussi. Dans tous les domaines, depuis l'analyse de Cauchy ou de Georg Cantor jusqu'à la physique de M. Planck ou de M. Einstein, 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. Il n'y a rien dans la notion de nombre, appuyée ou non à l'intuition du temps, qui permette de prédire ce qu'allait donner l'introduction des variables complexes dans le calcul infinitésimal ou des variables continues dans la théorie des nombres. Pas davantage, la géométrie élémentaire des anciens ne laissait deviner quelles ressources dans le domaine des mathématiques et de la physique la négation de l'un ou l'autre des postulats euclidiens mettrait à la disposition de l'esprit humain. La création, au sens le plus positif et le plus fort du mot, carac-

---

<sup>481</sup> Cf. *Prolégomènes*, § 57.

térise donc l'ordre de l'intelligence ; et par là l'histoire de la pensée scientifique est une histoire réelle, dont il n'est pas permis de décrire et de prolonger la courbe avant que se soient produits véritablement les événements appelés à en déterminer le dessin.

Une création de cet ordre, et précisément parce qu'elle est une expérience effective, non une métaphore, n'a nullement pour conséquence de rompre la continuité entre l'avenir et le passé de l'humanité. A mesure qu'on y réfléchit, on se rend compte, au contraire, que les théories qui au premier abord ont paru le plus révolutionnaires, qui ont provoqué les polémiques les plus passionnées, sont aussi celles qui avaient leur point d'attache le mieux marqué dans les doctrines qu'elles devaient remplacer. Chacune des extensions de l'analyse hors de l'arithmétique pythagoricienne se relie à l'impossibilité, dans tel ou tel cas particulier, de l'opération définie par cette arithmétique, de même que la structure irrégulière de l'axiomatique euclidienne, l'échec des tentatives pour en corriger l'imperfection prétendue, délimitaient d'avance le terrain sur lequel avait à s'exercer l'effort d'invention qui devait engendrer les géométries non euclidiennes <sup>482</sup>. Et M. Einstein a montré comment la découverte de la relativité généralisée consiste essentiellement dans la méditation du fait même qui était à la base du système newtonien : l'identité de mesure pour la masse d'inertie et pour la masse de pesanteur, identité qui depuis deux siècles attendait d'être « interprétée », comme l'Ancien Testament attendait le Nouveau <sup>483</sup>.

L'analogie va plus loin encore. De même que l'interprétation mystique, grâce à la « clé » que l'Évangile a fournie, a peuplé de symboles inattendus, d'allusions « figuratives » selon l'expression de Pascal, les récits légendaires ou historiques, les poèmes sacrés ou profanes, que la Bible a recueillis, de même, à chaque progrès que l'intelligence scientifique accomplit, l'humanité transforme l'idée qu'elle avait de son passé. Nous lisons autrement Euclide et Newton, depuis que nous savons que la géométrie ou la mécanique classique ne correspond qu'à un type particulier de métrique spatiale ou spatio-temporelle, et nous les li-

<sup>482</sup> Les étapes de la philosophie mathématique, § 185, p. 311-312 ; éd. de 1947, *ibid.*

<sup>483</sup> Cf. L'expérience humaine et la causalité physique, § 191, p. 428 ; éd. de 1949, p. 413.

sons mieux ; car nous savons préciser les caractéristiques des *groupes de transformation* qu'ils avaient en vue et auxquels ils ont implicitement supposé que devait se borner l'intelligence du savant.

La réflexion sur le devenir de la science aboutit ainsi à redresser perpétuellement la perspective historique de l'humanité, comme la science elle-même, d'approximation en approximation, rend la structure de l'univers toujours plus cohérente et plus vraie. Le progrès de la perspective humaine et de la structure cosmique sont au fond un seul et même progrès : le progrès de cette conscience intellectuelle, dont Kant avait laissé sans doute échapper certains traits fondamentaux, mais à laquelle il avait su du moins lier le sort de l'idéalisme critique.

**329.** La conscience intellectuelle n'a ni signification, ni existence par conséquent, hors de l'esprit du savant, qui concentre en lui le contenu du savoir pour faire jaillir de sa réflexion le jugement créateur de la vérité nouvelle, et pour étendre, par là, pour modifier, pour renouveler, l'idée même de la science. La conscience intellectuelle réside dans chacun des « miroirs vivants actifs », qui se révéleront capables de promouvoir, ou seulement de comprendre en quelque mesure que ce soit, les connaissances acquises dans un domaine déterminé. De l'ensemble de ces consciences, l'imagination métaphysique travaillerait en vain à composer un système qui aurait pour siège, soit une monade centrale à laquelle on attribuerait l'intuition d'une harmonie universelle, le dessein d'un ordre préalable, soit une « conscience des consciences », *synthèse des synthèses*, qui comprendrait en soi la totalité des pensées dispersées à travers les individus et à travers les générations. Si un savant de génie exprime à son plus haut degré de tension la conscience intellectuelle de son époque, on ne peut pas dire que la succession des génies, la chaîne des consciences, doive obéir à une formule unique, de façon à constituer la loi de série qui engendrait, selon Leibniz, les variations incessantes de la monade, et qui était à ses yeux comme l'équivalent dynamique de la substance. La contingence du progrès humain est radicale : le centre de la réflexion s'y déplace perpétuellement, entraînant dans ce déplacement, avec la vision que l'intelligence a de l'univers, la perspective de sa propre histoire.



Mais de ce que la conscience intellectuelle, inséparable du devenir humain, échappe à toute tentative pour le fixer dans une réalité transcendante à l'esprit, il ne résulte nullement que nous soyons condamné à l'autre branche du prétendu dilemme psycho-théologique ou psycho-sociologique. Le *moi* de Descartes n'est pas celui qui s'épuise dans l'analyse proprement psychologique de la vie intérieure ; il implique une réflexion sur la vie spirituelle, qui dépasse les limites de l'observation immédiate, qui réclame une activité d'intelligence, homogène et adéquate à son objet.

Pour prendre l'exemple que suggère l'intéressante étude de M. le Dr Toulouse<sup>484</sup>, tout ce qu'une investigation ingénieuse peut fournir de renseignements sur un savant de génie sera utile assurément pour essayer de mesurer l'éclat exceptionnel, la variété, l'étendue de ses dons, et aussi pour le faire rentrer dans quelqu'un des cadres qui servent à classer les types mentaux : *logiciens* ou *intuitifs*. Mais il y a un moment où le commerce de l'homme avec l'homme, où l'autobiographie introspective, ne rend plus de service ; à la seule intelligence de l'œuvre il appartiendra de révéler la grandeur de l'esprit. Comprendre Henri Poincaré, ce n'est pas réunir et préciser les traits qui le caractérisent à titre d'individu parmi d'autres individus, c'est atteindre sa personnalité, définie en son fond spirituel par la phase de la pensée humaine où il a vécu, par l'écart entre l'état des problèmes qu'il a reçus de ses devanciers et l'état des problèmes qu'il lègue à ses successeurs.

**330.** *Vie intérieure*, et *vie spirituelle* (ou encore individu et personne)<sup>485</sup>, ce sont donc là deux notions qu'il est nécessaire

---

<sup>484</sup> Henri Poincaré (enquête médico-psychologique sur la supériorité intellectuelle), 1910.

<sup>485</sup> On doit forcer un peu l'usage pour donner une signification univoque aux deux termes de l'antithèse. L'intérêt personnel n'est nullement l'intérêt de la personne, telle que nous l'entendons ici. Et, d'autre part, on sait avec quelle insistance Vinet s'est plu à distinguer, jusqu'à les opposer parfois, *individualité* et *individualisme* : « Celui-ci rapporte tout à soi, ne voit en toutes choses que soi ; l'individualité consiste seulement à vouloir être soi afin d'être quelque chose. » (Apud *Mélanges*, 1869, p. 90.) Il est sensible pourtant qu'on se conforme à l'usage le plus répandu actuellement en prenant le mot *individu* dans l'acception restreinte, le mot *personne* dans

de distinguer et d'opposer ; car elles correspondent à deux directions de la réflexion sur soi qui sont antagonistes, au point de vue pratique comme au point de vue théorique. Il se peut que la conscience du savant se détourne de sa propre intellectualité pour ne plus s'orienter que vers l'étroussée jalouse du *moi* psychologique. Chez Descartes lui-même on voit l'*Ego sum* se dégrader en *Ego sum Cartesius* : l'invention de cette méthode universelle, qui devait assurer à l'humanité le double bienfait de la domination industrielle sur l'univers inanimé, de l'unité interne entre les esprits, ne lui apparaît plus que comme un titre de gloire à défendre contre des émules et contre des envieux. Il publie en français le *Discours de la méthode* afin d'initier le public entier à une philosophie qui, contre les préjugés séculaires du sens commun, ne fait appel à rien d'autre qu'à l'universalité du bon sens enfin retrouvé. Mais l'*Essai de géométrie*, auquel le *Discours* sert seulement d'introduction, et qui doit mettre hors de tout conteste l'excellence de la méthode, il prend à cœur de le rendre, non pas du tout aussi clair et aussi distinct, mais en réalité aussi confus et aussi obscur que possible, « y omettant ce qui était le plus facile », et se réservant de l'écrire « tout autrement (ajoute-t-il) si je vois que ces monstres soient assez vaincus ou abaissés »<sup>486</sup>.

Et voici qui n'est pas moins pitoyable : nul, autant que Leibniz, n'a manifesté un éloignement sincère pour l'esprit de secte et la vanité d'auteur ; nul n'a travaillé avec autant de vigueur et de continuité à retenir de chaque système ce qu'il pouvait offrir de bon et de vrai, à organiser le concert spirituel des monades, la réplique harmonieuse des esprits. Et cependant ce même Leibniz, qui se sent redevable à Descartes des inspirations fondamentales de l'analyse et de la mécanique, pousse la rancune rétrospective, et l'ingratitude, jusqu'à faire siennes toutes les fantaisies calomnieuses des ennemis de Descartes<sup>487</sup>, en attendant que lui-même ait à souffrir la persécution des newtoniens qui l'accuseront d'avoir dérobé à leur maître le secret du calcul infinitésimal et qui mêleront à leurs accusations le venin des préjugés et des égoïsmes nationaux. « Tous ceux-là (écrit Nietz-

---

l'acception généralisée, où nous les entendons respectivement. (Voir l'article *Individu*, dans le *Vocabulaire* de M. LALANDE.)

<sup>486</sup> *Lettre à Mersenne*, du 4 avril 1648, A. T., V, 142 ; cf. *Les étapes de la philosophie mathématique*, § 79, p. 126 ; éd. de 1947, *ibid.*

<sup>487</sup> *Die Philosophischen Schriften*, éd. GERHARDT, t. IV, et particulièrement p. 304.

sche), ne portent pas un réel intérêt à la science, qui ne commencent à s'échauffer pour elle que s'ils y ont fait eux-mêmes des découvertes <sup>488</sup>. » Et cette remarque rejoint à son tour « la parole toute céleste et plus qu'humaine » que Cassien rapporte du bienheureux Antoine : « La prière d'un religieux n'est point parfaite, lorsqu'en la faisant, il connaît et il s'aperçoit lui-même qu'il prie <sup>489</sup>. »

Se regarder penser et réfléchir, au lieu de penser véritablement et de réfléchir, songer à son nom propre et à son œuvre propre, qui le définissent du dehors et le font apparaître à ses propres yeux tel que les autres le voient, n'est-ce pas pour le savant renoncer à sa raison d'être, au progrès de pensée qui constitue l'intellectualité, la spiritualité de sa conscience, pour ne plus considérer que l'enveloppe extérieure, l'individu ?

**331.** Là est le drame de la vie intérieure, en conflit avec la vie spirituelle ; car l'individu ne se replie sur soi que pour se dissoudre. Condamné au vieillissement, par quoi se traduit la fatalité de la vie simplement biologique, le savant finira-t-il par n'être rien de plus que l'avocat et l'apologiste de lui-même, consacrant « les restes d'une ardeur qui s'éteint » à chercher dans l'avenir le reflet et comme la *survie* de son propre passé ? « Ce qui, avant tout (écrit Henri Poincaré), permet de juger les savants arrivés, c'est la façon dont ils accueillent les jeunes. Voient-ils en eux des rivaux futurs, qui peut-être les éclipsent dans la mémoire des hommes ? Ne leur montrent-ils qu'une bienveillance provisoire, qui s'alarmera ou bientôt s'irritera devant des succès trop rapides et trop éclatants ? Ou bien, au contraire, les regardent-ils comme de futurs compagnons d'armes, à qui ils passeront la consigne en se retirant de la lutte, comme des collaborateurs qui poursuivront la grande entreprise, destinée d'avance à

<sup>488</sup> Humain, trop humain, § 182.

<sup>489</sup> *Les conférences de Cassien*, IX, 30, trad. de SALIGNY, t. I, 1687, p. 387. Le mot évoque ce que Bettina d'Arnim disait à Victor Cousin : « Rien n'est aimable comme Goethe lorsqu'il est à son aise... Souvent dans l'abandon, moi à ses pieds, les yeux fixés en lui, il m'a dit des choses plus grandes, plus profondes, plus énergiques, que tout ce qu'il a écrit. Mais alors, je renfermais en moi mon émotion ; car s'il eût vu sur mon visage qu'il me disait quelque chose d'extraordinaire, il aurait eu la conscience de lui-même, et la Muse se serait envolée. » (*Apud COUSIN, Fragments et souvenirs (1817-1831)* », 3<sup>e</sup> édit., 1857, p. 163.

n'être jamais achevée ? Accepteront-ils même que ces jeunes gens les contredisent, parfois timidement <sup>490</sup> ? »

Devant la conscience du savant, chaque moment pose le problème qu'avait déjà défini Platon, l'alternative entre le retour en arrière, la nostalgie de la caverne ou, comme dit encore Poincaré (*ibid.*, p. XIII), « la manie d'avoir toujours raison » — et l'appel de l'intelligence qui tourne vers la clarté l'âme tout entière. Et chaque moment de la conscience, dans chacun des êtres qui composent une société, contribue à résoudre le problème de l'évolution sociale. Ici encore la pauvreté de la langue philosophique oblige à utiliser des mots de signification assez voisine pour marquer les termes d'une opposition qui est bien dans la nature des choses, le point de départ et le point d'arrivée du mouvement qui exprime le progrès normal de l'humanité. Ces deux expressions de *culture* et de *civilisation* sont peut-être interchangeables, comme à la rigueur celles d'individu et de personne. Mais il est sûr que le niveau intellectuel d'une société donne lieu à deux ordres de considération, à deux systèmes de mesures. On commencera par y examiner la culture, ou plus exactement sans doute les instruments de culture : l'ensemble des moyens qu'une société a reçus en héritage ou empruntés au dehors pour les mettre à la disposition de ses membres. Mais il faudra ensuite l'interroger sur la manière dont ces instruments sont mis en œuvre à travers les différents groupes qui forment cette société ; car de là dépend ce que nous appellerons la civilisation. Les astrologues du temps jadis n'exploitaient pas seulement la crédulité de ceux qui leur achetaient des horoscopes, mais aussi la bassesse de leurs âmes. Et lorsque les Parisiens, en plein milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, redoublaient de ferveur religieuse à l'annonce d'une éclipse solaire, pour aller, le jour venu, se cacher par milliers dans leurs caves, ils attestaient que leur interprétation du christianisme était aussi rudimentaire que leur conception de l'univers... « On peut tout à la fois, a-t-il été dit justement, être un barbare et user du téléphone. » Et l'on demeure effectivement un barbare, tant qu'on prétend juger de la science, proclamer son triomphe, ou sa faillite, en prenant pour critère l'application du savoir à l'industrie, l'usage des inventions qui ont d'une façon inespérée soulagé « la peine des hommes », accru les commodités de l'existence matérielle, et en même

---

<sup>490</sup> Savants et écrivains, p. XII.

temps multiplié les moyens de destruction pour le service des passions individuelles et des haines collectives.

Ce n'est pas dans l'ordre de la puissance, selon la chair, c'est dans l'ordre de la vérité, selon l'esprit, que la science a son prix et sa dignité. La valeur de l'astronomie ne se reconnaît pas au succès de nos espoirs ou de nos craintes, mais à l'assurance dont l'humanité lui est redevable, que les démarches les plus abstraites de l'intelligence, celles qui l'entraînent le plus loin de l'expérience immédiate, sont aussi celles-là qui nous mettent le mieux en état d'embrasser le cours de la nature dans son horizon le plus vaste, et d'en serrer le plus exactement le détail. Les yeux du corps sont invoqués ici comme témoins, non pas seulement des phénomènes eux-mêmes, mais de ce fait, qui surpasse tous les phénomènes, que chez l'homme les yeux du corps sont devancés par les yeux de l'âme, « par les démonstrations mathématiques, sans lesquelles, disait Kepler, je suis aveugle »<sup>491</sup>.

**332.** Alors la représentation du monde se retourne en quelque sorte matériellement. Du point de vue où nous place l'égoïsme vital, l'homme se considère comme le centre et la raison de l'univers. La production des choses, dans la double immensité de l'espace et du temps, est l'œuvre d'un artisan divin qui s'est soucié avant tout de créer pour nos besoins, les minéraux, les végétaux, les animaux de la terre, qui fait tourner autour de notre planète le soleil et les étoiles. Finalisme et anthropocentrisme vont de pair.

Mais l'élan désintéressé de l'intelligence, sa fonction généreuse et sublime de réciprocité, ont conduit l'homme à un système du monde où il s'aperçoit lui-même, où il aperçoit sa planète, rapportés à un centre de perspective, autre que soi, et par rapport auquel les mouvements véritables s'organisent et se comprennent. L'avènement du système de Copernic, déjà entrevu dans l'école pythagoricienne, donne à la culture occidentale un caractère irrévocable. Désormais, la ligne de partage des valeurs, que l'Antiquité n'avait pas réussi à tracer nettement, devient évidente. D'un côté, il y a le supernaturalisme, héritier des

---

<sup>491</sup> « *Demonstrationibus mathematicis sine quibus cœcus ego sum* », KEPLER, *Apologia pro suo opere Harmonices mundi*, apud *Œuvres*, édit. FRISCH, Francfort, 1864, V, 424.

théogonies primitives et dont la tradition se prolonge jusqu'à la philosophie religieuse d'un William James : la vie spirituelle est alors une « question de force ». Participer à Dieu c'est capter l'énergie cosmique à sa source : les pratiques de la magie ou les rites du culte communiquent la confiance du triomphe dans la lutte contre les rivaux et les ennemis, contre la maladie, contre la mort même. De l'autre côté, il y a la spiritualité moderne, celle qui met le problème de la vérité à la place du problème de la puissance. Si admirable que soit l'utilisation du savoir scientifique, quelque merveilleux bienfaits qu'il y ait lieu d'en attendre le jour où les hommes sauront n'y voir que le moyen de porter jusqu'aux confins de la terre les œuvres de paix et de fraternité, on n'estime point la science à sa valeur si l'on ne commence par comprendre qu'elle a révélé à l'homme, ce qui a plus de valeur que tout le reste, l'objectivité de sa raison. Lorsqu'il confronte les conséquences de son calcul avec les résultats de l'expérience, le savant se rend à lui-même le témoignage que, détachant sa pensée du point auquel il paraissait lié à jamais et par les organes du corps, et par la région de l'espace où la terre est située, il a bien su l'ordonner en un système adéquat à l'ordre des mouvements universels. Il n'a plus à implorer du dehors une force mystérieuse et arbitraire comme la volonté d'un despote. Il saisit du dedans la nécessité de relations que son intelligence pénètre, dont l'accès s'ouvre à toute intelligence humaine. La conformité entre notre intelligence et la nature est ce qui fonde la communion des intelligences entre elles. Par là est consacrée, sous une forme claire et distincte, l'idée héraclitienne et stoïcienne de la raison commune, celle qu'Augustin et Malebranche avaient retrouvée dans la méditation du Verbe johannique. Par là enfin il apparaît possible que cesse, d'être un rêve l'espérance pythagoricienne d'établir la communauté pour l'action sur la base d'une communauté spéculative, qui soit « en esprit et en vérité ».

*[Table des matières](#)*

## SECTION II

### L'INTELLIGENCE DE L'AUTONOMIE

**333.** La doctrine de la conscience intellectuelle, que nous avons essayé de dégager de la réflexion sur la positivité du sa-

voir scientifique, prépare la solution du problème de la conscience, considéré dans toute son étendue. C'est ce que permet de présumer la thèse proprement spiritualiste suivant laquelle la conscience est absolument une ; c'est ce qu'il s'agit maintenant de démontrer.

Nous devons naturellement poser le problème du point de vue du réalisme vulgaire ; nous imaginerons donc que la conscience est donnée au sentiment intérieur comme renfermant dans son enceinte une multiplicité d'images, qui correspondent à des objets dont elles sont les effets et les reflets. Le moi revêt ainsi l'aspect d'un *microcosme*, en rapport avec un *macrocosme*, donné, lui aussi, grâce à cette intuition de l'être en tant qu'être, qui est le postulat du sens commun, qui est le postulat, pourrait-on dire, de l'idée même que le sens commun se fait de la représentation. Le même dogmatisme implicite se trouve dans le domaine pratique. Là aussi la conscience apparaît matériellement contenue dans les limites de l'individualité biologique ; nos émotions et nos désirs naissent du *moi* et se terminent au *moi*, de telle sorte, que, pour nous arracher à l'égoïsme qui nous est congénital, il faudra que nous trouvions en nous la révélation d'un ordre qui soit transcendant à l'ordre de notre spontanéité naturelle, soustrait aux prises du jugement rationnel, du libre examen, quelque chose qui surgissant du fond de notre intimité s'impose pourtant à nous avec une valeur mystérieuse et sacrée ; ce quelque chose se cristallise, pour le sens commun, dans une faculté innée, qu'il nomme *conscience morale*, par symétrie, c'est-à-dire autant par contraste que par analogie, avec la faculté psychologique de la conscience.

La conscience morale a passé souvent pour une des espèces du sentiment. Il y a, dit d'Alembert, une espèce « particulièrement affectée à l'imitation de la belle nature et à ce qu'on appelle *beautés d'expression* » ; d'autre part, le sentiment « destiné aux vérités de morale s'appelle *conscience* ; c'est une suite de la loi naturelle et de l'idée que nous avons du bien et du mal ; et on pourrait le nommer *évidence du cœur*, parce que tout différent qu'il est de l'évidence de l'esprit attaché aux vérités spéculatives, il nous subjugue avec le même empire » <sup>492</sup>.

---

<sup>492</sup> Discours préliminaire de l'Encyclopédie, éd. Ducros, 1893, p. 65.

L'appel à la double immédiation de la conscience psychologique et de la conscience morale semble assurer l'équilibre de la doctrine vulgaire. En fait, cet équilibre a été rompu ; et la rupture est due, non à la vaine subtilité, à la curiosité, frivole ou coupable, des philosophes, mais à l'exigence même de la moralité. A l'époque où Descartes faisait comprendre que, si nous avons l'intelligence de la vérité, nous ne pouvons pas nous fier au monde des qualités sensibles, les moralistes français ont enseigné que, si nous avons l'amour du bien, nous ne pouvons pas nous abandonner à la complaisance naturelle du *moi* pour le *moi*, nous laisser en quelque sorte glisser à la surface de notre être, et nous contenter d'y cueillir pour nos actes des motifs d'une apparence honorable, susceptibles d'être étalés aux yeux d'autrui. Le triomphe de l'amour-propre n'est-il pas de dissimuler, en commençant par se la dissimuler à lui-même, la tyrannie de l'instinct égoïste, d'y joindre même, comme pour mieux faire éclater sa gloire, l'odeur de la vertu et l'ombre du sacrifice ? « Combien est-il ordinaire (remarque la *IV<sup>e</sup> Provinciale*), de voir les plus zélés s'emporter dans la dispute à des mouvements d'aigreur pour leur propre intérêt, sans que leur conscience leur rende sur l'heure d'autre témoignage, sinon qu'ils agissent de la sorte pour le seul intérêt de la vérité, et sans qu'ils s'en aperçoivent quelquefois que longtemps après ? » (*Œuvres*, t. IV, 1914, p. 262.)

Selon Pascal, la faiblesse ou la bassesse morale est à l'origine de la psychologie rudimentaire, qui prétend limiter l'horizon de la conscience à la perception directe des sentiments clairs et distincts. On se déchargera de ses fautes, à bon compte et à faux poids, du moment que, pour être disculpé d'avoir enfreint l'ordre de Dieu, il suffit que l'on fasse l'innocent, ou, pour mieux dire, que l'on fasse l'imbécile. Cet ordre, auquel nous sommes accusés d'avoir désobéi, nous répondons simplement que nous ne l'avons pas reçu ; nous avons l'air de consulter notre conscience et, avec la quiétude nonchalante du fonctionnaire qui cherche une pièce dans un dossier, nous nous hâtons de dire que nous ne trouvons rien. Mais avons-nous bien cherché ? Avons-nous réellement cherché ? « N'apprenons-nous pas des saints mêmes combien la concupiscence leur tend des pièges secrets, et combien il arrive ordinairement que, quelque sobres qu'ils soient, ils donnent à la volupté ce qu'ils pensent donner à la seule nécessité, comme saint Augustin le dit de soi-même dans ses *Confessions* ? » (*Ibid.*) Nous nous apercevons coupables et responsa-



bles lorsque nous allons au bout de notre scrupule et de notre sincérité, lorsqu'à cette observation de la vie intérieure, qui est passive et immédiatement satisfaite de soi, à cette enquête systématiquement close au moment où nous déclarons l'ouvrir, nous substituons l'interrogatoire loyal, inquiet, capable de mettre au jour les mouvements cachés et les ressorts secrets de l'âme, comparables aux agitations corpusculaires d'où dérivent les phénomènes visibles de l'univers.

**334.** Tout est donc paradoxe pour le sens commun dans cette découverte de l'inconscient, à laquelle la prétendue « conscience psychologique » serait parvenue sur l'appel, sur la sommation de la « conscience morale ». Dans l'idée du sens commun, comme on le voit par l'exemple de Locke, et par la tradition de l'empirisme qui s'y rattache, la connaissance de nous-mêmes est calquée sur la représentation d'un monde extérieur. Ce que la conscience saisit de notre être intime, ce sont des états donnés, qu'il s'agira de recueillir et de classer comme le chimiste recueille et classe les corps qui se sont déposés au fond de son creuset. Nous voyons du bleu ou nous sommes en colère ; nous sentons que nous voyons du bleu ou que nous sommes en colère. Et comme le chimiste a le droit de penser que sa présence n'intervient pas dans la nature intrinsèque de la réaction qu'il étudie, on imagine qu'il en est de même pour le psychologue. Pourtant, toute commune et toute familière qu'elle est, c'est une illusion psychologique d'imaginer que la réflexion de conscience est indifférente au phénomène de conscience. Entre le moment d'impulsivité inconsciente où la colère n'est un spectacle que pour autrui, et le moment où le sujet se ressaisit lui-même dans son rapport avec le monde extérieur, il y a un intervalle, par suite un passage nécessaire ; et ce passage exprime la vie même de la conscience ; il conduit à la définir comme une action.

En développant certains germes qui apparaissent déjà dans les théories de la croyance et de l'habitude chez Hume et chez Condillac, les penseurs anglais et français de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ont inauguré la « psychologie d'action », qui devait faire la fécondité des recherches contemporaines. Mais encore convient-il que cette conversion heureuse de l'investigation ne serve pas de prétexte à l'empirisme pour accentuer le préjugé de son réalisme initial. Et, dans une certaine mesure, ce fut le cas de Wil-

liam James. Avec une finesse incomparable, il a réussi à mettre en relief l'importance des moments de transition et de relation, par lesquels se constituent le courant continu, la trame dynamique, de la réalité consciente : « Nous devrions dire qu'il y a un sentiment du *et*, un sentiment du *si*, un sentiment du *mais*, et un sentiment du *par*, exactement comme nous disons un sentiment du *bleu* ou un sentiment du *froid*<sup>493</sup>. » Mais, par une singulière disgrâce, à cette description la plus pénétrante et la plus habile qui soit, James superpose une théorie d'école ; il néglige la spiritualité de l'activité proprement interne, pour en revenir au réalisme élémentaire de Hume. L'essentiel de l'émotion devra être ce qui se laisse capter et isoler, à titre de fait donné ; et, puisque la psychologie est devenue incapable de saisir sous cet aspect le plaisir et la douleur qui sont effectivement des réactions du sujet, c'est à la physiologie qu'il s'adresse ; de là cette doctrine paradoxale qui subordonne la réalité du processus psychologique à l'aperception du mouvement organique. (*Ibid.* XII, t. II, p. 449.)

Pour que la psychologie retrouve son indépendance et sa vérité, la première condition est qu'elle sache parler de l'action autrement que par une transposition métaphorique de ses propres phénomènes dans le langage équivoque de la motricité. L'action proprement psychologique, ce n'est pas le mouvement, c'est le jugement. De même que l'analyse idéaliste parvient à déceler dans l'apparence immédiate de la représentation sensible un produit de la fonction coordinatrice de l'esprit, de même, dans le plaisir et la douleur, elle aperçoit l'effet d'un jugement, implicite ou explicite, qui tantôt reflète directement le mécanisme des besoins organiques, qui tantôt en contredit le sens naturel. Par là se marque une différence décisive pour l'interprétation de la conscience selon la psychologie physiologique du mouvement et selon la psychologie intellectualiste de l'action. Dans la première forme de psychologie, qui ne connaît que l'ordre des affections corporelles, la vie de la conscience est limitée à l'enceinte de l'individualité biologique, tandis que, dans la seconde, la conscience, consistant avant tout en jugements, sera coextensive au progrès de l'intelligence, c'est-à-dire qu'elle se montre capable de franchir le cercle où l'instinct égoïste, où l'amour-propre, prétend nous retenir, de prendre pour centre ce qui donne sa valeur

---

<sup>493</sup> *The principles of psychology*, IX, t. I, Londres, 1901, p. 245.

intrinsèque, sa portée universelle, à une affirmation de vérité ou de justice.

Voici un homme qui marche, épuisé de fatigue, et qui ne sent que sa fatigue. Au croisement d'une route, un poteau lui indique la distance qui le sépare de son but, beaucoup plus grande que celle à laquelle il s'attendait. Quelle sera sa réaction ? Va-t-il se laisser tomber de désespoir, ou retrouver un sursaut d'énergie ? Certes, nous pouvons aussi facilement, dans un cas ou dans l'autre traduire le phénomène en termes physiologiques, et avoir l'air par là d'en rendre raison. Mais précisément, parce que notre doctrine s'applique indifféremment aux circonstances les plus diverses de la réalité, elle n'en fournira qu'une explication superficielle, sinon verbale, qu'une causalité mutilée. La crise ou de dépression ou d'exaltation se comprendra seulement si l'on reconstitue la physionomie totale de la conscience, si l'on sait discerner l'*idée centrale* qui décide la tonalité de l'émotion, la direction du vouloir. Pendant la retraite de Russie, les grognards entraînés jusque-là par leur foi dans l'étoile bonapartiste, se couchaient pour mourir dans la neige. Mais, en 1914, nos armées sont composées de citoyens libres qui refusent de subir, de laisser subir à ceux qu'ils aiment, l'injustice d'une agression sauvage. Et voici le spectacle qu'ils ont donné à un adversaire assez noble pour en témoigner : « Que des hommes se fassent tuer sur place, c'est là une chose bien connue et escomptée dans chaque plan de bataille ; on prévoit que les compagnies X, Y, Z, doivent se faire tuer sans reculer, à tel endroit précis, tant et tant de temps, et on en tire des conclusions utiles. Mais que des hommes ayant reculé pendant dix jours, que des hommes couchés par terre et à demi-morts de fatigue puissent reprendre le fusil et attaquer au son du clairon, c'est là une chose avec laquelle nous n'avons jamais appris à compter ; c'est là une possibilité dont il n'a jamais été question dans nos écoles de guerre... »

Dans le domaine moral comme dans le domaine scientifique, il est donc vrai que le progrès de la conscience est lié au progrès de la réflexion sur soi, qui tantôt saisit, au niveau de la représentation immédiate, l'individualité du *moi* organique, qui tantôt suit dans leur élan vers l'universalité le développement des valeurs spirituelles. Ce qui est remarquable, c'est que, guidés ainsi par la science positive, nous retrouvons la conception même que Spinoza s'était faite du parallélisme et qui a été si malheureuse-

ment méconnue, ou travestie, au XIX<sup>e</sup> siècle : du fait que l'âme passe de la conscience inadéquate, c'est-à-dire de l'inconscient, à la lumière de la conscience claire et distincte, l'ordre des relations se renverse, et l'enchaînement des affections corporelles reflète désormais la connexion intelligible des idées. Autrement dit, la genèse de la conscience à partir du mécanisme naturel, ne s'appliquait qu'au règne de l'imagination et de la passion dans l'ordre de la spontanéité instinctive. Et cet ordre, par la seule « totalisation » des connaissances positives, par la réflexion sur cette totalisation, la conscience le dépasse, le contredit ; ainsi s'élève-t-elle à ce qui est l'objet propre de l'effort spinoziste : la vie morale et la liberté. Loin donc que l'esprit y soit le corollaire de la matière, le parallélisme, une fois compris, donne toute leur signification à des phénomènes tels que ceux où se manifeste « une âme guerrière maîtresse du corps qu'elle anime ». Le réalisme vulgaire y voyait, selon le sens littéral du texte, le résultat d'un conflit entre deux substances hétérogènes, dont la coexistence implique d'ailleurs une confusion inextricable ; du point de vue idéaliste, c'est le progrès d'un *ascétisme* de l'intelligence, qui est aussi un *ascétisme* de la vie. Le *moi* cesse d'être pour lui-même un point de départ absolu et un terme ultime. Adéquate en droit au tout de l'humanité, la conscience morale peut se reconquérir du dedans, comme la conscience intellectuelle se rend adéquate au tout de l'univers, tel que l'état des connaissances scientifiques permet de le constituer actuellement.

**335.** Le point auquel nous avons conduit notre démonstration serait donc celui-ci : le passage d'une vie intérieure, qui serait seulement la vie d'un individu, à la vie proprement spirituelle, est théoriquement possible. Il reste encore à savoir comment se franchit la distance qui sépare le fait du droit. Or, il est évident que l'impératif moral ou l'optatif religieux sont insuffisants, tant qu'ils se limitent à l'intention abstraite de leur formule. De même que la philosophie spéculative ferait œuvre vaine en décrivant une conscience intellectuelle qui porterait, non sur la science véritable, mais sur une science « idéale », la philosophie pratique a pour tâche de s'appliquer à la conscience morale, telle qu'elle est affective dans l'humanité, non telle qu'on prescrit ou qu'on imagine qu'elle doit être *a priori*. Et de même encore que la conscience intellectuelle se dégage selon ses traits caractéristiques à

mesure que nous parcourons, dans leur labeur séculaire, les étapes de la pensée mathématique ou de la pensée physique, de même nous verrons la conscience morale se définir pour elle-même en suivant cette création continue de soi, qui est, depuis Socrate, l'œuvre de la réflexion humaine et à laquelle la civilisation occidentale doit sa fécondité.

La conscience morale ne peut nous être donnée ailleurs que dans son histoire ; cette histoire demande seulement à être interprétée. Et la question sera pour nous de savoir si, d'une part les matériaux que nous avons eus à étudier, d'autre part la méthode qui nous a guidés dans leur étude, permettent cette interprétation.

Sans doute, le développement de la conscience, à travers les époques successives de la civilisation occidentale, ne saurait être isolé, sinon par abstraction provisoire, pour les nécessités de l'analyse, des préoccupations auxquelles obéit le mouvement général de la pensée. Déjà, dans l'ordre scientifique, chacun des progrès effectifs qui ont été accomplis par l'intelligence s'est accompagné d'une tendance à le cristalliser dans un concept immuable, à y chercher la justification rétrospective, la consolidation, d'un parti pris dogmatique. Il a fallu un effort énergique, sans cesse renouvelé, pour réussir à briser l'enveloppe métaphysique dont il a plu à la science de se revêtir, et pour la rendre à la spontanéité de son cours naturel. L'embarras devant l'interprétation de la pensée morale sera plus grand encore ; car nous avons à compter, non seulement avec la répercussion de l'idéal métaphysique, mais avec celle de l'idéal scientifique : en sorte que c'est tout l'ensemble de la philosophie spéculative qui fait pression sur la réflexion morale, comme pour lui masquer la physionomie authentique de ses démarches, pour la contraindre à rentrer dans le cadre d'un système préconçu.

Mais il semble qu'ici se produise un phénomène remarquable : si nous parvenons à dégager cette réflexion morale des altérations que lui avaient fait subir les exigences, manifestement illusoires, d'une certaine logique ou d'une certaine ontologie, si nous la ressaisissons à sa source, dans son état naissant, nous apercevons que la pratique morale, en sa réalité intrinsèque, nous apportait de l'intelligence une idée autrement lumineuse et autrement féconde que les théories simplement spéculatives. L'interprétation de la réalité morale était en avance sur

l'interprétation de la connaissance scientifique, et beaucoup plus proche de la conception que nous avons aujourd'hui du progrès de l'intelligence. Ainsi, en mettant au même niveau conscience intellectuelle et conscience morale, nous ne ferons peut-être que restituer à l'ordre de la moralité la lumière qui avait éclairé déjà, qui parfois avait suscité, le développement de la pensée théorique.

**336.** Le cas le plus significatif et dont les conséquences devaient avoir la portée la plus lointaine, est celui que nous avons rencontré au début même de notre enquête. Le rationalisme, selon l'enseignement socratique, se définit comme une philosophie du jugement. L'intelligence est ce qui donne à l'action humaine son caractère spécifique, et l'intelligence se reconnaît à la réflexion sur la diversité et la solidarité des fonctions sociales, de telle sorte que le fils se comporte à l'égard de la mère, ou le citoyen à l'égard du magistrat, suivant la conscience qu'ils ont prise des rapports véritables dans la famille ou dans l'État. Comprendre a donc déjà pour Socrate exactement la même signification que pour M. Einstein, si l'on veut bien considérer ce qui fait l'originalité du relativisme einsteinien par rapport au relativisme antérieur, tel que Laplace, par exemple, l'avait expliqué dans *l'Exposition du système du monde*. Pour Laplace l'univers est donné à un observateur placé, on ne peut dire ni comment ni où, mais en dehors de notre univers, ayant à sa disposition, comme le Dieu newtonien dont il est manifestement un décalque, l'espace euclidien et le temps universel, tout à fait étranger en réalité, tout à fait indifférent, à cet univers que, soi-disant il contemple du haut de son observatoire imaginaire<sup>494</sup>. Aussi bien l'univers pourrait changer totalement de grandeur, se recroqueviller ou se dilater presque à l'infini, sans que ce singulier observateur eût aucun moyen de s'en apercevoir. Or, voici que, brusquement, les paradoxes scientifiques, les antinomies métaphysiques, disparaissent grâce à la considération du *temps propre*, grâce à l'introduction du *continuum* non euclidien. Entre l'esprit du savant et l'univers de la science une liaison intime, une connexion concrète, s'établissent. Le savant cesse de faire abstraction de son humanité, de la place qu'il occupe dans l'espace, du mouvement qui l'anime ; il prend conscience du centre de ré-

<sup>494</sup> Cf. *Nature et liberté*, p. 98.

férence local et mobile qu'il porte avec lui, non dans l'espérance impossible de l'éliminer, mais pour en neutraliser le privilège décevant à l'aide d'une opération de coordination intellectuelle qui consiste à tenir compte de tous les centres de référence à la fois ; *il apprend à s'apercevoir lui-même du point de vue d'autrui comme il aperçoit autrui de son propre point de vue.* Loin d'identifier et de confondre ces points de vue, comme s'il était nécessaire qu'ils fussent réellement interchangeable pour être soumis à la norme de réciprocité, il fait la part de ce qui les caractérise chacun dans leur individualité irréductible ; ce qui n'empêche qu'il soit en état de passer de l'un à l'autre, par les formules de transformation qui lui permettent de dessiner la figure véritable du monde.

Cette fonction complexe et subtile, que la science einsteinienne met ainsi au cœur de l'intelligence humaine, est exactement celle que nous avons vue à l'œuvre dans les *Entretiens* de Socrate. A aucun moment du dialogue, le monde moral ne procède d'un ordre préalable à la réflexion de l'homme et qui s'imposerait du dehors à l'individu ; les idées de la famille, de la cité, y naissent, en quelque sorte sous nos yeux, de l'effort d'intelligence par lequel l'individu, au lieu de considérer son action du point de vue égocentrique, qui est celui de l'impulsion instinctive, s'aperçoit lui-même lié à ses parents ou à ses concitoyens par un système de relations qui sont réciproques elles aussi, mais non interchangeables. Un tel système ne peut être rationnellement défini par la pensée, sans qu'elle y découvre la norme de justice qui en est le fondement nécessaire, sans qu'elle fasse de cette norme le centre du vouloir.

Avec Socrate, donc, le problème de la conscience est résolu. Nous ne dirons pas de l'homme socratique qu'il a une conscience, c'est-à-dire qu'il possède une faculté capable de lui livrer tout d'un coup le tableau des choses à faire ou à ne pas faire, comme l'enfant a un précepteur qui lui indique les locutions correctes ou vicieuses. L'homme socratique est une conscience, c'est-à-dire que l'action volontaire suit immédiatement, comme entraînée dans son progrès, le mouvement de la réflexion rationnelle. Comprendre ce qui est juste, c'est avoir créé en soi-même, selon le mot de Condorcet, « une impossibilité physique »<sup>495</sup> de se comporter autrement que selon la justice. Par cette impossibilité

---

<sup>495</sup> Fragment sur l'Atlantide, *Œuvres*, édit. CONDORCET-O'CONNOR, t. VI, p. 628.

d'un écart entre la lumière de l'intelligence et la droiture de la volonté, nous affirmons que nous sommes, non des membres passifs, des sujets, dans la cité de Cécrops ou de Zeus, mais des êtres libres, pourvus de la dignité législative dans la République des Esprits.

De cette conception de la liberté, aucun témoignage n'apparaît plus simple, plus fécond, plus touchant, que la scène du *Ménon*, à laquelle nous avons déjà fait allusion et que Platon rattache au souvenir de Socrate. La doctrine mythique de la réminiscence est destinée à mettre en évidence que tout homme apporte en naissant une égale capacité de lumière intérieure, capacité qui se dégagera par cette application aux mathématiques, où Malebranche devait reconnaître à son tour la racine de la catholicité spirituelle. Platon imagine de faire venir un jeune esclave qui sera, non le témoin, mais l'artisan, de la doctrine : « accouché » par Socrate, il découvre, par le développement de sa réflexion propre, la solution du problème de la duplication du carré. La servitude, dont la société impose l'apparence extérieure, n'empêche pas que la nécessité et l'universalité du vrai soient liées au sentiment immédiat d'une puissance interne, qui l'engendre et qui le justifie. Du moment que cela est démontré, l'humanité, peut-on dire, est donnée, avec le devoir de travailler, non pas seulement à supprimer, sur toute l'étendue de la planète, les formes innombrables de la tyrannie, de la tradition, de l'esclavage, mais aussi à développer dans chaque âme l'aptitude au jugement sincère et droit, qui est la condition de la liberté. *Bon sens* et *bonne foi* feraient de la terre un paradis, selon l'inscription qui figure sur la maison de Spinoza à Rhinsburg :

Ach ! waren alle Menschen wijs...  
De Aard' waar haar een Paradijs.

**337.** L'enseignement socratique, où se manifeste dans son rayonnement le plus pur et le plus lointain le génie même du rationalisme, a été altéré, dans l'histoire, par la philosophie aristotélicienne du concept. Non pas du tout qu'Aristote ait dédaigné les procédés de la réflexion socratique ; mais il a eu l'ambition malheureuse de les dépasser, pour en faire une introduction à une métaphysique de la nature, qui subordonne la pensée effective et conquérante de l'homme en tant qu'homme, l'ordre  $\pi\rho\sigma$   $\mu\sigma$ , à l'immutabilité de l'ordre  $\tau\sigma$   $\nu\tau\iota$ . Le renversement



complet des valeurs spirituelles se marque par un trait que nous avons eu également l'occasion de relever : la froideur, la dureté, avec laquelle Aristote traite de l'esclavage, en se référant, pour soutenir les intérêts économiques des Hellènes, à la fausse objectivité de la psychologie des races.

Les effets du dogmatisme aristotélicien survivent à la ruine de la métaphysique aristotélicienne ; durant le XVII<sup>e</sup> siècle même, ils voileront l'exacte interprétation, pour une théorie de la conscience, des résultats obtenus dans l'intelligence de la vie morale. Le spectacle de la philosophie cartésienne, est, à cet égard, des plus instructifs. Le système cosmologique des *Principes* réalise, suivant son auteur, l'idée du savoir parfait : sur l'évidence des notions premières, de celles-là même qui ont présidé à la création des choses, il fonde l'explication intégrale, après dénombrement complet, de tous les phénomènes que l'homme rencontre dans la nature. Au contraire, Descartes semble n'avoir touché que d'une façon superficielle et fragmentaire aux questions morales, si bien que l'un des soucis essentiels de ses disciples immédiats, Geulincx, Spinoza, Malebranche, sera d'écrire le *Traité de la morale cartésienne*.

Mais, lorsque nous nous demandons aujourd'hui dans quel domaine les vues de Descartes sont le plus près de la pensée contemporaine, nous assistons à un curieux déplacement de perspective. L'élan de confiance qui, d'emblée, transporte la pensée de Descartes physicien dans le plan de la raison divine, et lui permet d'invoquer la simplicité des lois universelles comme le signe de leur vérité, c'est un élan de génie, mais un élan téméraire, qui risque de compromettre le développement de la science à peine naissante. Au contraire, on peut dire que la dialectique platonicienne de l'amour entre enfin dans la voie positive avec les pages où Descartes suit le processus d'intégration par lequel l'homme s'unit à l'univers et à la société, en subordonnant l'intérêt de la partie à l'intérêt du tout, mais sans renoncer à l'estimation du juste prix, de la valeur véritable : « Si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de la ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver<sup>496</sup>. » Une telle pensée se relie immédiatement à la pensée contemporaine, sous la forme précise et profonde que lui a donnée Frédéric Rauh : « Le premier devoir est d'être sincère... Mais il faut dis-

<sup>496</sup> A. T., IV, 293, cité *supra*, § 84, p. 158.

tinguer la sincérité d'une raison et celle d'un tempérament, ou encore celle d'un penseur proprement dit et celle d'un artiste qui n'exprime que son tempérament... Le savant ne vise pas à la perfection de son œuvre, considérée en elle-même, mais dans ses rapports avec les connaissances déjà acquises par l'humanité, avec l'univers... La sincérité dont il est question est celle d'une conscience impartiale qui se situe <sup>497</sup>. »

En un sens donc, l'intelligence du relativisme moral devance l'interprétation du relativisme scientifique. Le physicien actuel, lui aussi, a l'obligation de commencer par « se situer » ; à partir de son lieu dans l'espace et de son moment dans le temps, il lance en avant de soi des « lignes de vérité » qui chemineront progressivement, qui constitueront un univers, de dimensions toujours plus vastes, de réseau de plus en plus serré, et dont la réalité aura, non pas seulement pour garantie, mais pour texture même, la connexion rationnelle de nos jugements. N'est-ce pas dire que le physicien actuel est modelé sur le héros cartésien, qui lance en avant de lui des lignes de générosité, destinées elles aussi à fonder successivement, par le progrès du jugement ferme et libre, le tout de la famille, de l'État, de l'humanité ? Seulement cette correspondance des valeurs ne pouvait apparaître à la conscience tant que subsistait le « faux idéal » de la déduction absolue. La philosophie morale semblait alors imparfaite, si elle ne réussissait pas à s'établir selon des principes dont l'évidence et la simplicité métaphysique fussent comparables aux principes de la création divine.

**338.** Par là se mesurent la grandeur et l'opportunité de la tâche accomplie par la révolution critique. Mais cela n'empêche pas que l'on se trouve amené, par l'examen du cours ultérieur de la pensée, à se demander si Kant, à son tour, ne s'est pas arrêté trop tôt dans la voie qu'il avait ouverte, si en particulier sa doctrine de l'autonomie morale n'a pas été comprimée dans son développement par une conception trop rigide et trop systématique de la Raison pure spéculative.

L'idéalisme pratique de Kant étend au domaine moral la liaison entre la liberté et la loi, dont les Grecs avaient fait la base de

---

<sup>497</sup> *L'expérience morale*, chap. V (fin) ; 3<sup>e</sup> édit., 1926, pp. 140-141.

leur philosophie politique. Seulement, chez les Grecs, la loi est générale, et non universelle. Puisqu'il n'y a science véritable que du nécessaire, la science ne peut concerner que la vie bienheureuse des astres : l'imperfection du monde sub-lunaire réduit la physique à se contenter de généralités, qui risquent sans cesse d'être démenties par les défaillances et les anomalies de la nature. En passant de la physique à la politique, Aristote ne voit donc aucune difficulté à ce que le magistrat dépasse la formule de la loi pour l'adapter plus exactement aux circonstances singulières de la réalité. La justice, selon l'image célèbre, que nous avons rappelée, et qui acquiert avec les théories einsteiniennes une force de précision et de suggestion inattendues, réclame un système souple de référence (*Vide supra*, § 35, p. 53). Cette justice, dont l'honnête homme sera la mesure vivante, irait donc au delà de la loi, mais de la façon dont nous comprenons aujourd'hui que la constitution scientifique d'un univers concret, sans distinction de forme et de matière, est au delà de la science classique qui s'arrête, avec Newton, à la formule abstraite de la loi ; c'est-à-dire qu'elle va au delà de la loi, mais en passant par la loi, à laquelle elle s'appuie, comme à une première approximation, non pas en sautant par-dessus la loi pour s'en affranchir comme le voudrait la réaction romantique ou pragmatiste.

Du point de vue historique, il était sans doute inévitable que le bénéfice de la réflexion aristotélicienne fût perdu pendant les siècles où la physique moderne commence à prendre conscience de soi. Pour réussir à éliminer la généralité conceptuelle et la finalité anthropomorphique, il fallait prendre pour base, dans cette période qui nous apparaît maintenant comme transitoire, un déterminisme formel aboutissant à l'établissement de lois universelles et simples, et au nom duquel les circonstances trop particulières des phénomènes, les écarts irritants entre l'expérience et le calcul, étaient négligés, presque condamnés, à titre de singularités, de perturbations.

A cette période se rattache la *Critique de la raison pure* ; et ainsi s'explique, sinon l'idée maîtresse, du moins la structure de la *Logique transcendentale* ; ainsi se comprend la satisfaction que Kant devait éprouver à définir la Raison pratique par la capacité de législation *a priori* : ce qui lui permettait de concevoir la morale transcendentale sur le modèle et au niveau de la Logique transcendentale, d'établir une doctrine de l'*autonomie*, où le mot est employé dans l'exacte acception de son étymologie.

Or, si c'est une nécessité de l'histoire que pour passer du plan dogmatique au plan critique la pensée ait pris l'idée de loi comme pivot, le progrès de la réflexion conduit actuellement à douter que l'expression d'autonomie, considérée dans le domaine moral, demeure encore asservie à la littéralité du sens originel. L'élément d'*indépendance* pourrait bien en être devenu l'élément dominant, tandis que l'élément de *légalité*, loin de caractériser l'autonomie en tant que telle, lui est venu d'un emprunt à l'hétéronomie, dont la négation faisait pourtant sa raison d'être. En d'autres termes l'autonomie et l'hétéronomie ne sont pas deux espèces d'un même genre, toutes deux liées au règne de la loi ; elles correspondent à deux conceptions contradictoires du monde et de la vie.

L'homme commence par être un enfant, le citoyen commence par être un sujet ; d'où la conception primitive d'une loi qui est posée antérieurement à la conscience, et que la conscience trouve toute faite en soi, n'ayant à exercer d'initiative que pour s'assurer de sa propre docilité. Son pouvoir de contrôle sur notre conduite serait, non d'un expert qui en estimera la valeur morale en toute liberté d'intelligence et d'appréciation, mais simplement d'un juge qui se borne à la comparer avec le texte d'un code auquel il est contraint de se référer, et dont seule l'autorité législative est responsable. Autour de la loi, dans le domaine moral comme dans le domaine juridique, se développent donc des procédés d'interprétation, destinés à préciser les conditions de son application dans des circonstances d'une complexité imprévue. Les Stoïciens grecs, fondateurs de ce qu'il est convenu d'appeler le droit romain, sont ceux qui ont, sinon inventé, du moins perfectionné la casuistique<sup>498</sup>. Mais casuistique et jurisprudence laissent intacte la lettre de la loi ; elles devraient même en laisser intact l'esprit. Et d'ailleurs, comme les Stoïciens identifient du dedans la nature de l'homme et la nature de Dieu, l'hégémonie de la raison rétablit, chez le sage, la souveraineté de la conscience par rapport à la loi. Celui-là, en effet, qui a dépassé la phase d'entraînement ascétique est capable de rivaliser avec Dieu en perfection absolue, en ἀπάρκεια ; il n'a que faire d'interroger et de prendre conseil. La dure réponse qu'Agrippinus s'attira de Florus, indique assez ce qu'Épictète pensait de la direction de conscience : « C'est toi seul qui sais de toi-même à

<sup>498</sup> Cf. THAMIN, Un problème moral dans l'Antiquité. Étude sur la casuistique stoïcienne, chap. VIII, 1884, p. 274.

quel prix tu t'estimes et pour quel prix tu te vends : « σὺ γὰρ εἶς σαυτὴν εἰδώς, πόσου ξίος εἶ σεαυτὸ καὶ πόσου πιπράσκεις <sup>499</sup>. »

Le christianisme rompt avec l'optimisme stoïcien : la vie selon la nature, la vie sur terre, n'est pas la vie véritable, qui commence outre-tombe, et dont la stricte obéissance à la loi divine peut seule autoriser l'espoir. Par là s'est trouvé ramené le formalisme, avec la tentation d'utiliser le texte sacré pour donner à la conscience une sécurité illusoire, comme si le Dieu dont on dit qu'il sonde les cœurs et les reins, pouvait se laisser duper par les faux semblants de la moralité. Mais l'honneur du christianisme est d'avoir su opposer la casuistique du scrupule et de la rigueur à la casuistique de la complaisance et du relâchement. « Les saints (écrit Pascal) subtilisent pour se trouver criminels, et accusent leurs meilleures actions. Et ceux-ci subtilisent pour excuser les plus méchantes <sup>500</sup>. »

*Pessimisme* et *rigorisme* sont à la base de la morale kantienne. L'impossibilité d'éliminer les motifs inconscients de la conduite, d'autant plus profonds et d'autant plus efficaces, a pour conséquence que l'homme tenu de se défendre contre les pièges de la nature, contre les ruses de l'instinct, a le devoir de s'attacher à la discipline incorruptible de la loi, comme à la condition de l'intention sincère, de la bonne volonté. Le motif le plus charitable n'excuse pas un mensonge ; car c'est la bonne volonté qui a créé la forme de la loi, qui se l'est imposée afin de se reconnaître elle-même. Mais alors aussi, et de la façon dont elle est introduite dans la doctrine, la légalité ne saurait se substituer à la moralité. Le respect que nous devons avoir pour la forme de la loi morale n'a rien de commun avec cette sorte de respect qui se traduit par les paroles ou les gestes de la politesse, par les rites consacrés des cérémonies, et dont seule la conscience collective peut se satisfaire. En soumettant notre conduite individuelle à la loi, ce que nous proposons à notre respect, c'est nous-mêmes en tant que sujet de la raison. L'acceptation de l'impératif catégorique signifie, à l'intérieur même de la personnalité, la subordination de l'être sensible, de l'*homo phaenomenon*, à l'être intelligible, à l'*homo noumenon*, le passage de la nature à la liberté.

<sup>499</sup> *Entretiens*, I, II (11), *vide supra*, § 38, pp. 56-57.

<sup>500</sup> *Pensées*, f° 398, fr. 921.

**339.** Que le respect pour la loi soit la voie d'accès vers la liberté, c'est une vérité qui, aperçue et pratiquée par les démocraties grecques, attendait depuis des siècles d'être explicitement dégagée et proclamée pour porter tous ses fruits dans le domaine moral. Le devoir de ne respecter que ce qui est respectable, redresse la valeur de l'humanité, du fait même que, par un effet inévitable de contraste, il remet à leur place les hiérarchies constituées sous le régime de l'hétéronomie et qui prétendent continuer, au profit de leur seul intérêt, l'exploitation immoraliste de leur autorité. Progrès décisif, mais dont il semble que Kant ait été empêché de tirer toutes les conséquences par les désharmonies et par les déséquilibres de sa philosophie spéculative. Au moment où il a enfin établi, dans *l'Analytique de la raison pratique*, la suffisance à soi-même de l'autonomie morale, on dirait que le souvenir de la *Critique de la raison pure*, avec l'antagonisme de *l'Analytique transcendentale* et de la *Dialectique*, le ramène en arrière, en lui interdisant la pleine possession de sa conscience et l'entière mise en œuvre de sa liberté. On voit se reproduire le paradoxe de Malebranche, que l'homme est condamné à vivre sans avoir l'idée véritable de son âme, et là encore le paradoxe découle de la réflexion sur la science.

Du point de vue kantien, comme du point de vue proprement cartésien, la nécessité et l'universalité des jugements scientifiques attestent l'existence d'un monde qui s'explique, non point d'en bas et à partir de la perception sensible, mais d'en haut, à l'aide des principes propres à la raison. Or, selon Kant, la conscience, telle que l'homme l'atteint dans le cadre de son expérience, relève de la sensibilité au même titre que la perception. Il faudra donc que la conscience originaire dont l'activité, cachée dans les profondeurs du schématisme transcendantal, préside à l'organisation de l'univers scientifique, réside dans une région où elle nous demeure inaccessible. Et ainsi se trouve introduit dans le système kantien le concept d'une conscience qui, racine de l'entendement, foyer et véhicule des catégories, serait pourtant soustraite aux prises immédiates de la réflexion, d'une conscience inconsciente par rapport à notre conscience effective. D'où résulte un contraste avec le spinozisme, plus singulier encore chez Kant que chez Malebranche ; tandis que l'inconscient, dans une doctrine d'apparence dogmatique comme celle de *l'Éthique*, marque seulement un point de départ pour le progrès interne de

l'intelligence vers la conscience adéquate et de soi et des choses et de Dieu, l'idéalisme critique interdit finalement à l'*homo phaenomenon* la vue et l'accès de l'*homo noumenon*. Nous affirmons l'existence de notre *moi* transcendantal ; il ne nous sera pas permis de le connaître. La conscience et la liberté, qui appartiennent à l'homme, ne sauraient se rejoindre sur le plan humain.

Le plus curieux, c'est que le dédain pour la psychologie proprement rationnelle à laquelle aurait dû le conduire la découverte du moi transcendantal, l'attention portée exclusivement sur le problème cosmologique, aient été liés, dans la pensée de Kant, au souci de ne pas fermer la voie de la liberté. Or, la notion d'une liberté transposée de l'ordre des phénomènes dans l'ordre extra-temporel, d'une causalité indéterminable et insaisissable, ne saurait sans doute, et en vertu de son inanité spéculative, offrir de contradiction intrinsèque. Même la *Religion dans les limites de la simple raison* laisse entrevoir comment la solution proposée pour les deux dernières antinomies pourra s'accorder avec les données de la théologie chrétienne, du fait qu'elle suspend le déterminisme de notre être sensible au drame millénaire qui se déroule entre terre et ciel, et qui met aux prises les forces éternelles du mal et les forces éternelles du bien. Mais, quand de ces considérations encore théoriques on doit passer au domaine proprement moral, au monde où il nous faut vivre et agir, il paraît impossible que la conscience aille se contenter d'une liberté qui la surplombe et qui lui échappe, qui ne songe, pour ainsi dire, qu'à s'évader dans l'intemporalité d'un monde pseudo-intelligible.

**340.** L'exigence de la conscience, à laquelle Kant plus que tout autre nous interdit de nous dérober, c'est la suprématie de l'être raisonnable sur l'individu sensible, de la liberté sur la nature. Comment cette exigence sera-t-elle satisfaite si nous demeurons immobiles et inertes au seuil de notre raison et de notre liberté, si nous n'avons pas le sentiment direct et l'expérience de leur efficacité ? A quoi bon la notion de l'*homo noumenon* tant que l'attribution d'humanité y demeure tenue en échec et contredite par le caractère de *chose en soi*, opaque et impénétrable, dont le *nooumène* kantien n'a pu complètement se dépouiller. La transcendance mystérieuse de l'homme à lui-même a une signification profonde dans l'architecture d'un système théo-

centrique comme celui de Malebranche. Mais l'ombre qu'elle projette sur un *idéalisme critique*, qui voudrait être aussi un *idéalisme pratique*, risque d'en obscurcir et d'en paralyser à chaque instant l'inspiration.

La soumission de la volonté individuelle à la loi de la raison exprime le devoir de l'homme, non pas seulement envers lui-même, mais envers la communauté des êtres raisonnables, qu'il s'agit d'instaurer sur terre, en travaillant à l'avènement de la justice envisagée depuis le détail de la vie civile jusqu'aux rapports, trop longtemps anarchiques et sanglants, des nations entre elles. Mais, toute noble, toute sublime qu'elle est, l'idée d'une telle communauté demeure, dans l'œuvre de Kant, une sorte de schéma formel ; nous avons l'obligation de nous y dévouer de toute notre énergie, mais sans l'apercevoir du dedans, sans entrer en communion directe avec elle <sup>501</sup>. Car les autres nous apparaissent de la façon dont nous nous apparaissions à nous-mêmes, c'est-à-dire comme les centres d'une liberté dont ils n'ont pas plus le secret que nous de la nôtre. Il faudra respecter en eux l'absolu de leur finalité propre, par suite mettre entre eux et nous une distance que même l'amitié s'interdira de franchir : « Quand il s'agit des lois du devoir (non des lois physiques) et que nous les considérons dans les rapports extérieurs des hommes entre eux, nous nous plaçons par la pensée dans un monde moral (intelligible), où, suivant une loi analogue à celle du monde physique, l'assemblage des êtres raisonnables (sur la terre) se fait par *attraction* et par *répulsion*. Grâce au principe de *l'amour mutuel*, ils sont portés à se rapprocher continuellement, et grâce à celui du respect, qu'ils se doivent réciproquement, à se tenir à distance les uns des autres ; et si l'une de ces deux grandes forces morales venait à manquer, alors (si je puis me servir ici des paroles de *Haller* en les appliquant à mon objet),

---

<sup>501</sup> Cf. RUYSSSEN, Les origines kantiennees de la Société des Nations : « Nous ne pouvons énoncer que comme une *idée* de la raison la possibilité de la paix perpétuelle. Cette idée, Kant l'a déclarée à maintes reprises *irréalisable* (unausführbar) en ce sens qu'aucune constitution ne peut la réaliser d'emblée et que l'imperfection morale de l'homme en compromet à tout instant la mise en pratique ; mais, à titre de *devoir*, cette idée ne laisse pas de commander la conduite humaine, et, à ce titre, elle rentre dans la perspective du devenir possible. » (*Revue de métaphysique*, 1924, p, 370.)



« le néant (*de l'immoralité*) engloutirait dans son gouffre tout le règne des êtres (moraux) comme une goutte d'eau » <sup>502</sup>.

D'une part, le devoir du libre respect envers autrui est proprement un devoir négatif (celui de ne pas s'élever au-dessus des autres), et analogue par là aux devoirs de droit. D'autre part, Kant a soin d'y insister, « l'amour ne doit pas être considéré comme un *sentiment* (au point de vue esthétique), c'est-à-dire comme un plaisir que nous trouvons dans la perfection des autres hommes, comme amour du plaisir de les voir heureux, car on ne peut être obligé par autrui à avoir des sentiments ; il faut y voir une maxime de *bienveillance* (un principe pratique) ayant pour effet la bienfaisance ». (*Ibid.*, 25, p. 121.)

Dès lors, et tant du moins qu'on s'en tient à la correspondance de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*, de la *Métaphysique de la nature* et de la *Métaphysique des mœurs*, la doctrine kantienne de l'autonomie paraît s'arrêter à mi-chemin, trébuchant en quelque sorte dans les obstacles artificiels où s'embarrassait la philosophie spéculative de Kant. L'*Analytique transcendentale* se superpose à une *Esthétique*, sans qu'il y ait moyen de saisir un lien entre les catégories de l'entendement et les formes de l'intuition, entre les formes de l'intuition et l'intuition elle-même ; et d'autre part, Kant imagine au-dessus d'elle une *Dialectique*, dont l'intervention est nécessaire pour conduire l'œuvre du jugement à l'inconditionnalité, à l'intégrité d'un système proprement rationnel. Or, de par la tyrannie d'un parallélisme factice, Kant s'astreint à faire rentrer l'*Analytique* de la loi morale dans ses cadres à la fois étroits et disloqués : ce qui le condamne, d'une part, à laisser échapper le monde des sentiments naturels, d'autre part, à reléguer parmi les fantômes de la dialectique l'idéal du souverain bien : unité synthétique d'une vertu et d'un bonheur, préalablement définis dans l'extériorité réciproque de leurs concepts.

**341.** Telle serait la conclusion que nous devrions tirer de son œuvre, s'il n'avait écrit que deux Critiques ; mais il en a composé une troisième, où il a dégagé ce qui était le ressort des deux premières, *le primat de la faculté de juger*. Là, le jugement,

---

<sup>502</sup> Doctrine de la vertu, § 24, p. 120.

considéré indépendamment de l'hypothèse décevante d'un système total des idées, *le jugement sans préjugé*, cesse d'être une fonction subordonnée à l'établissement d'un concept *a priori* ; c'est une fonction de réflexion qui s'exerce librement.

Ce libre exercice s'applique tour à tour dans l'ordre téléologique et dans l'ordre esthétique. Mais ces deux applications n'ont, intrinsèquement, aucun rapport. En se référant au caractère purement réfléchissant du jugement de finalité, Kant se préoccupe de maintenir, dans le plan de l'idéalité critique, l'exigence d'une explication scientifique, que seule peut satisfaire l'extension du mécanisme naturel aux phénomènes biologiques, et en même temps il se donne quelque latitude pour rendre une certaine signification au principe leibnizien de l'analogie universelle ; ce qui lui permettra de supposer un *dedans* à la vie, d'éclairer le progrès évolutif à la lumière de notre expérience psychologique, et de rejoindre, du moins comme une perspective réconfortante pour le sentiment moral, l'imagination des cosmogonies et des eschatologies traditionnelles. Par contre, la critique du jugement de beauté a une portée tout autre : elle concerne directement la conscience ; le jugement réfléchissant, au lieu d'être orienté vers des vues spéculatives, nous livre l'un des secrets les mieux cachés de notre vie intérieure, et par là il modifiera sensiblement la perspective du monde moral telle que l'avaient dessinée les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*.

Suivant cette perspective, en effet, c'est à l'impératif catégorique qu'il appartient de nous révéler notre liberté en dirigeant notre action à contre-sens de notre nature. Comment, dès lors, tenter de restituer son unité à la personne humaine, sinon en insérant entre la nature et la liberté le moyen terme du respect ? Seulement, si le respect manifeste la force de la sympathie pour la forme rationnelle de la loi, qui nous élève à la dignité de fin en soi, cette sympathie est inséparable de la crainte qui est elle-même liée à la distance, pratiquement infranchissable, entre l'idéal de la liberté véritable et la réalité de notre nature. En définitive, donc, la divergence des éléments qui constituent le respect, atteste que le dualisme demeure irréductible ; les termes antagonistes, posés chacun à part, sont rapprochés du dehors, et non conciliés d'une façon effective. Or, cette conciliation dans l'unité, l'émotion de beauté, sous la forme que lui reconnaît la *Critique de la faculté de juger*, l'apporte, non pas *a priori* et dé-

duite d'un système, mais comme un fait humain dont, par sa seule présence dans la conscience, elle établit souverainement la certitude.

Réfléchir sur la beauté, c'est découvrir en soi l'état d'harmonie et de grâce où ce qui est donné à l'imagination semble remplir, immédiatement et spontanément, le vœu de l'intelligence, où la liberté apparaît un don de la nature. La sympathie pour l'objet, dégagée de tout intérêt égoïste, est dégagée aussi de tout soupçon de crainte ; elle est pure et elle est heureuse. C'est qu'en effet, la vie, devenue matière de beauté, se trouve en quelque sorte libérée de son attache vitale, elle ne nous parle plus le langage de nos besoins ou de nos désirs. Dans la cohérence interne et la perfection qu'elle présente, l'intelligence se reconnaît elle-même en admirant la finalité de l'être, tout en écartant la considération d'un but extérieur auquel cette finalité serait asservie. L'émotion esthétique implique, comme sa condition même, que rien n'y vienne troubler la sérénité de la contemplation, restreindre l'autonomie du jugement. Dans les deux premières Critiques, la conscience kantienne souffrait d'une sorte d'incomplétude. D'une part, la science qu'elle se proposait de justifier, ramène l'univers à un faisceau de lois, la sensibilité n'y intervient qu'à travers des formes qui la conditionnent ; d'autre part, dans le domaine moral, le contact direct lui était interdit avec la nature concrète de l'homme, telle qu'elle se révèle à l'expérience psychologique. Mais dans la troisième Critique, avant même que le progrès de la pensée scientifique, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, ait corrigé les abstractions du formalisme, on voit que le rigorisme de la loi, que le pessimisme moral, sont déjà démentis, dépassés, par l'existence d'états qui sont des jouissances sensibles, et qui pourtant nous délivrent de notre nature égoïste, qui ouvrent notre âme à la sympathie universelle.

**342.** De même que Descartes, théoricien de la morale, nous a paru, relativement à la pensée contemporaine, en avance sur Descartes, théoricien de la science, Kant, théoricien de l'art, nous apparaît en avance sur Kant, théoricien de la morale. « Une chose surprenante (a remarqué Schopenhauer à cet égard) est que Kant, à qui l'art est resté étranger, qui, selon toute apparence, était peu fait pour sentir le beau, qui, sans doute n'a jamais eu l'occasion de voir une œuvre d'art digne de ce nom, qui, en-

fin, paraît n'avoir jamais connu Goethe, le seul homme de son siècle et de son pays qui puisse aller de pair avec lui, c'est, dis-je, chose étonnante que Kant ait pu, malgré tout cela, rendre un si grand et durable service à la philosophie de l'art<sup>503</sup>. » La surprise s'atténue si l'on considère que la *Critique de la faculté de juger* ne constitue, ni a proprement parler une esthétique, ni même des *Prolégomènes à une esthétique future*. Le problème pour Kant est seulement de définir la place réservée dans l'âme humaine à la contemplation de la beauté. Or, pour cela, les deux Critiques, ou plutôt leurs deux *Analytiques*, allaient au-devant de la troisième, en rompant l'alternative classique de l'ontologie et de l'empirisme. Jusqu'alors, il fallait que la beauté fût l'entité du platonisme vulgaire, un concept que la dialectique pseudo-idéaliste avait dépouillé de toute sa compréhension pour le réduire à l'énoncé de sa propre abstraction ; autrement, la beauté semblait condamnée à tomber dans la sphère du sentiment immédiat, elle n'était rien de plus qu'une donnée, toute particulière, toute subjective, de la conscience individuelle. Du fait qu'il a su découvrir, pour y établir la théorie de la science et plus tard la théorie de la morale, le plan de l'universalité humaine, Kant a donné le moyen d'installer le jugement esthétique à son propre niveau d'humanité.

Le bienfait définitif, à nos yeux, de la *Critique de la faculté de juger*, c'est qu'elle a percé le rideau dogmatique, à l'ombre duquel Kant avait développé l'idéalisme transcendantal. Et depuis Kant, la courbe parcourue par le développement de l'art, comme le progrès de la réflexion sur son histoire ou sa préhistoire, ont encore accusé ce que nous pourrions appeler le sens humain de l'art, et par quoi, semble-t-il, achèvera de se déterminer le rapport entre l'homme et l'humanité.

L'illusion réaliste paraît avoir été portée au maximum dans les périodes les plus reculées, comme si, pour les premiers créateurs, la chose qu'ils avaient eux-mêmes fabriquée ou dessinée de leurs mains avait la vertu de capter et d'incarner en soi une force qui transcende la nature et le pouvoir de l'homme. On explique ainsi, en invoquant des croyances confuses, d'ordre magique ou religieux, comment « l'art préhistorique, si remarquable par son exactitude réaliste, lorsqu'il s'agit de présenter des ani-

---

<sup>503</sup> Critique de la philosophie kantienne, *apud* trad. BURDEAU du *Monde*, II, 128.

maux est gauche, incomplet, mauvais observateur et comme paralysé lorsqu'il s'agit de représenter des hommes : au point qu'on a cru devoir interpréter la plupart des types humains des cavernes ou comme des caricatures, ou comme des représentations de sorciers déguisés en bêtes <sup>504</sup>. »

L'humanité, comme l'enfant, a commencé par être inconsciente de soi. Pour que l'enfant devienne capable de se connaître à titre de *moi*, il faut attendre d'abord qu'il soit parvenu à se nommer de la façon dont autour de lui on le nomme : le langage, *corps immatériel*, selon l'expression de M. Bergson <sup>505</sup>, que la société met à sa disposition, lui apprend à percevoir l'individualité de son être. Mais l'humanité se réduirait en quelque sorte à son propre squelette, les âmes ne seraient rien de plus que des unités démographiques à inscrire sur les registres de l'état civil, si au langage nettement défini par les éléments grammaticaux ne s'ajoutait un autre langage. Dans ce langage, superlangage plutôt, bien qu'il soit peut-être, comme le veut M. Jespersen, l'origine du premier <sup>506</sup>, les sons émis, les signes tracés sont autre chose que l'expression pure et nue, que le véhicule, des simples concepts ; ils transportent avec eux, d'esprit en esprit, la pensée vivante dont ils sont issus, et ils en ressuscitent l'évidence immédiate.

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem.

Ce vers de Virgile soulève, à le considérer isolément, une question : est-ce par son sourire que la mère se fait reconnaître de l'enfant ? ou est-ce en souriant lui-même que l'enfant montre qu'il reconnaît sa mère ? S'il m'en souvient bien, les professeurs indiquaient ce double sens aux élèves ; et j'en connais que cette dualité inattendue avait plongés dans un étonnement presque douloureux : ils étaient ébranlés dans leur foi dogmatique à la correspondance univoque et réciproque des mots latins et des mots français, principe de toute pédagogie bien ordonnée. Mais cette indétermination ne traduit-elle pas le phénomène initial de toute communication sympathique entre les esprits ? L'échange de sourires par lequel se manifestent et la joie enfantine de

<sup>504</sup> LALO, *L'art et la vie sociale*, 1921, p. 317.

<sup>505</sup> *Évolution créatrice*, p. 287.

<sup>506</sup> Cf. DELACROIX, *Le langage et la pensée*, p. 118 : « Un chant de triomphe, une mélodie complexe, un *Lied ohne Worte*, peu à peu a été analysé, décomposé, recombinaé. »

comprendre et la joie maternelle de se sentir compris, est le symbole, il est peut-être la base, de cette unité entre l'intelligence et l'amour, où tour à tour Platon, Spinoza, Fichte ont montré l'essence même de la philosophie rationaliste, et d'où il faut partir pour éclairer le rôle décisif de l'art dans l'interprétation du progrès de la conscience.

**343.** Le progrès de la conscience suppose avant tout que le *moi*, défini par l'individualité de l'organisme, cesse d'être le centre de notre âme. Or, c'est cela que la beauté, création de l'art humain ou offrande gracieuse de la nature, obtient de nous, parfois malgré notre résistance, le plus souvent avec notre complicité<sup>507</sup>. Le silence qui s'établit au lever du rideau dans une salle de théâtre, l'arrêt brusque de l'alpiniste, suspendant sa marche pour contempler l'apparition du soleil sur les cimes, soulignent une volonté de conversion : nous interrompons la chaîne des actions et réactions qui concernent notre intérêt d'individu, notre condition sociale ; nous invitons d'autres choses et d'autres êtres à devenir nous, intérieurement, et d'autant plus nous, d'autant plus intérieurement, que choses et êtres s'écartent davantage du cours quotidien de notre existence. Aussi conviendra-t-il que l'art soit perpétuellement protégé contre l'usure inhérente à l'exercice de toute fonction vitale, afin de conserver sa vertu de fraîcheur, de spontanéité, de jeunesse. De là résulte un besoin de renouvellement, qui met en déroute les formules d'esthétique, nécessairement rétrospectives et périmées dès le moment où elles se constituent à titre de formules ; et de là aussi, à mesure que le poids de la durée se fait sentir plus lourdement à l'intérieur d'une société donnée, une recherche inquiète, parfois ridicule et qui néanmoins demeure touchante, de modes d'expression inédits et inouïs. Par là s'explique enfin le phénomène inverse et en quelque sorte complémentaire : l'effort d'une communion, toujours plus intelligente et plus fervente, soit avec le lointain de l'humanité, que nous essayons de nous rendre proche et familier, fût-il le plus exotique et le plus étranger, soit avec son passé, que, même le plus reculé, même le plus déconcertant, notre émotion d'art tente de faire échapper à l'écoulement du temps et de vivre à nouveau dans l'actualité d'une présence véritable.

---

<sup>507</sup> Cf. Introduction à la vie de l'esprit, p. 105.

L'un des traits les plus frappants de la pensée contemporaine est donc qu'elle a fait évanouir définitivement, semble-t-il, les querelles comme celle des anciens et des modernes, que les écrivains classiques de notre XVII<sup>e</sup> siècle avaient soulevée contre eux-mêmes, et que les romantiques avaient ensuite cherché à exploiter au détriment de leurs prédécesseurs.

A considérer la création de l'œuvre d'art, l'avenir n'appartient pas plus aux néo-classiques ou aux néo-romantiques qu'il ne saurait appartenir en philosophie aux néo-pythagoriciens ou aux néo-hegéliens. La caractéristique d'un chef-d'œuvre est qu'il s'arrête à sa propre affirmation ; comme on dit communément, il est une *impasse*. Rembrandt, Racine ou Wagner tuent à l'avance quiconque les prend pour modèles ; il n'y a qu'une manière de les continuer, c'est de les oublier, au moins en apparence, d'être Watteau, Marivaux, ou Debussy.

Assurément, si nous interrogeons les *producteurs*, nous leur reconnaitrons un instinct de négation, qui limite singulièrement leur conception de l'art. Et, de ce point de vue, il n'est pas sans intérêt que la critique sache déterminer un certain type d'esthétique immanente à la genèse de telle ou telle œuvre donnée, afin de comprendre et de faire comprendre les conditions qui en expliquent l'avènement, de rendre plus facile et plus assuré le mouvement du spectateur pour aller à la rencontre de l'artiste, pour ajouter, en quelque sorte, toutes ses harmoniques de sympathie au son fondamental. Mais cela ne saurait signifier que chez le critique, ou chez le spectateur, chez les *consommateurs*, l'intelligence d'une esthétique particulière doive gêner en rien l'intelligence d'une autre esthétique ; car les œuvres elles-mêmes, qui sont la seule réalité de l'art, demeurent étrangères à l'opposition des théories abstraites ; elles sont dépourvues de toute capacité négative, étant pour elles-mêmes et non par rapport à autrui.

Debussy ne contredit pas Wagner ; car il ne le rencontre en aucun point. Musique nouvelle pour des oreilles anciennes, ou musique ancienne pour des oreilles nouvelles, peu importe : chaque fois que *Tristan* ou que *Pelléas* s'empare d'une âme, un centre de jouissance naît, un être esthétique, qui commence à la première note, qui finit à la dernière, sans mémoire et sans prévision. Son apparence ontologique tient à ce que la perpétuité de ce présent pur donne l'impression d'avoir atteint l'immédiateté

indistincte de l'intuition, l'unité du *sentant* et du *sentí*. Aussi bien l'illusion complète du réaliste, dans la théorie de l'art comme dans la théorie de la science, est-elle ce qui achève, ce qui consacre, la victoire de l'idéalisme<sup>508</sup>. En ce sens, Leibniz a eu certainement raison contre les newtoniens, lorsqu'il soutenait que l'imperfection de l'ouvrier divin serait d'autant mieux démontrée qu'il aurait davantage besoin d'intervenir du dehors pour parer aux imperfections de son ouvrage, à l'exemple d'un horloger qui aurait témérairement garanti la marche régulière de ses chronomètres<sup>509</sup>.

**344.** Du monde esthétique, on pourra, dire qu'il est, mais sans métaphore, sans transposition dans l'ordre métaphysique, le monde enchanté de l'harmonie universelle, où tous les termes sont positifs, sans que jamais un conflit puisse naître entre eux, puisque jamais la question ne se posera de décider s'ils sont compatibles ou incompatibles. Comment n'y aurait-il pas place pour une infinité de demeures, là où précisément le mot de place n'a plus une signification qui le soumette à la condition de spatialité *partes extra partes*, là où il n'est plus nécessaire d'ordonner le temps pour la continuité de la vie et le système de l'action ?

Les contradictions auxquelles se heurte la réflexion sur les procédés de l'art et d'où dérivent les antinomies innombrables et insolubles des théories, sont destinées à s'évanouir dans l'émotion de beauté, comme l'apparition de l'être aimé suspend les doutes, les scrupules, les inquiétudes, dont l'amour s'accompagne. Et cette immanence de la beauté à l'âme, dont la séduction effrayait Malebranche comme si elle risquait de le détourner de son Dieu, c'est, pour la conscience contemporaine, la présence de l'humanité à l'homme, ou d'une manière plus précise, c'est le passage de la présence extérieure à la présence interne, par laquelle seront surmontés tout ensemble et le formalisme du lien social et l'égoïsme de la sympathie instinctive : « Il n'y a pas, pour l'artiste, disait Durkheim, de lois de la nature, ni de lois de l'histoire, qui doivent être, toujours et en toutes cir-

<sup>508</sup> L'idéalisme contemporain, 1905, p. 127.

<sup>509</sup> Cf. la controverse avec CLARKE, G., VII, 352 ; et *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 116, p. 247 ; éd. de 1949, p. 238,



constances, nécessairement respectées <sup>510</sup>. » A nos yeux, c'est précisément par là que l'art a devancé, non pas à proprement parler, la science ou l'histoire, mais l'idée systématique qu'on a été amené à s'en faire, en portant à l'absolu, et en altérant, le déterminisme véritable des phénomènes naturels et des faits humains. L'univers est une réalité singulière ; pour une philosophie de la science soucieuse d'exactitude et de vérité, une loi énoncée à la manière de Mariotte-Boyle ou de Newton n'est rien de plus qu'une approximation du réel. Et encore cet assouplissement du savoir théorique appelle-t-il une seconde rectification : comment négliger aujourd'hui le déterminisme de l'action industrielle qui transforme avec un succès sans cesse croissant la face de notre planète ? La caractéristique de la science moderne, par opposition au savoir antique, c'est qu'elle répond pleinement, elle aussi, à la définition baconienne de l'art : *Homo additus naturæ*.

Pour nous, il est à l'éloge de l'artiste qu'il ne se soit pas laissé intimider par le déterminisme supposé de la nature ; il est à son éloge aussi que le sentiment de la liberté spirituelle l'ait mis en garde contre le préjugé des lois de l'histoire, contre le fantôme d'un ordre préordonné, destiné, ainsi que l'ont imaginé un Bossuet ou un Karl Marx, à s'accomplir nonobstant les intentions des hommes, malgré l'effort de leurs bonnes ou de leurs mauvaises volontés. En fait, si tout ce qui est abstrait, pour l'artiste, est inadéquat, il n'en est pas autrement pour le moraliste. On ne construit le monde moral, comme le monde matériel, dans son exacte vérité, qu'à la condition d'avoir surmonté la séparation radicale de la forme et de la matière, de la Logique et de l'Esthétique (au sens de l'*Esthétique transcendentale*).

Il ne suffit pas, pour constituer une conscience, que l'on aille extraire de telles ou telles relations données dans la société des normes de réciprocité et que nous en fassions l'objet idéal de notre contemplation et de notre approbation. Une chose sera nécessaire bien plutôt, c'est que nous refusions de les abstraire du détail des relations fonctionnelles où elles ont déjà trouvé leur application ; car, l'approfondissement de ce détail nous permettra de travailler à rendre ces normes plus compréhensives, plus souples, plus efficaces. Il faut que les diverses fonctions, sous lesquelles nous envisageons autrui, sous lesquelles nous nous

---

<sup>510</sup> *L'éducation morale*, cours publié en 1925, p. 309.

envisageons nous-mêmes du point de vue d'autrui, convergent au centre où nous devons installer notre conception de son devenir idéal, de sa perfection intrinsèque. Nous n'aurons acquitté l'obligation de la justice envers le fils ou l'ami, l'élève ou le concitoyen, que si, non contents de respecter en lui les fins qu'il s'est données à lui-même, nous l'avons amené à enrichir et à purifier l'idée qu'il se fait lui-même de ses fins propres. En fin de compte l'idéalisme moral réclame, contre l'instinct égoïste, le même effort de retournement violent que l'idéalisme scientifique avait exigé contre l'intuition sensible dans la querelle des antipodes ou pour l'intelligence du système héliocentrique.

**345.** Le miracle de l'art, l'origine, et ce sera peut-être aussi la limite (pour reprendre une association de termes chère à Cournot) du concours qu'il apporte à la morale, c'est d'opérer sans violence, d'obtenir pour un temps du moins, sous forme de jouissance, le renversement du point de vue égocentrique. Il y a une sympathie spontanée dont la vanité s'épanchera d'autant plus naïvement que l'individu est plus inculte et plus inconscient. Louis XIV ne pouvait douter, ni que la France fût heureuse de danser lorsque lui-même était jeune et qu'il aimait danser, ni qu'elle eût pour devoir de se repentir et de faire dévotion quand il eut atteint l'âge de la retraite. Ou encore Meredith nous signale l'intérêt qu'il y aurait à étudier ce type curieux : « L'esprit *tory*, avec sa passion du solide, du fixe, du certain, avec sa générosité sans pareille dans les bornes d'un cercle précis, avec son dévouement à la famille et le soin familial qu'il prend de son pays <sup>511</sup>. »

Le progrès d'une moralité *restreinte* à la moralité *généralisée* doit d'abord être attendu de la culture esthétique, grâce à laquelle l'âme d'autrui vivra dans notre âme, non plus comme le reflet de nos propres goûts et de nos propres désirs, mais au contraire éclairée par le dedans, et grâce à laquelle chacun de nous deviendra le participant d'un monde psychique qui n'est

---

<sup>511</sup> Les aventures d'Harry Richmond, XXXVIII (init.), Standard édition, Londres, 1914, p. 418 ; texte traduit apud Ch. M. GARNIER, Florilège de George Meredith, 1925, p. 10. — Chez vous, les gens sont bons. Ici, la solidarité n'existe qu'à l'intérieur de la caste. Mot d'un jeune Hindou de Calcutta, rapporté par M. Maurice PERNOT, apud L'inquiétude de l'Orient. V : L'Inde et l'Occident, Revue des Deux Mondes, 15 septembre, 1926, p. 406.

pas naturellement le sien. Au rayonnement universel du beau, il appartient de révéler l'humanité. C'est de quoi le peuple grec a eu le sentiment profond lorsqu'il demandait aux poèmes homériques de lui apprendre à se connaître soi-même. Et, dans notre Europe moderne, c'est Corneille et c'est Schiller, c'est Watteau et c'est Beethoven, qui aujourd'hui encore ont mission d'assurer, de peuple à peuple, la communication des êtres. A l'école de l'art se développe une puissance d'imagination sympathique et d'évocation intime, qui nous met en état de donner un sens à l'histoire, non pas seulement à celle que nous étudions dans les livres, mais à celle même qui se déroule sous nos yeux et dont toute personne humaine, dans la sphère la plus humble, est encore un élément intégrant, une cause efficace.

[\*Table des matières\*](#)

## CHAPITRE XXIII

### **LA CONSCIENCE RELIGIEUSE**

#### SECTION I

#### **LE PRIMAT DE LA LIBERTÉ**

**346.** L'humanité, envisagée dans l'ensemble des générations qui ont développé la science et l'art, a résolu, en quelque sorte pour son propre compte, le problème du progrès. Du point de vue spéculatif, elle n'a cessé de se mettre mieux d'accord avec l'univers, en adaptant plus finement et plus exactement sa manière de penser aux données d'une expérience toujours plus minutieuse et toujours plus étendue. Les synthèses issues de l'imagination primitive ont beau avoir été prolongées jusqu'à nos jours par la présomption et la paresse du dogmatisme, elles n'en ont pas moins reculé d'une façon continue devant le succès d'une analyse modeste, patiente, scrupuleuse. Avec le monde de la science, l'humanité propose à chacun des enfants qui grandissent des méthodes d'invention et de contrôle grâce auxquelles il se confèrera un pouvoir croissant de vérité. Avec le monde de l'art, elle se propose elle-même, comme tout spirituel, où chacun d'eux puisera, auquel chacun d'eux rapportera, ses raisons de vivre, d'aimer et d'agir.

Mais le progrès de l'humanité, ainsi entendu, ne donne pas le droit de conclure au progrès effectif de la conscience. Ni la science, ni l'art, ne franchissent d'eux-mêmes le seuil de la moralité. Il convient d'ajouter qu'il en est de même de la morale, considérée à son tour, selon les formules traditionnelles, ou comme une science ou comme un art. La morale théorique est une contradiction dans les termes ; la morale pratique est un pléonasme. Le

problème du progrès de la conscience, c'est-à-dire le problème de savoir sous quelle forme et dans quelle mesure se réalise et se développe chez un être vivant l'apport de l'humanité à l'homme, ce problème-là n'a de sens que s'il se pose avec la liberté, pour se résoudre par elle.

Nous voici au point où aboutit le labeur de la philosophie occidentale, tel que nous nous sommes efforcés de le suivre depuis les temps de Pythagore et de Socrate : il s'agit de comprendre l'affirmation de la liberté, non comme d'une chose qui nous serait donnée, mais d'une œuvre qui est à faire. Rien n'est plus simple qu'une telle conclusion, et rien ne heurte davantage le sens commun, rien n'a rendu plus impopulaire la sagesse des philosophes ; car autant il est agréable aux hommes de s'entendre dire qu'ils sont libres, autant il leur est pénible d'avoir à se libérer effectivement. En fait, depuis Socrate, ce qui s'est opposé à la thèse de la liberté, ce n'est pas du tout l'antithèse du déterminisme (au contraire le déterminisme, à moins qu'il ne soit artificiellement raidi et figé par un postulat de réalisme métaphysique, est ce qui fournit son point d'appui à l'action libre en assurant la prise de l'idée sur le réel), c'est l'antithèse du libre arbitre.

Dans son *Essai sur le libre arbitre*, Fonsegrive cite, pour l'approuver d'ailleurs, un passage à la fois dogmatique et bienveillant, qu'il tire d'un *Mémoire sur la cause et la liberté selon les principaux philosophes grecs*. L'auteur, Charles Lévêque, y dit de Socrate : « Il s'est trompé en attribuant à l'intelligence la puissance active et libre qui est le caractère de la seule volonté. Toutefois, cette erreur n'implique aucun fatalisme. Elle s'explique par l'état de la science à cette époque... Si l'on eût montré à Socrate que la volonté est distincte de l'intelligence, il eût, sans hésiter, adhéré à cette distinction <sup>512</sup>. » Pour notre part, nous n'en croyons rien. Il n'y a pas là seulement deux terminologies qui s'affrontent ou même deux psychologies, *psychologie de l'unité spirituelle* et *psychologie des facultés séparées* ; on a bien affaire à deux conceptions antagonistes du monde et de la vie. La même illusion réaliste que nous avons trouvée au fond de la mentalité primitive et de la mentalité puérile, dans les origines de l'art comme durant la période préscientifique et proprement méta-

---

<sup>512</sup> Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1866, I (série V, t. V), p. 45, apud FONSEGRIVE, op. cit., p. 18.

physique de la spéculation, entraîne le sens commun à l'imagination d'un libre arbitre que l'homme possède comme son bien propre et qui se manifeste par un acte volontaire, supposé abstrait de tout ce qui n'est pas l'essence même de la volonté. Or, supposer que le libre arbitre est ainsi donné comme une chose découpée dans la discontinuité du devenir, c'est aussi supposer que préalablement est donnée l'alternative sur laquelle devra s'exercer la faculté du choix : la distinction préconçue et préordonnée du bien et du mal. Par la décision qui tranche l'alternative, l'individu engage sa responsabilité ; ce qui implique enfin, pour la moralité de l'ordre moral, l'inévitable événement d'une sanction qui distribue récompenses et peines selon la manière dont l'agent moral aura usé de son libre arbitre.

Ainsi le système des valeurs morales, tel que le sens commun se le représente, apparaît conforme au modèle d'un État bien policé ; et peut-être à vrai dire le conformisme moral n'est-il que l'extension, que la transfiguration du loyalisme politique : la liberté du citoyen est limitée d'avance par les prescriptions de la loi ; si des infractions ont lieu, elles ne manqueront pas d'être ensuite réprimées par la justice. De même, le libre arbitre de l'homme intervient à un moment intermédiaire ; il noue le drame, dont une autorité supérieure au caprice de l'individu a rédigé le *Prologue* (c'est-à-dire le double tableau impératif de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut ne pas faire), dont elle s'est également réservé d'écrire l'*Épilogue*, en imposant au cours des choses et à la destinée des hommes la finalité d'une justice transcendante ou immanente.

Une fois de plus, donc, sens commun et réalisme s'impliquent l'un l'autre, exigeant que *tout soit donné*, aussi bien le libre arbitre, la *liberté-chose*, que la morale d'hétéronomie sans laquelle cette liberté serait dépourvue de point de repère, condamnée à s'évanouir dans sa propre indifférence. Une fois de plus, par conséquent, il conviendra d'opposer au réalisme du sens commun l'idéalisme de la réflexion. Cet idéalisme a réussi, dans le domaine spéculatif, à dissiper l'illusion d'ontologie qui s'attache aux concepts de vérité ou de beauté considérés à part du processus de vérification positive, de l'émotion effectivement esthétique. Comment la philosophie morale se refuserait-elle à recueillir ce qui est pour elle-même le résultat le plus précieux de l'analyse spéculative : cette liaison entre le progrès de la conscience et le progrès de la liberté, qui met hors de conteste le

sens et la réalité de l'autonomie, qui soustrait son efficacité pratique à tout soupçon d'entrave extérieure, à toute ombre de transcendance dogmatique ?

L'homme libre fait face à la justice, comme le savant à la vérité : ce qui est juste, à ses yeux, ce n'est pas ce qui avant lui et autour de lui a été reconnu comme tel, c'est ce qui a subi, ce qui a surmonté l'épreuve de son jugement, *même si*, ou à *plus forte raison si*, ce jugement marque une étape de réflexion ou d'action qui, pour lui-même ou pour les autres, par rapport à la coutume ou à son propre passé, rectifie son idée, affine sa norme, de la justice. Le bon citoyen obéit à la loi ; meilleur est celui qui améliore la loi.

**347.** Il faut donc dire que la conscience est créatrice des valeurs morales, comme des valeurs scientifiques ou des valeurs esthétiques ; et, en un sens, il faudra le dire encore davantage. Si la science et l'art donnent à l'homme l'assurance que le développement de sa vie spirituelle s'appuie à la réalité du monde et à l'être intérieur de l'humanité, c'est ce développement même qui apporte à la science et à l'art leur justification suprême. L'homme en tant que savant, *l'homme artiste* (selon une distinction profonde dont nous sommes redevables à M. Benedetto Croce)<sup>513</sup>, se réfèrent au savant en tant qu'homme, à *l'artiste-homme* ; ce qui revient à dire que la morale a le privilège de créer la valeur des valeurs. La science de la raison d'être du savoir théorique, l'art du but des techniques mises en œuvre par l'artisan ou par l'artiste, *scientia scientiarum*, *ars artium*, ce serait, non pas à proprement parler, la philosophie spéculative, mais, comme le voulait Socrate, la sagesse pratique.

Seulement, même s'il en est ainsi, il convient de remarquer qu'on s'arrête à une solution incomplète du problème, ou du moins à une énumération incomplète de ses difficultés, lorsqu'on se contente d'invoquer l'action future de la liberté pour franchir la distance entre le moi de l'individu et le centre universel de pensée et d'action, le centre d'humanité, qui constitue la personne.

---

<sup>513</sup> Cf. *Bréviaire d'esthétique*, trad. G. BOURGIN, 1923, p. 77.

Il y a une question que la philosophie de la conscience ne saurait négliger : est-ce que cette liberté, cette humanité, en poursuivant l'œuvre de la science et de l'art, ont réussi à se donner les instruments efficaces du succès moral ? Ou au contraire ne se sont-elles pas jetées dans des embarras manifestes, n'ont-elles pas provoqué les conflits les plus graves, du fait qu'elles ont conclu témérairement de la culture à la civilisation, qu'elles ont escompté l'accroissement nécessaire des connaissances scientifiques, l'élargissement continu du goût esthétique, pour assurer le progrès effectif de la vie spirituelle dans l'ordre des relations qui unissent réellement les hommes entre eux comme amis, comme concitoyens, comme contemporains ? Quel est, en d'autres termes, le rapport entre *l'humanité idéale*, que forme, avec le public qui les comprend et qui les aime, la suite des savants ou des artistes, et *l'humanité concrète*, qui est la société considérée dans la totalité de ses membres et dans l'intégralité de ses fonctions ?

Le passage de l'une à l'autre se ferait naturellement si elles avaient, d'une façon générale, un même rythme de croissance. Or, il est aisé de voir qu'elles ne l'ont pas.

On peut dire de la science qu'elle se suffit à elle-même, non qu'il ne soit d'un intérêt majeur pour un savant de rencontrer, à l'époque et dans le pays où il vit, des maîtres, des émules, des disciples, d'avoir à sa disposition des bibliothèques ou des laboratoires. Néanmoins, à travers les éclipses séculaires, à travers les transferts géographiques, qui sont le contre-coup de l'histoire générale, la courbe du savoir humain a une signification intrinsèque. Viète et Fermat sont les successeurs immédiats d'Apollonius et de Diophante. Newton répond à Descartes en réfutant les *Principes* de 1644, comme M. Einstein répond à Newton, en corrigeant les *Principes* de 1687. La société scientifique est dans l'humanité comme un empire dans un empire, dilaté ou resserré suivant le bonheur ou le malheur des temps, mais indépendant de la masse d'ignorance ou d'indifférence qui l'entoure. Il est vrai seulement que l'accumulation des connaissances positives, la complexité inévitable des moyens nécessaires pour en reculer la limite, et d'autre part la renaissance au XIX<sup>e</sup> siècle d'un humanisme cicéronien, qui est la contre-partie et la caricature de l'humanisme platonicien, ont pour effet de tendre à concentrer cette société scientifique dans quelques monades géantes, dont



l'opinion accueille les oracles, dans une attitude singulière, faite à la fois de stupeur et de scepticisme.

En ce qui concerne l'art, la condition de concentration sera infiniment moins rigoureuse. De l'élite (ou qui se croit telle) à la foule toutes les transitions peuvent être ménagées. Un demi-savant est presque toujours le contraire d'un savant ; un demi-artiste est souvent le commencement d'un artiste. En revanche, pour ce qui concerne l'avancement véritable de la civilisation, il est visible que la diffusion de la culture esthétique soulève des difficultés d'un autre ordre, et plus essentielles encore.

Il est de la nature de l'art qu'il croisse et qu'il se multiplie en liberté, sans se laisser utiliser ou canaliser pour des fins religieuses ou politiques, qu'il renverse toutes les normes extérieures auxquelles tant de théoriciens, depuis Platon lui-même, ont vainement essayé de l'asservir. Or, le renouvellement incessant du monde esthétique, l'invention de formes paradoxales d'expression, l'extension de son domaine à travers les peuples et les époques, à travers la nature vivante et la nature morte, tout cela va dans le sens d'une excentricité fatale que l'on proclamera bienfaisante sans doute si l'on fait de la jouissance d'art un absolu, mais qui, relativement au cours normal de la conscience, ne peut manquer d'apparaître comme une menace de dissolution. A force de se faire centre de tout et de prendre tout pour centre, « *l'homme artiste* » risque de se perdre dans la succession indéfiniment renouvelée, dans le kaléidoscope indéfiniment divers, de ses paysages intérieurs. Et cette dissolution psychique s'accompagne d'une dissolution sociale : la tension nerveuse que demande chez le producteur la création d'une œuvre véritablement originale, est le point de départ pour un mouvement de passion qui se propage dans le public ; les enthousiasmes et les répugnances qu'elle provoque font pivoter l'esprit d'un peuple autour de querelles esthétiques, aussi oiseuses que, dans la Byzance médiévale, les rivalités de cirque et les controverses de théologie, aussi propres à nous détourner de notre destin véritable.

**348.** Ne faudra-t-il pas conclure que l'humanité paie trop cher les rares moments d'élévation sereine où de rares chefs-d'œuvre ont la vertu sublime de la porter ? Ils ne sauraient compenser

tout le désordre que suscitent l'exaltation du génie esthétique, l'indulgence admirative et un peu jalouse que le vulgaire professe à son égard, la liberté qui lui est laissée de s'affirmer indifférent aux obligations que se reconnaît le commun des hommes. Pour un Phidias ou pour un Titien, *beauté sacrée* et *beauté profane* sont une seule et même beauté, Une société brillante, telle l'Athènes de Périclès ou la Rome de Léon X, périt de sa sensibilité aux choses d'art, de la confusion entre les valeurs de la religion que la familiarité de l'esthète abaisse jusqu'au plan humain et les valeurs de l'humanité qu'il exalte et transfigure jusqu'à en faire l'objet d'un culte véritable.

Peu importe que théoriquement l'idéal de l'art puisse rejoindre l'idéal de la morale, si dans la pratique l'idéal de l'art s'est trouvé réellement exploité contre l'idéal de la morale. Théoriquement aussi on pourrait dire, avec Montesquieu, qu'il y a une hiérarchie des régimes politiques, depuis ceux qui se fondent sur la réaction de la peur ou sur la tradition de l'honneur jusqu'à la démocratie qui est exigence de vertu ; mais ce n'est que théorie. Le problème de la *République*, suivant la thèse platonicienne qui demeure d'une éternelle actualité, c'est le problème de la corruption. Et dans la *République* l'art et la politique se sont rencontrés pour se corrompre mutuellement : des artistes ont reçu le don funeste de séduire le peuple, en poussant la perfection de leur langage jusqu'à l'imitation exacte, jusqu'à la parodie achevée, d'une pensée sincère et désintéressée ; l'éloquence a le même pouvoir que la tyrannie, de tourner la justice, qui en principe est faite pour le *juridicié*, au profit du seul *juridiciant*.

La base de toute psychologie sociale est dans l'écart entre l'institution, telle qu'elle est enregistrée par la lettre du droit, et la vie véritable de la société. D'où, comme l'a remarqué finement M. Seignobos, l'échec de l'expérience tentée avec l'histoire des institutions : « Quand une mesure est prescrite par plusieurs ordonnances d'un roi de France, peut-on en conclure que cette mesure est devenue une institution ? On peut dire avec autant de vraisemblance : c'est la preuve que cette institution n'a pas existé. Si une même institution est établie par sept ou huit ordonnances successives, cela prouve que ces ordonnances n'étaient pas exécutées et que l'institution ne fonctionnait pas... Voilà pourquoi l'analyse des constitutions donne une idée fautive de la réalité ; les règles sont constamment faussées par la pratique ou brisées par les crises et les révolutions. L'histoire des ins-

titutions au XIX<sup>e</sup> siècle est inintelligible si l'on ne tient pas compte des révolutions et des pratiques réelles<sup>514</sup>. » En proclamant la loi de la monogamie, l'Europe peut se flatter d'avoir atteint à un degré supérieur de culture ; mais il n'y correspondrait un degré de supériorité morale que si la civilisation européenne était effectivement monogame. Autrement on n'a rien enlevé aux vices dont on fait grief à l'institution officielle de la polygamie, on y a seulement ajouté celui qui est pire de tous, l'hypocrisie.

**349.** Éluder le problème de l'hypocrisie, essayer d'en diminuer la gravité, ce serait faire évanouir le problème moral lui-même. Mais ce serait aussi méconnaître le caractère essentiel de l'un et de l'autre que d'en chercher une solution théorique, abstraction faite de l'effort de la liberté. Qui dit liberté, dit risque, un risque à courir sans cesse, puisque chaque instant de notre vie est un tournant de notre histoire, qui elle-même devient une partie, si minime soit-elle, de l'histoire commune de l'humanité.

Sans doute on peut imaginer que le risque serait évité, si l'on s'avisait, avec Rousseau, de supprimer tout à la fois et cet effort vers le progrès de la conscience et cette menace perpétuelle de corruption morale. La culture est une altération de la nature humaine ; la nature, débarrassée de toute addition factice, ramenée à son origine, se maintiendra d'elle-même dans son innocence et dans sa pureté. Mais dépouillée de toute sa poésie séduisante, de tout son artifice oratoire, l'hypothèse naturaliste de Rousseau est une construction abstraite. L'illusion biologique dont elle procède est du même ordre que l'illusion thermodynamique, si fréquente chez les penseurs ou vulgarisateurs du XIX<sup>e</sup> siècle qui se sont appuyés sur le principe de Robert Mayer pour proclamer la conservation de l'énergie, en se détournant du principe de Carnot, par une sorte d'hallucination négative. Dans la réalité, l'énergie se dégrade et la vie s'use, par le seul effet du temps. Durer, c'est vieillir : « De bas en haut du monde organisé, c'est toujours, écrit M. Bergson, un seul grand effort ; mais, le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé

---

<sup>514</sup> *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 30 mai 1907), VII<sup>e</sup> année, n° 7, p. 275.

sur elle comme sur un miroir. Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des résistances extérieures et aussi de la sienne propre, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner. C'est ce que chacun de nous peut expérimenter en lui-même. Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre, que nous pourrions les confondre ensemble, douter de notre propre sincérité, nier la bonté et l'amour, si nous ne savions que le mort garde encore quelque temps les traits du vivant. » (*E. C.*, p. 138.)

Il est de l'essence de l'habitude, individuelle ou héréditaire, qu'une fois abandonnée à elle-même, elle se développe à contresens de la vie. C'est pourquoi il n'est pas impossible que les formes en apparence élémentaires de la vie religieuse, comme les formes instinctives, en apparence immédiates, de la vie animale, soient véritablement des formes dégénérées. Il est sûr en tout cas qu'on ne saurait espérer que l'humanité subsiste, si elle allait se restreindre au plan proprement biologique : « La question, pour les sociétés comme pour les individus, est entre *être* simplement, ou *vivre*, et produire quelque chose qui les dépasse, qui ait une valeur universelle, comme art, science, philosophie ; entre être gouverné simplement par le vouloir-vivre, et être gouverné par les idées, au sens de Platon <sup>515</sup>. »

Or, en réalité, nous n'avons pas le choix : le vouloir-vivre, qui tenterait de se restreindre à soi, serait emporté par la fatalité de sa dissolution spontanée. Aussi bien, n'est-ce pas le fait le plus frappant de l'histoire, que le conservatisme social, qui se réfère à un ordre inscrit dans les choses, non créé par les hommes, manque à son propre idéal de conservation ? Les philosophes rétrogrades ont exalté les époques dites *organiques*, où, du dehors, la société semblait s'être mise en équilibre avec elle-même dans le respect de son passé ; ils n'ont pas su apercevoir que, par leur

---

<sup>515</sup> J. LACHELIER, apud *Vocabulaire philosophique* de M. LALANDE au mot *Naturalisme*.

inertie, elles ont elles-mêmes préparé les crises où brusquement elles s'effondrent. Sans revenir sur l'exemple du Moyen Age, sur la destruction du dogmatisme péripatéticien par la scolastique elle-même, au cours du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle, il suffira de méditer le témoignage caractéristique de Montesquieu. Il disait dans une remarque récemment publiée et que reproduit M. Dedieu, en la rapprochant de la *Politique* d'Aristote (II, 6) : « Je ne pense nullement qu'un gouvernement doive dégoûter des autres. Le meilleur de tous est ordinairement celui dans lequel on vit, et un homme sensé doit l'aimer ; car, comme il est impossible d'en changer, sans changer de manières et de mœurs, je ne conçois pas, vu l'extrême brièveté de la vie, de quelle utilité il serait pour les hommes de quitter à tous les égards le pli qu'ils ont pris <sup>516</sup>. »

Montesquieu, comme Aristote, écrit au moment où l'éclat factice d'un régime n'en dissimule plus l'instabilité ; et d'ailleurs nous avons eu l'occasion de rapporter ses jugements sur la personne et sur le règne de Louis XIV. Or, il affecte de croire que les choses pourront continuer à durer, simplement parce qu'elles ont duré, comme si *l'Esprit des lois* n'avait pas précisément enseigné qu'une aristocratie perd ses titres de noblesse lorsqu'elle prétend les justifier par le seul effet de la transmission héréditaire, en appelant à l'honneur pour se dispenser de la vertu, que le pouvoir monarchique s'affole inévitablement et se dégrade sous la présomption d'infailibilité qu'il invoque pour son salut.

**350.** La nature elle-même interdit de renoncer à la culture : car l'état de nature auquel il faudrait retourner si nous nous refusions de nous cultiver, c'est la perfection formelle, mais c'est aussi l'inconscience féroce, des sociétés animales, cette *guerre de tous contre tous*, dont la culture n'a certes pas réussi à nous préserver, mais à laquelle du moins, depuis qu'il y a des hommes et qui pensent, elle a essayé d'opposer une norme meilleure, jusqu'à proclamer l'idéal rationnel d'intime et universelle communion. En tout cas, c'est, à nos yeux, une absurdité manifeste de se faire, contre la culture et contre l'intelligence, une arme de l'impuissance où les ont réduites jusqu'ici les apologis-

---

<sup>516</sup> *Montesquieu*, 1913, p. 192, avec renvoi à *Pensées et fragments inédits*, t. I, 1899, p. 416.

tes de la nature primitive et de l'instinct : ni la culture ni l'intelligence n'ont promis de sauver, malgré eux, ceux qui n'ont pas l'énergie de se cultiver et de comprendre ; elles n'offrent de vérité qu'aux esprits capables de vérifier en eux-mêmes et par eux-mêmes l'aphorisme que le salut de l'homme est en lui.

Il n'y a donc pas d'antithèse entre la nature et la culture. Bien plutôt, l'antithèse appartient à ces théories abstraites, dont l'ironie d'un Montaigne aurait dû faire définitivement justice. Une morale qui se séparerait de la vie serait aussi ridicule que l'art « prétendant (selon l'expression de M. Bergson, dans *Le rire*), en remonter à la nature ». (P. 49.) Il reste pourtant que, si la puissance nous est déniée pour faire plus grand ou mieux que la nature, la sagesse ne nous est pas refusée, qui réussit à l'infléchir dans le sens de notre humanité. Creuser un canal, construire un moulin, ce n'est rien ajouter de leur matière aux eaux d'un fleuve, c'est leur communiquer pourtant une dignité de discipline et de finalité à laquelle n'atteignait pas leur cours spontané, c'est les mettre plus haut dans l'ordre des valeurs.

De ce point de vue, il conviendra de distinguer la quantité de la force et la qualité de la direction, non pas sans doute, ainsi que l'avait imaginé Descartes, à l'intérieur du système de la mécanique, *mais par rapport au système tout entier de la mécanique*, et afin de marquer l'aptitude de l'intelligence à se rendre docile un univers dont elle a pénétré le déterminisme, en apparence rigide et implacable. Ramenée à son principe, la révolution cartésienne accentue le caractère essentiellement pratique de la raison humaine, si nettement affirmé déjà par Socrate et par Platon ; elle le porte à son plus haut degré d'évidence et d'efficacité. La géométrie des anciens et l'analyse des modernes appartiennent à deux époques de l'intelligence, parce que (selon une remarque profonde dont nous sommes redevables à Zeuthen)<sup>517</sup> les anciens combinaient et laissaient s'enchevêtrer dans leurs démonstrations ce qui était l'*objet*, d'une part, et d'autre ce qui était le *moyen* de leurs recherches. Mais Descartes sépare *moyen* et *objet*, pour en faire deux moments distincts de la pensée, entre lesquels la méthode est destinée à établir la connexion : un moment où il s'agit d'établir les difficultés, le moment de la seconde règle, qui précède et conditionne la mise

---

<sup>517</sup> Cf. *Les étapes de la philosophie mathématique*, § 62, pp. 102-103 ; éd. de 1947, *ibid.*

en équation, et le moment où il s'agit de les résoudre, le moment de la troisième règle qui constitue l'ordre du raisonnement. De la sorte dans le domaine de la spéculation la plus abstraite, à l'intérieur de la mathématique, les deux fonctions s'isolent et se hiérarchisent, fonction de l'*homo sapiens*, du *stratège* (τὸ γυμνικός) qui par sa réflexion s'éclaire à lui-même le but à poursuivre, fonction de l'*homo faber*, du *tacticien*, qui invente et qui met en œuvre les instruments de l'action.

**351.** Tel est, en définitive, le service que Descartes a rendu à l'intelligence du spiritualisme. Il a dégagé la pensée humaine de toutes les combinaisons que la vie, prise dans sa spontanéité, laisse s'établir et s'enchevêtrer entre le moyen et la fin, entre l'organe et l'organisme, et qui risquent de faire de l'être tout entier une matière descendant la pente de l'habitude et de l'hérédité. En faisant fond sur le déterminisme de la nature, pour en maîtriser le cours qui semblait irréductible, l'esprit marque l'avènement d'un règne nouveau, par rapport au règne de la vie : « Tandis que les choses soumises au régime de la vie ont pour caractère essentiel de passer par des périodes d'accroissement et de déclin, tout ce qui se trouve en dehors de ce régime, au-dessus et au-dessous, comporte la durée indéfinie et, dans certains cas, le progrès indéfini <sup>518</sup>. »

La conscience, en refusant de s'asservir au rythme de la vie, trouve dans la discipline qu'elle impose à la matière une espérance de progrès illimité. A cet égard aucun gage ne paraîtra meilleur que la constitution, dans tous les ordres de l'activité sociale, de techniques précises, positives, qui mettront le primat des idées à l'abri des menaces de glissement et d'enlèvement. C'est dans ce sens qu'il convient, selon nous, d'interpréter chez Socrate, ce qu'on a ingénieusement appelé « la philosophie des

---

<sup>518</sup> COURNOT, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 2<sup>e</sup> édit. citée, p. 136 ; cf. p. 140 : « Qu'est-ce que le progrès indéfini que comportent les sciences, l'industrie, en un mot les choses qui s'accroissent par juxtaposition plutôt qu'elles ne croissent ou se développent, sinon le retour à l'ancien aphorisme linnéen : *mineralia crescunt* ? Et si les choses qui s'accroissent ainsi, à la manière des corps inorganiques, finissent par prévaloir sur celles qui vivent et ne se développent organiquement que sous la condition de s'user et de dépérir, n'est-ce point là un fait dont la cause est évidente ? »

métiers » <sup>519</sup>. *Le sage n'est pas un artisan, il est le juge des artisans.* De même, c'est pour parer à l'injustice des événements et des conditions, que Platon a proposé dans la République des mécanismes d'institution, *eugénique, féminisme, socialisme*, où l'Europe, pour son malheur, n'a su voir que des utopies.

En fait, et tant qu'elles demeurent des techniques, c'est-à-dire qu'elles se subordonnent aux fins idéales de l'intelligence et de la justice, ni l'eugénique, ni le féminisme, ni le socialisme, ne sont des utopies ; le monde commence, trop lentement encore, et trop peu, à s'en apercevoir. Et rien, comme leur succès, ne serait propre à ranimer la confiance dans l'avenir de la civilisation occidentale, ce succès impliquant, contre tout système de matérialisme biologique ou économique, que les institutions sont demeurées fidèles à leur fonction d'instruments et de mécanismes, qu'elles n'ont point renversé le sens de leur destination, pour aspirer à la dignité de fin en soi.

Il faut donc accorder à Platon que toute la politique se ramène à la pédagogie, et que la pédagogie elle-même est politique — mais à la condition d'ajouter qu'elle n'est que cela, c'est-à-dire qu'elle préparera pour la liberté les conditions les plus favorables d'existence et de développement, sans tomber dans cette contradiction de vouloir prendre la place de la liberté. Le type de constitution le plus parfait est celui qui parvient le mieux à mettre les citoyens en état d'exprimer leur volonté grâce à un système équitable et loyal de vote, qui, d'autre part, en assure la pleine efficacité, par la stricte soumission des pouvoirs publics au suffrage universel ; mais, sur l'acte même du vote, l'État doit se refuser à lui-même toute autorité. Encore l'appareil de la législation finira-t-il par être inutile si l'État a rempli jusqu'au bout sa tâche et transporté du dehors au dedans la règle de justice. « Le but de tout gouvernement, disait Fichte, est de rendre le gouvernement superflu <sup>520</sup>. »

Mais c'est la chose dont il a toujours été le plus difficile de convaincre les gouvernements ; et le cas des moralistes est analogue, s'il en est même différent. Kant n'a-t-il pas, dans *l'Introduction au Traité de pédagogie* <sup>521</sup>, relevé, comme l'un des

<sup>519</sup> Cf. THIBAUDET, *Le bergsonisme*, II, 29.

<sup>520</sup> *Destination du savant*, trad. NICOLAS, 1838, p. 33.

<sup>521</sup> Édit. THAMIN, 1886, p. 48.



principaux obstacles au progrès de l'humanité par l'éducation, l'immoralité des princes qui ne considèrent leurs sujets que comme des moyens pour leurs desseins propres ? L'éducation morale dément sa propre fin quand elle prétend imposer une direction de conscience, là où il s'agit de susciter l'avènement d'un être autonome. « L'enfant réunit les deux qualités opposées de la spontanéité et de la docilité <sup>522</sup>. » C'est un abus de pouvoir, sinon un abus de confiance, que de mettre sa docilité à profit pour briser sa spontanéité, comme Fénelon, au témoignage des contemporains, y aurait malheureusement réussi pour le duc de Bourgogne. Du point de vue scolastique et dogmatique, chaque fois que l'élève a demandé : *Quid ?* le maître répondra : *Quidditas*. Mais le génie moral intervertit les rôles. Socrate interroge, pour contraindre l'enfant à se guérir de sa propre docilité, à devenir un maître, c'est-à-dire un homme capable de se répondre à lui-même.

L'éducation ne consiste donc pas à transmettre, toutes faites, les règles de la moralité, comme se transmettent les recettes pratiques qui forment l'apprenti dans une corporation d'artisans. Apprendre à se forger soi-même, c'est autre chose que d'apprendre à forger. L'ascétisme de Fichte est d'accord avec le naturalisme de Rousseau pour faire naître la moralité, radicalement du dedans, une fois que le milieu extérieur a été purifié de tout germe nocif. « Quant à l'éducation morale, écrit M. Xavier Léon, en résumant les *Aphorismes sur l'éducation*, il n'y en a point, au sens *positif* du mot ; la moralité ne s'apprend pas avec des formules ; un pareil enseignement serait la négation et la destruction de toute moralité : c'est dans le secret et dans la pudeur de l'âme, sans bavardage et sans ostentation, que d'elle-même s'enfante la moralité, que peu à peu elle croît et se développe <sup>523</sup>. »

---

<sup>522</sup> DELACROIX, *Le langage et la pensée*, 1924, p. 262.

<sup>523</sup> *Fichte et son temps*, II, 376, avec renvoi à S. W., VIII, p. 358.

## SECTION II

## LA TRANSCENDANCE DE LA RÉVÉLATION

**352.** *Il n'y a rien au delà de la liberté.* Cette proposition qui, pour nous, est la conclusion nécessaire d'une philosophie de la conscience pure, dans le domaine de la morale aussi bien que dans celui de l'art ou de la science, soulève nécessairement l'objection du sens commun dont on peut dire qu'elle est son objection suprême. Il ne s'agit plus de l'imagination réaliste qu'ont invoquée tour à tour dans l'histoire physiciens et métaphysiciens, mais de quelque chose d'infiniment plus lointain, enraciné dans l'instinct primitif ou dans la conscience collective. Pour le *sens commun* de l'*animal religieux*, l'appel à la liberté, s'il doit être contenu dans les bornes d'une expérience humaine qui seule peut en garantir la signification positive, apparaît, en dépit de son intention ou même de sa formule, comme abstrait et théorique, par là même fallacieux. En d'autres termes, il y a un moment où l'idéalisme perd ses droits ; c'est le moment même où s'impose à l'homme le problème de la conduite et de la destinée.

Lorsque le savant passe par-dessus le dogmatisme vulgaire pour substituer aux choses que l'on éprouve par la vue ou par le toucher un réseau complexe et subtil d'équations, empiristes et pragmatistes auraient mauvaise grâce à chicaner la satisfaction que lui procure son palais d'idées, n'eût-il d'autre base que la rigueur formelle de déductions poursuivies à partir de principes arbitrairement définis. De même, il est loisible au peintre ou au musicien de s'isoler et de se perdre dans son rêve, ne jugeant la perfection de son œuvre qu'au témoignage de sa propre joie. Mais l'action morale, en tant que telle, a d'autres exigences : le point où elle commence à se manifester est précisément celui où nous franchissons le seuil de notre conscience, pour lier la destinée d'autrui à la nôtre. On n'est point tout seul sage ou heureux, parce qu'on n'est point tout seul juste ou bienfaisant. Les schèmes de réciprocité et d'universalité qui soutiennent le monde du physicien ou l'humanité de l'artiste, ne suffiront plus, par cela même qu'ils ne sont que des schèmes. La réciprocité idéale, l'universalité virtuelle, doivent devenir réciprocité réelle, universalité véritable. La bonne volonté serait une dérision si le milieu

où elle est tenue de se déployer ne se prêtait pas à l'harmonie des consciences et à la convergence des activités.

Donc, pour le sens commun, du point de vue pratique, la méthode d'analyse que nous avons suivie jusqu'ici doit nous abandonner et nous conduire à un problème qui la dépasse. Il est vrai que l'autonomie, envisagée pour elle-même sur le terrain proprement humain, ne saurait être limitée par aucun préjugé, de sociologie juridique ou politique : une formule de légalité, une tradition d'autorité, ne peut prévaloir contre la conscience et lui interdire d'être sa propre norme, à chaque instant de son développement et pour chacune de ses décisions. Mais il est vrai aussi, et par là-même, que la doctrine de l'autonomie, poussée jusqu'au bout, devient contradictoire : les sociétés qui se disent les plus avancées, et qui s'imaginent qu'elles le sont en effet, sont exposées au péril de se dissoudre par la prolifération croissante des libertés opposées les unes aux autres, comme l'individu lui-même par le renouvellement incessant du tourbillon de sensations et d'émotions qui constitue sa vie intérieure.

Le progrès moral de l'humanité n'acquiert de signification positive, il n'apporte au progrès de la vie intellectuelle ou esthétique son fondement légitime, sa garantie de succès, qu'à la condition de ne pas s'épuiser dans la sphère spécifiquement humaine que nous avons seule considérée jusqu'à présent. Pour que la force nous soit donnée de faire servir réellement au perfectionnement d'autrui le développement de notre intelligence et l'élan de notre sympathie, pour que nous ayons nous-mêmes cette faveur de rencontrer dans l'intelligence et dans la sympathie d'autrui ce qui travaillera dans le sens de notre propre perfectionnement, il faut que nous nous sentions reliés, autrui et nous, à un centre de puissance et d'amour, d'où émane une grâce de communion. L'exigence de la morale n'est effectivement remplie que par l'aveu d'une transcendance divine ; et depuis Descartes jusqu'à Jules Lachelier, en passant par Malebranche et par Kant, par Fichte lui-même et par Maine de Biran, il n'y a rien là qui puisse passer pour un désaveu de la réflexion proprement philosophique. Toutefois, en admettant qu'il soit permis à la philosophie rationnelle de pressentir ou même de déduire la nécessité de recourir à une réalité transcendante, cette philosophie, par définition même, demeurera hors d'état d'en dérouler le contenu, qui doit lui être fourni d'ailleurs, et, semble-t-il, venir de plus haut.

Lorsque Lachelier accordait à la philosophie qu'elle a le droit de tout comprendre, même la religion, il ne voulait pas dire qu'elle dût tout confondre ; et c'est assurément faire la caricature de l'intellectualisme que de lui attribuer la manie de ramener le contenu réel des choses à des éléments d'intelligence : la raison ne mérite d'être appelée telle que dans la mesure où elle commence par respecter les caractères spécifiques, par saisir les déterminations propres, des objets ou des valeurs qu'elle soumet à son examen.

Si donc il nous arrive de conclure que la conscience religieuse n'est pas numériquement distincte de la conscience dont nous avons retracé le progrès dans l'ordre de la science ou de l'art, ce ne doit être qu'après avoir considéré de face le problème que pose à la philosophie occidentale la constitution des Églises chrétiennes : « De quelque manière qu'ait été façonné le monde moderne, on peut, écrit Cournot, être assuré qu'il ne quittera pas le christianisme pour telle autre des religions actuellement établies. Il n'est pas non plus permis de croire que l'on pourra, en pleine civilisation moderne, fabriquer de toutes pièces une religion nouvelle, pas plus qu'une langue nouvelle... Il n'y a donc plus lieu de distinguer, au point où en sont les choses, entre la cause de la Religion et la cause du Christianisme : il faut se soumettre à l'un ou se passer de l'autre. » (*Matérialisme, etc.*, édit. citée, p. 153.)

**353.** Débarrassé de toutes les expressions auxiliaires, de toutes les théories subalternes, qui l'étayaient et qui le précisent, mais parfois aussi l'obscurcissent, le christianisme consiste dans cette notion de Dieu qu'il est le Père céleste ; d'où résulte entre les hommes une fraternité plus qu'humaine. Leur naissance et leur mort, leur destinée ici-bas et leur vie d'outre-tombe, tout est suspendu au rythme d'une volonté, qui douée d'une puissance infinie sur l'immensité des choses et des époques, ne s'en exerce pas moins selon les qualités d'un chef de famille, tour à tour juste et miséricordieux. Le Dieu chrétien sera celui qui punit et aussi celui qui pardonne. C'est le Dieu de la crainte, de la prière et de l'espérance, le Dieu du sacrifice, de la foi et de la charité.

Outre cette relation générale à l'espèce humaine, la paternité inhérente à la divinité des chrétiens se concentre dans un acte éternel de production, dans la génération d'un Fils unique, le Fils étant lui-même une personne, ni confondue avec la personne du Père, ni non plus distincte d'elle, selon le mystère dont la détermination s'achève avec la troisième personne, le Saint-Esprit. D'autre part, le Fils est le Verbe incréé, qui se définit en soi comme sans rapport avec la matière et avec le temps, mais qui a revêtu, à un certain moment de notre histoire et dans un certain lieu de notre planète, la forme d'un corps humain : né dans une famille juive, il a été crucifié, sous une accusation de blasphème et d'hérésie, par l'orthodoxie sauvage de ses coreligionnaires. Ressuscité le troisième jour, il demeure dans le ciel, ayant, par son enseignement sur la terre et par son exemple, communiqué un message d'amour et une assurance de salut aux hommes pour lesquels il est devenu un principe de communion universelle et un objet d'adoration.

Le double plan, humain et supra-humain, à travers lequel la paternité divine s'est déployée, explique la richesse extraordinaire de l'expérience chrétienne, non seulement dans la diversité des confessions orientales ou protestantes, mais dans la variété même des aspects que présente l'Église romaine, dans la « composition de forces » où Channing voyait « un merveilleux monument d'habileté » <sup>524</sup>.

---

<sup>524</sup> Cf. *Le christianisme unitaire*, trad. franç., 1862, p. 207 : « Pour celui qui aime les formes et une religion extérieure, elle les lui donne libéralement dans son rituel. A l'homme du monde, elle présente un pape sur un trône, des évêques dans des palais, et toute la splendeur de la domination terrestre. En même temps pour l'homme d'abnégation, l'ascétique, le mystique, le fanatique, elle a toutes les rigueurs de la vie monacale. A celui qui cherche sa sainteté dans la douleur, elle offre une discipline. Pour celui qui veut arriver à la spiritualité par une vie de privations, elle a les couvents et les mendiants de saint François. Pour l'anachorète, elle prépare le silence de mort de la Trappe. A la jeune femme passionnée, elle présente les ravissements de sainte Thérèse et le mariage de sainte Catherine avec son Sauveur. A l'inquiet pèlerin, dont la piété demande plus de variété que n'en peut offrir la cellule d'un moine, elle offre des châsses, des tombeaux, des reliques, des lieux saints en tout pays chrétien, et surtout le Sépulcre près du Calvaire. Pour l'enthousiaste généreux et sensible, elle institue quelque ordre de frères ou de sœurs de charité. A celui qui veut emporter le ciel par la violence, elle donne autant de pénitence qu'il peut en demander ; à la masse des hommes qui désirent concilier les deux mondes, elle promet un purgatoire tellement adouci par les messes du

Il sera dans la logique du christianisme de conduire à un optimisme absolu : toutes les valeurs de la vie sont susceptibles d'être illuminées et transfigurées puisque toutes elles ont leur origine dans une volonté sainte, et Malebranche n'hésite pas à voir dans la brutalité de l'amour animal un symbole de la volonté rédemptrice : « Quoique les animaux, à parler en rigueur, soient incapables d'amour, ils expriment par leurs mouvements cette grande passion et conservent leur espèce à peu près comme les hommes. Ils figurent donc naturellement cet amour violent de Jésus-Christ qui l'a porté à répandre son sang pour son Église. En effet, pour exprimer fortement et vivement la folie de la croix, l'anéantissement du fils de Dieu, l'excès de sa charité pour les hommes, il fallait, pour ainsi dire, une passion aveugle et folle, une passion qui ne garde nulle mesure. » (*Entr.*, XI, 14.) Mais il ne sera pas moins dans la logique du christianisme qu'il aboutisse au pessimisme radical, où les mêmes valeurs de la vie apparaîtront comme frappées de malédiction et empoisonnées dans leur source. Sans le moindre soupçon de la *schadenfreude*, qui est le sentiment le plus sinistre de l'âme, simplement parce qu'il doit faire son possible pour reconforter des jeunes filles qui vont prononcer leurs vœux, un prédicateur décrira les épreuves inévitables de l'amour humain ; il le suppose le plus sublime et le plus heureux qui puisse être imaginé, dans le don réciproque des deux êtres et dans leur jouissance commune, afin d'en pouvoir, sur un ton de sarcasme et de triomphe, marquer l'issue inévitable : « Mais voici où je les attends : enfin il faudra que l'un soit presque inconsolable à la mort de l'autre ; et il n'y a point dans l'humanité de plus cruelles douleurs que celles qui sont préparées par le meilleur mariage du monde <sup>525</sup>. » Et Amiel recueille le propos de sa femme de ménage : *le bon Dieu ne veut pas qu'on soit heureux* : « Cette idée profonde, qui résume toute la philosophie chrétienne, — car c'est la glorification pieuse de la douleur — est descendue dans la conscience des plus humbles et des plus petits. Le malheur est voulu par le Dieu bon, donc la douleur est un bien <sup>526</sup>. »

---

prêtre et les prières des fidèles, que ses feux peuvent être envisagés sans trop de terreur. »

<sup>525</sup> *Second point d'un sermon sur les obligations de l'état religieux* (prêché devant les religieuses de Saint-Cyr), qui a été attribué à BOSSUET et imprimé dans ses œuvres par DEFORIS (Cf. édit. DIDOT, t. III, 1879, p. 96).

<sup>526</sup> Du 8 décembre 1869, B., II, 152.

Religion de l'espérance ou religion du désespoir, appuyée à la sérénité du dogmatisme métaphysique ou se réclamant au contraire du scepticisme le plus aigu et le plus angoissant, le christianisme défie toute tentative, soit d'apologétique, soit de réfutation, qui commencerait par postuler une interprétation unilinéaire de son contenu spéculatif ou de son orientation pratique. Il est naturel, d'ailleurs, que son aspiration à la transcendance reçoive également satisfaction si la matière de la vie et de l'humanité se trouve transportée dans un ordre qui la dépasse, ou si, inversement, il est fait abstraction de cette manière, et que cela seul qui la dépasse et la contredit soit retenu pour être intégré dans le plan divin. En fait, le drame de la Rédemption a pu avoir pour effet, soit de sceller la réconciliation du ciel et de la terre, de rétablir l'harmonie spontanée qui régnait au temps de la création originelle, soit, au contraire, de perpétuer la condamnation du siècle, en perpétuant le mystère de la Croix, dans l'imitation de la charité surnaturelle et du renoncement total.

**354.** Sans avoir à prendre parti dans l'alternative, ni à opter pour un système de synthèse, nécessairement incertain et instable, la philosophie a la tâche de considérer par delà l'ambiguïté féconde des conséquences, le fond de « vérité » spéculative auquel se rattache la « vie » du chrétien, que la « route » le conduise à l'anticipation mystique de la gloire future, ou qu'il lui faille, bien plutôt, opérer son salut dans la « crainte » et le « tremblement », qui sont liés à la gratuité de l'élection divine, à l'incertitude perpétuelle du jugement.

La vérité chrétienne réside dans un ordre qui est supérieur à l'ordre de l'esprit. « C'est pourquoi, disait Pascal, dans un fragment pour son *Apologie de la religion chrétienne*, je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne

le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut. Le Dieu des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même. Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent, ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également <sup>527</sup>. »

Le stoïcisme avait opposé la finalité cosmique au réalisme atomistique, il avait substitué au Dieu épicurien,

Éternel et muet ainsi que la matière,

un Dieu de la vie, animateur d'un univers lui-même animé, bienfaiteur de tous les êtres, et particulièrement de l'homme. Le Christianisme, à son tour, franchit l'étape du stoïcisme, en insistant sur la configuration morale de la divinité, en la détachant du monde qui semblait être son corps, en lui conférant la psychologie du Père chez qui la rigueur de la justice cède à la grâce de l'amour.

---

<sup>527</sup> *Pensées*, B., 228, fr. 556. — Sur cette expression de déistes, voir un texte curieux du pasteur Pierre Viret, dans la préface d'une réédition de son *Exposition familière pour le symbole des apôtres* (1563) : « J'ai entendu qu'il y en a de cette bande qui s'appellent déistes, d'un mot tout nouveau, lequel ils veulent opposer à athéiste. Et pour autant qu'athéiste signifie celui qui est sans Dieu, ils veulent donner à entendre qu'ils ne sont pas du tout sans Dieu à cause qu'ils croient bien qu'il y a quelque Dieu, lequel ils reconnaissent même pour créateur du ciel et de la terre, comme les Turcs, mais de Jésus-Christ ils ne tiennent rien de lui ni de sa doctrine. » (Cité *apud* BUSSON, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, 1922, p. 509.)



Peut-on dire pourtant que le passage, sous l'influence chrétienne, du Dieu architecte ou même législateur au Dieu de la miséricorde assigne son terme définitif au progrès de la conscience religieuse ? ou n'y faut-il pas voir l'origine d'un nouvel élan de conscience, d'où surgira une forme de vie que l'on peut espérer plus complètement affranchie de l'imagination anthropomorphique et de l'intérêt égocentrique ?

Voilà le problème que Pascal a posé au seuil de l'ère moderne, et que son génie nous somme de travailler à résoudre sans compromis et sans faux-fuyant, en nous « raidissant » contre la prévention de l'enfance et l'honneur du monde, en nous interdisant de répondre *oui* si ce n'est pas *oui*, *non* si ce n'est pas *non*.

**355.** Pascal avait l'assurance qu'il servait la cause de la foi véritable, lorsqu'il purifiait le dogme de toute infiltration aristotélicienne ou stoïcienne, lorsqu'il refusait de laisser confondre son Dieu, tout personnel et tout moral, avec la divinité des païens, qui spéculaient sur la contingence et sur la finalité du monde matériel. Mais lui est-il arrivé d'apercevoir, dans son implacable netteté, le problème que soulevait la ruine, à ses yeux irrémédiable, de l'édifice scolastique ? Il peut paraître plaisant de railler la métaphysique au nom de la religion, et salutaire d'anéantir l'homme devant Dieu. Mais il faut se résigner alors à l'inévitable. Du moment que les concepts de substance et de causalité, avec la portée ontologique qui leur avait été conférée par la tradition péripatéticienne, sont en effet illusoire, le drame qui se jouait depuis le péché d'Adam, et qui en chaque individu devait avoir pour dénouement l'éternité de la béatitude ou de la damnation, est à son tour une illusion : les personnages n'en sont que des *idola theatri*. Comment conserver un sens au principe christologique  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \gamma\epsilon\nu\nu\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$  si l'on cesse d'ériger en absolu le principe de la cosmologie aristotélicienne :  $\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \gamma\epsilon\nu\nu\acute{\omicron} \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$  ? Quelle forme donner à l'énoncé même du dogme de l'Eucharistie si l'on n'ose plus se référer à une intuition de la substance « philologique », de cet  $\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , abstrait de tout ce qui pourrait servir à le déterminer ? Et à quoi pourrait se rattacher l'espérance de l'immortalité individuelle, encore précisée dans sa matérialité par la croyance à la résurrection des corps, si le *moi* n'est pas une entité immuable, capable de subsister en dehors de ce qui le fait connaître et de ce qu'il connaît lui-même à cha-

que phase de sa durée ? Les difficultés d'ordre historique ou exégétique peuvent être discutées et levées, mais à la condition préalable qu'il y ait quelque chose sur quoi portent ces difficultés. A quoi bon (pour reprendre les termes devenus classiques avec Bradley) chercher à décider le *that*, quand on ne réussit pas à déterminer le *what* ?

Les amis de Pascal, Arnauld et Nicole, enseignent sans doute que la logique elle-même conduirait de la raison à la foi. Et dans la partie de leur ouvrage, où ils traitent de la méthode, ils écrivent : « Il est certain... que la foi divine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre raison. Et cela par la raison même, qui nous fait voir qu'il faut toujours préférer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins ; et qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est véritable, que ce que notre raison nous persuade, parce que Dieu est plus incapable de nous tromper que notre raison d'être trompée. » (*Logique de Port-Royal*, IV, 12.) Mais sans avoir à mettre en question les certificats d'origine divine, qui, malheureusement pour les apologistes des divers cultes, ont toujours été signés de main humaine, il est trop évident que la difficulté, pour le philosophe, est, non pas de décider si ce que Dieu dit est véritable, à supposer un Dieu qui parle comme nous parlons, mais bien de définir la relation que le langage où Dieu a incorporé sa pensée soutient, une fois détaché de la pensée divine, avec la pensée humaine qui l'a recueillie, bref de poser le problème d'une communauté, *phonétique* et *sémantique*, entre l'être divin et l'être humain. La révélation ne peut pas être simplement un monologue. Il est concevable qu'elle apporte la certitude du dogme à celui qui, incertain encore de sa vérité, a pourtant déjà le pouvoir de s'en représenter le contenu ; mais dans le cas où l'on ne serait pas en état de définir, *en termes proprement humains*, ce qui va devenir l'objet de la foi, tout disparaît également, questions et réponses, dans l'absolu d'une même obscurité.

Ainsi au moment même où la théologie de la foi s'affirme en possession d'une vérité, à laquelle ne saurait prétendre la philosophie de la raison, elle est contrainte de se tourner vers cette philosophie, de lui emprunter les instruments nécessaires pour recevoir et pour conserver cette vérité. La pensée divine a besoin du langage humain. Et c'est de quoi *La logique de Port-Royal* fait elle-même l'aveu, dans une allusion du *Second discours préliminaire* « à la Théologie, pour laquelle il est nécessai-

re de savoir exactement la Philosophie de l'École qui en est comme la langue ». Dès lors, on ne peut plus éluder la question philosophique, qui sera de savoir si la langue de la théologie scolastique correspond à une pensée effective : « Il ne suffit pas d'accoupler les mots pour percevoir des rapports entre les choses <sup>528</sup>. » Et c'est pourquoi Sully-Prudhomme, le poète du scrupule, le penseur le plus digne de commenter Pascal, et de se mettre à son école, après s'être fait une loi et une religion de *substituer mentalement la définition à la place du défini*, ne pouvait s'empêcher de conclure son analyse du contenu littéral des *dogmes-mystères* : « On découvre que la formule de chacun d'eux est incompréhensible, non point parce qu'elle signifie une chose inexplicable à l'esprit humain, mais parce que, en réalité, elle ne lui donne rien à expliquer <sup>529</sup>. »

Il est vrai que le romantisme avec Joseph de Maistre, ou le pragmatisme avec William James, affectent de mépriser les règles que Pascal avait formulées dans les fragments de *l'Esprit géométrique* et de *l'Art de persuader*. La notion d'expérience, affranchie de toute discipline proprement expérimentale, systématiquement entendue dans son acception la plus obscure et la plus confuse, suffit à tout. C'est ainsi que, dans une controverse engagée dans la *Revue pratique d'apologétique* et sur le fond même de la religion, Georges Tyrrell proposait, pour fixer l'objet même du débat, de concevoir la révélation chrétienne comme la communication d'une « certaine expérience, soit de la présence de Dieu, soit de sa providence, soit de sa paternité, soit du pouvoir salutaire et expiateur de Jésus-Christ sur les âmes, soit de la communion des saints, du pardon des péchés, des espérances éternelles ». (15 juillet 1907, p. 501.)

Mais l'affectation de scepticisme ou d'empirisme n'empêche point, tout au contraire, de poser encore une fois la question préalable du philosophe : peut-il y avoir une expérience réelle de faits qui, par leur définition même, ne sont pas des faits d'expérience possible ?

Supposer que la paternité divine serait objet d'expérience, c'est, en toute évidence, vouloir dire qu'à un moment donné, devant un témoin détermine, sous une forme ou directe ou analo-

<sup>528</sup> Émile BOUTROUX, *morale et religion*, 1925, p. 75.

<sup>529</sup> *La vraie religion selon Pascal*, 1905, p. 325. Cf. l'Appendice, p. 392.

gique, cette paternité a été, est, ou sera, susceptible de tomber dans un champ d'expérience : ce qui a bien un sens, par rapport à un Dieu qui serait un homme, ce qui n'a plus de sens par rapport à un Dieu qui n'est pas un homme. L'obstacle insurmontable qu'offre le mystère de l'Incarnation, a une cause semblable. Le fait pourrait être cru, tout incroyable qu'il est ; mais ce qui paraît impossible, c'est qu'il soit un fait, à quelque titre qu'on le propose, de quelque façon qu'on tente de se le représenter. Personne n'a pu voir le Verbe devenir chair ; personne, non plus, n'a pu éprouver le sentiment de ce devenir ; car un pareil sentiment se réfère à l'imagination d'un être qui vivrait simultanément sur deux plans de conscience contradictoires, ne cessant pas de participer à un mode d'existence qui le soustrait à toute condition d'espace et de temps, dans la période même durant laquelle il éprouverait, ou tout au moins il manifesterait, les sentiments auxquels donne lieu à l'intérieur d'une société donnée le voisinage quotidien des hommes, Et c'est de quoi le contradicteur de Tyrrell dans la controverse à laquelle nous faisons allusion, M. Lebreton, semble fournir la preuve lorsqu'il relève « ce fait capital dans le Christianisme : celui qui est né de la Vierge-Marie et qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, c'est par identité le Fils Éternel du Père ; sinon, il n'eût point déifié notre humanité en s'incarnant ; il n'eût point racheté nos fautes en mourant ». (*Revue pratique d'apologétique, ibid.*, p. 529.) Une *identité*, c'est nécessairement un rapport, et un rapport ne peut pas être un fait. Il faut donc parler, ou de fait, ou d'identité ; si l'on parle des deux à la fois, on ne dit plus rien du tout.

**356.** De même qu'il est impossible de concevoir une frontière commune au corps et à l'âme, si du moins l'âme est conçue spirituellement et non spatialement, de même il ne peut y avoir de contact direct entre les données de la foi et la raison ou l'expérience, si du moins elles sont entendues dans leur sens propre et univoque *comme des disciplines exactes de vérification méthodique*. De là les difficultés qu'ont soulevées de nos jours, non seulement dans leur rapport à la discipline ecclésiastique mais dans leur signification intrinsèque, les différentes tentatives de modernisme théologique, et qui donnent à M. Gilson l'occasion de ce jugement significatif : « Replacée dans l'ensemble de la pensée catholique, on peut dire que la philosophie albertinotomiste constitue la seule tentative de *modernisme* qui ait ja-

mais réussi <sup>530</sup>. » Si nous ne nous trompons, le succès exceptionnel de ce type unique de modernisme tient à ce qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, il ne s'agissait nullement de faire profiter la conscience chrétienne du progrès accompli par la conscience profane dans l'ordre de l'intelligence et de la vérité. La réintégration de la physique péripatéticienne dans les cadres du savoir médiéval était une opération extra-théologique, qui ne se heurtait à rien d'antérieurement constitué : « Le système du monde que proposaient les livres d'Aristote n'avait rien à remplacer ; il ne succédait à rien ; il semblait simplement se poser dans l'absolu, comme une sorte de révélation ; il devait donc réussir, comme réussit une philosophie nouvelle dans la pensée des jeunes générations dont elle est l'initiatrice à la vie philosophique. L'aristotélisme n'était pas alors une philosophie, il était la philosophie. » (Gilson, *ibid.*, p. 53.) Or, il faut bien voir que cette sorte de révélation consistait simplement à traduire en concepts abstraits, à mettre sous une forme logique qui suffisait, à l'époque, pour lui conférer une apparence de savoir scientifique, le réalisme astro-biologique du *Timée*, c'est-à-dire que la modernité médiévale d'Aristote était parfaitement homogène, dans sa structure générale, dans le rythme de pensée qui l'inspire, aux conceptions cosmogoniques que la *Genèse* apportait au chrétien, comme à la métaphysique dont procède l'élaboration du dogme chez les Pères de l'Église.

Le thomisme péripatéticien, aussi bien d'ailleurs que l'augustinisme néo-platonicien, n'a fait que rejoindre les éléments dispersés d'une même couche idéologique ; et cette couche se caractérise, dans l'histoire, par le libre jeu de l'analogie considérée, au Moyen Age aussi bien que dans l'Antiquité, comme un exercice normal, comme une opération légitime, de l'entendement humain : « L'analogie thomiste ordonne l'architecture sobre et dépouillée des essences distinctes que hiérarchise la *Somme contre les Gentils* ; l'analogie bonaventurienne projetée à travers l'apparente hétérogénéité des êtres le lien ténu, mais indéfiniment ramifié, de ses proportions conceptuelles ou numériques, et elle engendre le pullulement de symboles qu'est l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu* <sup>531</sup>. »

<sup>530</sup> Études de philosophie médiévale, 1921, p. 119.

<sup>531</sup> GILSON, La philosophie de saint Bonaventure, VII, p. 227.

Mais, depuis que la constitution des sciences positives a mis au jour les conditions d'un raisonnement exact, la pseudo-rationalité de l'analogie péripatéticienne ou néo-platonicienne s'est évanouie. Ainsi que le déclare Hamelin, auquel on ne saurait pourtant faire reproche d'avoir insuffisamment estimé la portée de la logique enseignée dans l'École, « l'analogie est, d'un commun accord, une inférence de probabilité particulièrement faible <sup>532</sup>. » La théologie rationnelle et la théologie révélée cessent donc d'être soudées l'une à l'autre comme deux espèces du genre *analogie*. L'inférence qui va de l'homme parlant au *Deus loquens* est un jeu d'imagination, non une œuvre de raison. Et c'est pourquoi le néo-thomisme se retourne en vain contre les écrivains *fidéistes* du commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, auxquels, d'ailleurs, il est redevable de ce qui fait, actuellement son autorité. Il n'y a pas de raison péripatéticienne qui puisse aller au-devant de la révélation, pour lui éviter l'obligation de faire la preuve que la *fides ex auditu* est autre chose que l'écho humain, trop humain, de traditions sociologiques, que l'ordre surnaturel est autre chose que le reflet métaphorique, que la projection dans un ciel illusoire, de la réalité terrestre. Le cercle des affirmations dogmatiques se referme sur soi, sans qu'il demeure permis de s'arrêter au Dieu astrologique d'Aristote pas plus qu'au Dieu abscons d'Isaïe. L'Apocalypse ne peut plus être une antiphrase ; mais il faut aborder de face, en sa « précision terrible » <sup>533</sup>, le problème d'un Dieu qui se révèle aux hommes dans la clarté absolue, dans la nudité littérale, de sa vérité. La théologie a donc nécessairement son point de départ dans le *Logos* entendu, à la manière de Philon, comme *parole divine*. En ce sens, la position adoptée par de Bonald, et par l'école qui est issue de

<sup>532</sup> Du raisonnement par analogie, *L'année philosophique*, 1902 (1903), p. 27.

<sup>533</sup> C'est le mot dont se servait Darlu, au sujet de l'immortalité, dans une note de sa réponse à Brunetière : « Il ne faut pas dire que la physiologie n'a rien à faire avec notre destinée, avec la destinée de l'âme, bien entendu (car, pour la destinée du corps, elle nous renseigne surabondamment). Au contraire, elle donne au doute une précision terrible. Comment se fait-il qu'à l'heure actuelle chacun évite comme le feu l'occasion de s'expliquer sur la vie future ? » (Science, morale et religion. Après une visite au Vatican, de Monsieur Brunetière, *Revue de métaphysique*, 1895, p. 240, n. 1.) TYRRELL faisait observer de même à M. Lebreton, dans sa controverse de la *Revue pratique d'apologétique* : « Il y a une tendance, en ces temps mauvais, à ne pas insister trop imprudemment sur les notions scientifiques, purement naturelles, impliquées dans le dogme et la révélation. » (*Loc. cit.*, p. 516.)

lui, est invincible : la pensée profane et la pensée sacrée sont destinées à se mouvoir dans deux atmosphères qui ne sont pas seulement hétérogènes, qui sont destinées à demeurer imperméables, l'une par rapport à l'autre.

**357.** Pour mon compte, l'acuité du problème qui est ainsi posé devant la conscience religieuse, m'est apparue, de la façon la plus inattendue et la plus émouvante, dans une délicieuse église de Champagne. Le cours de catéchisme y était professé par un excellent vieillard qui commentait le récit de la création ; il s'interrompt pour s'adresser à une petite fille : *Pauline, toi qui es forte en géographie, dis-nous pourquoi Dieu a créé les eaux avant de créer la terre.* Et Pauline répondit, sans une hésitation, à l'entière satisfaction de l'auditoire : *Le dessous du monde, c'est de l'eau ; par dessus, il y a la terre.* La science positive et l'Écriture Sainte tombaient d'accord immédiatement et merveilleusement. Spectacle touchant que de voir cet esprit d'enfant renouer, par l'intermédiaire de la révélation mosaïque, la chaîne des plus vieilles légendes cosmogoniques. Spectacle inquiétant néanmoins pour qui est accessible à la « pitié par dessus la foule ». On se demande quelle peut bien être la stabilité d'une prétendue civilisation où d'humbles fillettes sont invitées à trancher sur un ton assuré toutes sortes de questions auxquelles répondront par un aveu d'ignorance ou par un haussement d'épaules les personnes informées des investigations que l'esprit humain a poursuivies depuis des siècles, avec patience, avec réflexion, avec scrupule.

Le conflit profond du Moyen Age et des temps modernes, ou, si l'on préfère, de l'Orient et de l'Occident, est là. Il y a des types de sociétés où la culture, fixée dans la lettre de sa tradition, se transmet de vieillards puérils à enfants vieillots, tandis que l'éducation libérale de l'Europe vise à former l'homme « qui n'est pas machine, mais esprit, qui ne suit pas son siècle, mais le précède, parce qu'il le comprend »<sup>534</sup>. Entre ceci et cela il faut choisir, non pas, bien entendu, pour ou contre le christianisme en général, mais à l'intérieur du christianisme. C'est Pascal lui-même qui prenait le parti de Galilée dans la *XVIII<sup>e</sup> Provinciale*, et qui ailleurs écrit : « Le Pape hait et craint les savants qui ne lui

---

<sup>534</sup> LAGNEAU, *Discours de Nancy*, apud *Écrits*, 1924, p. 83.

sont pas soumis par vœu <sup>535</sup>. » En revanche, il appartient à Joseph de Maistre et d'injurier Pascal, et de répondre, interrogé sur l'opportunité d'enseigner en Russie les théories physiques : « Ici, il y a superfluité et danger. La Genèse suffit pour expliquer comment le monde a commencé <sup>536</sup>. »

Trop évidemment, une telle solution n'a pas plus de rapport avec la vie religieuse qu'avec la vérité de la science ; elle est toute politique. En réalité, la *Genèse* suffira, mais seulement dans la mesure où il sera possible de ramener la société en arrière de la civilisation moderne, sans s'arrêter même à la Renaissance ou à la Réforme, qui ne se tournaient vers le passé qu'afin de mieux préparer le progrès à venir, où l'on pourra, par delà l'invention de l'imprimerie, reprendre le mot des héros de Flaubert : *Copier comme autrefois*. En revanche, si l'on doit tout de même reconnaître que l'effort du XIX<sup>e</sup> siècle, pour se constituer définitivement « à rebours » des siècles précédents, est demeuré impuissant, s'il n'a pas réussi à intercepter totalement la lumière de la critique et de la science, comment éviter que le zèle charitable, qui prévient la réflexion des enfants, qui tente d'enfermer des esprits trop dociles dans le cercle d'un dogmatisme inflexible, se retourne contre son intention, qu'il suscite, du moins chez les meilleurs, des conflits intimes de l'ordre le plus aigu et le plus douloureux ? « Chacun part, au petit catéchisme, de la même littéralité naïve dont se satisfaisait, au XIII<sup>e</sup> siècle, un lecteur du *Speculum majus* de Vincent de Beauvais ; puis, peu à peu, par ses seules forces, se soulève à une compréhension plus rationnelle des choses. Cette histoire est celle, non du catholicisme pris d'ensemble, mais de M. Duchesne, comme du baron de Hügel, comme de M. Loisy, chacun à part soi. Ils sont, dit M. Houtin, *entrés dans la carrière pour défendre les idées traditionnelles contre la science, puis ont été convertis par la science* <sup>537</sup>. » Et la crise ne se traduira pas seulement par une incertitude d'ordre spéculatif, elle enveloppera l'être tout entier : « Cesser de croire pour le catholique, c'est mal faire : *non licet*. Cesser de croire, c'est encore se séparer, s'isoler, sortir de la fraternité dont on a

<sup>535</sup> *Pensées*, f° 427, fr. 873.

<sup>536</sup> Lettre au comte Rasoumovsky, du 23 juin 1810, apud *Lettres et opuscules inédits*, Lyon, 8<sup>e</sup> édit., II, 1883, p. 299.

<sup>537</sup> Paul DESJARDINS, *Catholicisme et critique*, apud *Cahiers de la quinzaine*, VI, 17, 1905, p. 13.



mangé en commun les bons fruits et goûté en commun la bonne paix. » (*Ibid.*, p. 108.)

Le combat pour la vérité prend alors le caractère d'un combat pour un honneur qui n'aura rien à faire avec l'honneur du monde, pour une fidélité à la conscience contre la fidélité au passé : « Rien n'est plus généreux, disait Malebranche, que de suivre constamment, fidèlement, inviolablement, le parti de la raison ; non seulement lorsqu'on le peut suivre avec honneur, mais principalement lorsqu'on ne le peut suivre que couvert de confusion et de honte <sup>538</sup>. »

**358.** S'il en est ainsi, et il doit en être ainsi, on ne saurait accorder à l'apologétique pragmatique que, même du point de vue proprement moral où elle se place volontiers, elle obtienne, contre la philosophie rationnelle, aucun des avantages dont elle se flatte. Dans l'ouvrage qu'il a consacré à la philosophie augustinienne, l'abbé Martin s'est plu à souligner, comme si elle pouvait être encore d'actualité au début du XX<sup>e</sup> siècle, « l'importance des réflexions de saint Augustin sur l'orgueil philosophique <sup>539</sup>. » Il paraît cependant que l'on est bien abandonné de l'esprit, bien aveuglé par la passion, quand on imagine qu'en déclamant contre l'orgueil d'autrui on fait soi-même la preuve de son humilité. De quoi, d'ailleurs, et pourquoi un philosophe pourrait-il bien être orgueilleux ? En fait, rien est-il éloigné du « sens propre » comme le refus d'élire le Dieu d'une tradition déterminée, que chacun se vantera d'avoir inscrit sur les registres de sa

<sup>538</sup> *Traité de morale*, I, II, 1 ; cf. la Première lettre dans laquelle l'auteur justifie son sentiment sur la nature des idées contre l'accusation de Monsieur Arnauld : « Que l'imagination féconde de M. Arnauld bâtit de moi un fantôme épouvantable, pour avoir ensuite la gloire et le plaisir de le mettre en pièces ou de le réduire en poussière et en fumée, qu'il s'applaudisse à lui-même et qu'ensuite tous ses amis lui applaudissent... pourvu que je ne combatte que sous la conduite de la raison, selon les lois de la charité, sans le secours des passions, quoique pulvérisé aux yeux du monde, je chanterai à Dieu dans le plus secret de moi-même les victoires que j'aurai véritablement remportées. » (*Recueil des réponses de Malebranche à Arnauld*, I, 1709, 323-324.)

<sup>539</sup> *Saint Augustin*, 1901, p. 19. Le thème est développé dans tout le chapitre V du livre premier. Cf. p. 75 : « L'erreur, à toutes les époques, dépend de causes bien nombreuses, parmi lesquelles la principale, et on pourrait dire la seule véritable, est l'orgueil intellectuel. Or, partout où il étudie l'orgueil intellectuel, saint Augustin songe aussi à la preuve du christianisme. »

paroisse, comme l'appel à cette lumière de la raison, dont l'universalité rigoureuse exclut toute acception de personne, toute distinction de culte extérieur ?

L'homme moderne ne manque pas d'humilité parce qu'il s'aperçoit que la transcendance du miracle, ou le mystère du péché originel, ne correspond plus à aucune possibilité de pensée positive. Tout au contraire, la notion de miracle se réfère à une époque d'arrogance dogmatique où le physicien prétendait épuiser la connaissance du réel ; de telle sorte qu'il s'attribuait, de son autorité privée, une aptitude à tracer la frontière entre ce qui relève d'une explication rationnelle et ce qui réclame l'intervention d'une puissance surnaturelle. Mais le progrès critique, qui a substitué l'« ignorance savante » au dogmatisme ignorant, a interdit la délimitation de cette frontière immuable, de cette muraille sacrée, au delà de laquelle il y aurait place, ne fût-ce que dans les cadres du langage, pour l'éventualité d'un fait miraculeux <sup>540</sup>. De même, ce n'est nullement s'attribuer une perfection préadamite, l'innocence et la bonté du cœur, que de ne pas accepter d'avoir péché en Adam ; c'est simplement repousser une hypothèse de matérialisme radical selon laquelle pourraient se transmettre par hérédité, non seulement les dispositions de l'organisme et de l'esprit, mais aussi l'imputabilité de la faute ; car l'imputabilité n'a de sens que dans la mesure où elle relève de la conscience et de la conscience seule.

Ni l'orgueil ni l'humilité n'entrent ici en jeu : l'impératif catégorique de la conscience est de ne point chercher un plan de vérité qui la transcende et qui la contredise. C'est pourquoi, selon la forte parole de Spir, « la seule conscience philosophique en un sens éminent est aussi la seule conscience religieuse en un sens élevé » <sup>541</sup>. C'est pourquoi il n'y a pas à chercher de compromis entre le progrès de la réflexion et la tradition de la foi, quelles qu'aient été par ailleurs les vertus d'héroïsme et de sainteté, les sommes de sacrifices, accumulées par l'humanité pour consacrer les formes traditionnelles des valeurs religieuses. La chose n'est pas à dire « avec joie », mais d'autant plus est-ce la chose qu'il faut dire : « Souvent la sincérité des sentiments est en proportion inverse de la bonté de la cause, et la droiture se trouve peut-être plus fréquemment du côté des adversaires de la bonne

<sup>540</sup> Cf. *L'idéalisme contemporain*, p. 160.

<sup>541</sup> *Pensée et réalité*, trad. PENJON, 1896, 176.

cause que du côté de ses défenseurs. Je suppose donc (ajoutait Kant) des lecteurs qui ne veulent pas qu'une bonne cause soit défendue par de mauvaises raisons<sup>542</sup>. » La simplicité des termes fait ressortir la gravité du problème. Le plus grand cas de conscience qui ait été posé à l'humanité occidentale, et que tout être pensant doit résoudre pour son propre compte puisqu'il a été « enfant avant que d'être homme », revient à opter entre deux types de vérité : le type puéril, selon lequel la vérité serait comme une pierre qui tombe du ciel ou comme une propriété qui se transmet par héritage ; le type viril, qui exige une révision incessante de la norme du jugement, un contrôle toujours plus attentif des modalités de son application.

**359.** Une telle alternative ne laisserait assurément place à aucune hésitation, si elle n'était que théorique, s'il était certain que l'efficacité pratique suivît le progrès spéculatif. Mais à nouveau, devant le risque à courir qu'implique le primat de la liberté, le scepticisme se fait jour : « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses », disait Pascal<sup>543</sup>. Et William James fera grief à Emerson d'un spiritualisme qui laisse Dieu « s'évaporer » dans l'abstraction de son idéal<sup>544</sup>.

Voici donc quelle serait, dans sa querelle séculaire contre la science et la philosophie, la justification de l'« esprit tory », de l'apologétique conservatrice : l'efficacité du dévouement à la famille, à la patrie, à l'Église, suppose l'étroitesse d'intelligence, qui favorise et l'élan et la portée de l'action. Dans les individus et les sociétés, par l'effet d'une sorte de loi analogue dans sa forme à la loi de Boyle-Mariotte, l'intensité de l'effort et de la foi diminue à mesure que le progrès de la conscience étend, avec l'horizon de notre sympathie, le cercle de nos obligations. Il faut donc reconnaître que la religion a sa racine dans le sentiment familial, non pas comme principe d'amour seulement, mais aussi comme principe d'exclusivité, comme négation spontanée de la

<sup>542</sup> *Discipline de la raison pure*, B., 11, 319. Cf. NIETZSCHE, *Humain trop humain*, § 161 : « Les efforts bienfaisants et édifiants d'une philosophie, d'une religion, ne prouvent rien pour leur vérité ; tout aussi peu que le bonheur que l'aliéné goûte à son idée fixe prouve quoi que ce soit pour la sagesse de cette idée. »

<sup>543</sup> *Pensées*, f° 361, fr. 82.

<sup>544</sup> *L'expérience religieuse*, trad. F. ABAUZIT, 1906, p. 28.

réciprocité entre le *mien* et le *tien*, témoin « cet enfant qui, renseigné par un camarade, donne à sa protestation, cette expression naïve et touchante : *Ton papa peut-être, mais pas le mien* »<sup>545</sup>. Au cours des polémiques les plus passionnées entre païens et chrétiens, on voit que les apologistes des confessions rivales s'accordent, de part et d'autre, sur le même genre de concepts, *anges* ou *démons*, sur le même ordre de preuves, *prophéties* ou *miracles*. Mais ils se réservent de montrer que l'utilisation en est légitime pour ce qui les concerne, illusoire dans le cas de leurs adversaires, sans consentir à reconnaître la réciprocité nécessaire des argumentations. Et, s'il est vrai que Voltaire n'est guère parvenu à persuader ses contemporains qu'une tragédie contre le fanatisme de Mahomet visât le seul Mahomet, Racine avait pu, sans être soupçonné du moindre libertinage, écrire les vers de l'*Alexandre* (II, II) :

Et de quelque façon qu'un esclave le nomme,  
Le fils de Jupiter passe ici pour un homme.

Mais il est facile de comprendre sur quel obstacle viennent inévitablement buter les empiristes et les pragmatistes. Il y a un processus de maturation qui va de la tradition médiévale à la civilisation moderne, comme il va de l'enfant à l'homme. Précisément entre Racine et Voltaire, dans l'œuvre contradictoire d'un Malebranche et d'un Arnauld, d'un Fénelon et d'un Bossuet, le flot des controverses théologiques achève de déferler, tandis que la sagesse d'Occident redevient l'élément dominant de la vie spirituelle. Elle prend à nouveau conscience de sa vocation, qui est de combattre l'antithèse du *tien* et du *mien*, le particularisme de l'amour, où Platon apercevait déjà les effets de ce qu'il y a de plus funeste au monde : *misologie* et *misanthropie*. Dès lors, la signification du problème religieux se trouve retournée. Il ne s'agit plus d'accommoder la sagesse philosophique à l'immutabilité supposée du dogme chrétien ; le centre de référence est désormais cette sagesse elle-même, son élan vers la réciprocité totale, vers l'universalité complète.

**360.** Pour nous, la question est de savoir si cet élan sera favorisé par le christianisme, considéré dans le courant qui le tra-

---

<sup>545</sup> Pierre BOVET, Le sentiment filial et la religion, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, août-octobre, 1920, p. 145.

verse aux différentes époques de son histoire, plutôt encore que dans ces époques elles-mêmes. Or, la question étant ainsi posée, la réponse ne nous semble pas douteuse.

*L'esprit tory*, au sens où Meredith employait le mot, n'a rien de commun avec l'enseignement de l'Évangile. Si Jésus a dit qu'il y avait bien des demeures dans la maison de son Père, ce n'était assurément pas pour qu'il en sortît autant de Montaigus ou de Capulets prêts, ou à s'entre-tuer pour l'honneur de leurs familles respectives, ou à se réconcilier pour aller verser le sang des Padouans au nom de Vérone, des Français au nom de l'Italie, des Réformes au nom du souverain Pontife. Comment croire que la destination de la Bible ait été réellement de transformer en ennemis mortels des peuples qui, unanimes pour en faire un texte sacré, ont coutume de la lire, soit dans la langue originale, soit dans une transcription latine, soit dans leur idiome national ?

Est-ce tout encore ? La « force d'âme » et la générosité ne conduisent-elles pas à franchir, si larges soient-elles déjà, les frontières des cultes judéo-chrétiens ? L'exemple, à cet égard, le plus typique est certainement celui de François d'Assise, qui a fait reflourir en Europe l'âme du christianisme dans sa grâce et dans sa pureté primitives. Or, par un paradoxe curieux, lorsque François d'Assise aborde en Orient, lorsqu'il se rapproche de la terre des origines chrétiennes, cette âme semble s'obscurcir et se mutiler. C'est là qu'il lui arrive, allant « se jeter parmi les armes et instruments de torture d'une horde de Mahométans fanatiques », d'être vaincu par la « courtoisie » et par la « compassion » de « ces Orientaux à demi-barbares » qui lui refusent le supplice<sup>546</sup>. La clé du paradoxe, peut-être est-elle dans la maxime augustinienne : *La cause, et non la peine, est ce qui fait le martyr*<sup>547</sup>. Une telle maxime n'est pas facile à éluder. Il semble qu'elle accompagne, dans une expédition dont le détail nous est mieux connu, les cinq frères mineurs qui finirent, eux, par obliger les Sarrasins impies à se faire leurs bourreaux, tant ils blasphémèrent Mahomet, « ce vil esclave du diable ». Du point de vue purement humain, rien n'égale l'émouvante beauté de leur sacrifice. Mais si nous sommes préoccupés de reconnaître la présence réelle de Dieu, à quel signe serons-nous en état de la

<sup>546</sup> CHESTERTON, *Saint François d'Assise*, trad. Isabelle RIVIÈRE, 1925, pp. 192-193.

<sup>547</sup> Lettre LXXXIX, édit. MIGNE, t. II, vol. 310.

déceler effectivement parmi ces groupes rivaux de croyants qui se traitent mutuellement d'infidèles, sinon au pardon des pires offenses, à l'oubli de la provocation gratuite ? Comment, dès lors, ne mettrions-nous pas au-dessus de tout l'attitude du fils du roi, telle qu'elle nous est rapportée par le témoin de la passion des frères du Maroc ? « Animé de sentiments de miséricorde à leur égard, il s'approcha de son père et lui dit : « Pourquoi faites-vous tuer sans raison ces gens ? Demandez aux anciens si le droit permet de le faire ; quant à moi, il ne me semble pas qu'il soit juste de les mettre à mort <sup>548</sup>. »

La douceur de l'accent semble faite pour attester que le christianisme demeure, en réalité, inadéquat à son propre idéal de catholicité lorsqu'il s'égaré dans des tentatives de conversion violente, qui appellent à leur tour, qui exigent des réactions de violence. C'est par l'humanité *tout entière* qu'il convient d'aborder l'œuvre de la communion où la tendresse franciscaine entendait faire entrer la création *tout entière*, si l'on veut que l'amour atteigne cette région où il ne lui sera plus permis d'engendrer son contraire, de laisser dégénérer en négation un principe qui est uniquement affirmation. Nous comprendrions bien mal le *Deus nobiscum* si nous imaginions qu'il ne saurait être avec nous sans être contre tous les autres. Et sans doute l'imitation de Jésus s'approche-t-elle de sa raison d'être, à mesure qu'elle s'affranchit davantage de toute détermination extérieure, qu'elle s'oriente vers le progrès illimité de la dialectique ascendante, vers l'universalité pure du Verbe intérieur.

La grandeur de l'homme est d'aller jusque-là : « L'homme est cet infini qui s'échappe à lui-même, toujours plus grand que ce qu'il se sait être, toujours au-dessus de ce qu'il fait. Mais de tant de grandeur la chute est profonde quand l'idée que nous en avons n'est pas assez vraie pour nous sauver de l'orgueil et de la paresse... Voyez-vous cette conscience, que la grandeur du but devrait dégoûter presque des moyens, rendre délicate, difficile, mécontente d'elle et de ses œuvres, c'est-à-dire active et vigilante, humble aussi, détachée de ce qu'elle est, fière seulement de ce qu'elle doit devenir, la voyez-vous s'arrêter tout à coup, s'installer dans une vertu facile, bonne comme les autres à sa

---

<sup>548</sup> Texte publié par Karl MULLER, *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften*, Fribourg-en-Brisgau, 1885, p. 209, traduit *apud* M. BEAUFRETON, *Anthologie franciscaine*, 1921, p. 20.

place, en son temps, moins par ce qu'elle fait que par ce dont elle rend capable, et se dire dans une sécurité orgueilleuse : j'ai tout vu, j'ai tout fait, voici le dieu que je cherche et je n'ai que faire de chercher mieux <sup>549</sup> ? » La paresse fait que l'homme « s'arrête *quelque part* » ; et son orgueil rêve que ce *quelque part* est une limite à jamais infranchissable, livre sacré qui rendra tout autre livre inutile, autorité spirituelle qui permettra de renoncer désormais à tout effort de l'esprit. Mais il est sûr que l'intelligence, que la charité, ont toujours « du mouvement pour aller plus loin ».

De cette intelligence, de cette charité, on trouve une interprétation singulièrement heureuse et clairvoyante dans un fragment inédit de Bentham où il prend à partie celui dont la pensée contenait déjà, en germe, toute la réaction du XIX<sup>e</sup> siècle : « Je défends les droits des vivants ; M. Burke lutte pour l'autorité des morts sur les droits et la liberté des vivants..., système absurde et maléfaisant qui met les époques éclairées sous le joug des époques ignorantes. De toutes les tyrannies, la plus impitoyable est celle des morts : car elle ne peut être atténuée. De toutes les folies la plus incurable est celle des morts : car elle ne peut recevoir d'instruction <sup>550</sup>. » De fait, le XIX<sup>e</sup> siècle a poussé l'effroi de la lumière et du progrès jusqu'à chercher une inspiration religieuse, ou même chrétienne, dans l'aphorisme de la *Politique positive*. « Les vivants sont toujours, et de plus en plus, dominés par les morts <sup>551</sup>. » Mais il faut s'en convaincre par le *Traité théologico-politique*, l'interprétation la plus profonde qui ait jamais été proposée de l'Évangile en fait consister l'enseignement dans la rupture violente et décisive avec le Dieu de l'Ancien Testament, avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, qui est le Dieu des morts. La parole maîtresse du Nouveau Testament n'est-elle pas celle qui repousse radicalement tout préjugé du passé : *Vous laisserez les morts enterrer les morts* ?

**361.** Dans la mesure du moins où une telle parole n'a pas été prononcée en vain, le philosophe a le droit de relier l'Orient à

<sup>549</sup> LAGNEAU, *Discours de Sens* (1877), apud *Écrits*, 1924, pp. 47-48.

<sup>550</sup> Fragment du 8 juillet 1795, ms. Univ., Coll. n° 43, publié par Élie HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, t. II, p. 316, n° 17, traduit apud 65-66.

<sup>551</sup> T. II (mai 1852), 3<sup>e</sup> édit., p. 61.

l'Occident, l'héritage du Christ à l'héritage de Socrate, pour un même appel à la réflexion non conformiste. Le primat de la liberté signifie que la révolution religieuse, inaugurée par la lutte contre le pharisaïsme, n'est jamais terminée, pas plus que la révolution morale inaugurée par la lutte contre la sophistique. L'une et l'autre ont ouvert la voie royale de la sagesse et de la sainteté perpétuellement diffamées et persécutées, où devaient se rencontrer, non seulement les prétendus athées, Spinoza et Fichte, mais les prétendus hérétiques, Pascal et Malebranche : βασιλικὸν πράττειν μὴ εἶ, κακὸς δὲ κούειν, disait Antisthène. *La chose royale est de bien faire et d'être mal vu* <sup>552</sup>.

Il est à craindre qu'on ait affadi et qu'on ait altéré la physiologie de Socrate et de Jésus, qu'on ait restreint la bienfaisance de leur œuvre, lorsqu'on a voulu trouver chez eux, dans une intention apologétique, quoi que ce soit de confortable, d'officiel, d'orthodoxe, qui les réconcilie avec la conscience collective dont ils ont été les victimes. Leur vie et leur mort en témoignent également : si nous espérons le salut comme une chose qui devrait s'accomplir du dehors en notre faveur, Jésus ne nous sauverait pas, car, pas plus que Socrate, il ne s'est sauvé lui-même. Et les saints et les héros ne nous aident pas davantage, tant que nous les invoquons, et que nous comptons sur eux, simplement pour nous dispenser de travailler nous-mêmes dans le sens de leurs vertus et de leurs mérites. Peut-être n'aurons-nous pas encore saisi la signification véritable de notre propre histoire, si nous ne sommes enfin parvenus à comprendre que ce ne sont pas les sacrifices de l'héroïsme et de la sainteté qui ont manqué réellement au monde ; c'est bien plutôt la sagesse, sans laquelle ils étaient destinés à se neutraliser et à se perdre dans les guerres civiles de l'humanité. La foi passive, la foi aveugle, s'est flattée en vain de transporter les montagnes. Nous voyons bien qu'elles sont restées à leur place, et nous savons bien qu'elles disparaîtront seulement le jour où nous cesserons de les imaginer et de les réclamer, pour nous définir à nous-mêmes les limites d'un Credo et pour prétendre interdire à autrui de les dépasser.

En conclusion, le progrès de la conscience religieuse, à travers le christianisme, ne saurait avoir un autre rythme que le progrès de la conscience intellectuelle ou de la conscience morale à travers la science et à travers la philosophie : il implique, lui

<sup>552</sup> *Apud ÉPICTÈTE, Diss., IV, 6 (120), et MARC-AURÈLE, VII, 36.*



aussi, il implique par excellence, une ferme et constante résolution de ne rien concéder aux illusions de l'enfance ou aux commodités de la pédagogie, aux intérêts de la politique ou aux faiblesses du sentiment. Entreprise difficile à tenter, dont le succès pourra être rare. Mais, comme le dit Emerson, « la multitude des malades ne doit pas faire nier l'existence de la santé »<sup>553</sup>. Une conception religieuse qui veut être normale et virile, c'est-à-dire purement rationnelle, ne consentira donc pas à passer pour un type dégradé de religion, une forme transitoire, équivoque et comme honteuse d'elle-même. Au contraire, ainsi que l'a marqué si fortement M. Harald Höffding, « le fait que la religion a pris une importance croissante à titre de moyen de consolation et que cette idée de son rôle est de plus en plus fortement accusée, atteste une situation fautive dans la vie de l'esprit. La religion était autrefois la colonne de feu qui allait en avant de l'espèce humaine dans sa longue marche à travers l'histoire ; elle lui montrait le chemin. Maintenant elle a presque le rôle de l'ambulance, qui suit à l'arrière-garde et ramasse les blessés et les éclopés. C'est là sans doute une grande tâche ; mais qui ne suffit pas. Si la religion élimine toutes ses valeurs mortes, elle s'élèvera une fois encore, intimement unie à la morale, au rang de puissance capable de conduire l'humanité en avant »<sup>554</sup>. C'est le commandement d'un même devoir, que nous ayons toute indulgence et toute compassion à l'égard d'hommes qui, nés dans le règne animal, travaillent et souffrent afin d'élever, afin de refondre, une nature dont il serait insensé de les tenir pour responsables, et que nous soyons difficiles pour Dieu, du moins que nous n'acceptions aucune compromission de pensée qui dégraderait en nous l'idée de la divinité.

[\*Table des matières\*](#)

### SECTION III

## L'IMMANENCE DE LA RÉFLEXION

**362.** Le discernement des faux dieux et du vrai Dieu est le problème de la philosophie religieuse. Dieu, dans le plan du ré-

<sup>553</sup> *La conduite de la vie, VI : L'adoration*, trad. DUGARD, 1909, p. 192.

<sup>554</sup> *Philosophie de la religion*, § 115, trad. SCHLEGEL, 1908, p. 320.

alisme physique, sera le Créateur ou tout au moins le Démonstrateur. Dans le plan du réalisme biologique, il sera le Père, ou pour mieux dire l'Absolu du Père, le Père qui n'a pas de Père, engendrant éternellement l'Absolu du Fils, le Fils qui n'a pas de Fils. Enfin, dans le plan de l'idéalisme rationnel, il est le *Deus interior*, unité présente à tout acte d'unité, jugement d'intelligence ou sentiment d'amour.

Ainsi la matière aura son Dieu, la vie aura son Dieu, l'esprit a son Dieu. Or, ces trois Dieux sont-ils compatibles l'un avec l'autre ? Est-il permis de croire à la solidité d'un édifice de styles superposés, comme l'église Saint-Sulpice à Paris, où une métaphysique de type aristotélicien soutiendrait les formules du dogme au delà desquelles se produirait l'expérience mystique, l'union intime, dans l'anticipation de la gloire, avec Jésus et avec Dieu lui-même à travers Jésus ? Ramené à la simple considération d'une technique architecturale, le problème n'est ni spécifiquement, ni même originellement chrétien : c'est le problème de l'éclectisme, sous la forme précise où l'école néo-platonicienne le posait, lorsqu'elle cherchait à opérer la synthèse entre la cosmogonie du *Timée*, consolidée par le dogmatisme péripatéticien et stoïcien, et la dialectique intellectuelle de la *République* et du *Parménide*. Le christianisme, se répondant à lui-même dans la confrontation perpétuelle du Verbe incréé et du Verbe incarné, poursuit le dialogue qui s'établit entre Platon philosophe et Platon mythologue, que chez Socrate peut-être avaient déjà engagé la réflexion de conscience et l'inspiration démoniaque.

Notre étude serait entièrement vaine si le sens de la réponse demeurerait incertain à nos yeux. Pour que Dieu soit en esprit et en vérité, il faut d'abord qu'il ne soit qu'en esprit et qu'en vérité. En toute évidence, ceux-là mêmes qui invoquent le principe de la causalité comme une loi fondamentale de la raison humaine, ne peuvent y obéir strictement que s'ils en font usage pour relier dans l'unité d'un jugement deux objets dont l'existence leur est préalablement certifiée. C'est la loi elle-même qui s'oppose à ce qu'ils aillent forger de leur autorité privée le terme qui manque pour la mise en œuvre effective du principe : l'application transcendante de la causalité revient à la pétition d'un objet imaginaire. Et du moment que toute base logique fait défaut pour la conception d'un Être qui serait extérieur et antérieur au monde, il faut bien que la pensée humaine aille chercher Dieu, par delà le concept biologique de paternité, comme par delà le concept

physique de causalité, c'est-à-dire d'une façon générale,  $\square\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\acute{\omicron}\zeta\ \omicron\square\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ .

Or, à son tour, l'affranchissement du préjugé ontologique a une exigence inéluctable : il interdit que la dialectique de l'*Un* se modèle sur cette métaphysique de l'*Être*, dont elle a dénoncé l'illusion. Cependant la confusion de la dialectique et de la métaphysique est constante chez les mystiques spéculatifs, qui, à la suite de Plotin, ont imaginé une essence de l'Un transcendante par rapport à la raison. C'est ainsi qu'a été fondée la tradition dont on voit que, bien au delà du Moyen Age, Berkeley se réclamera encore, témoin cette page de la *Siris* que sa date de 1744 rend singulièrement significative : « Dans la doctrine platonicienne la génération du  $\nu\omicron\square\zeta$  ou  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  n'était pas contingente, mais nécessaire ; elle relevait, non du temps, mais de l'éternité. On n'y admettait pas qu'il y eût jamais eu un temps où  $\tau\acute{\omicron}\square\omicron\nu$  aurait subsisté sans intellect ; par priorité, on n'entendait qu'une priorité d'ordre ou de conception, et non une priorité d'âge. Ainsi soutenir qu'il y a une distinction de priorité entre  $\tau\acute{\omicron}\square\omicron\nu$  et le  $\text{No}\square\zeta$  n'entraîne pas que l'un ait jamais existé sans l'autre. On voit donc que le Père, ou  $\tau\acute{\omicron}\square\omicron\nu$ , peut, dans un certain sens, être appelé  $\square\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sans que l'on tombe dans l'athéisme, et sans que l'on détruise l'idée d'une divinité. » (§ 352.)

Mais l'histoire, telle que nous la connaissons aujourd'hui, permet d'en appeler, contre le réalisme des platoniciens, à la pure spiritualité de Platon. Ce qui s'oppose à l'entité de l'être, ce n'est pas l'*être* de l'*un*, c'est l'*unité* de l'*un*, vers laquelle s'oriente l'idéalité de la dialectique ascendante. Cette dialectique implique à chacun de ses degrés une présence sans laquelle deux marchands ne pourraient se mettre d'accord sur l'exactitude de leurs échanges, deux citoyens sur la réciprocité des rapports de justice, mais qu'on ne saurait hypostasier à titre d'essence séparée sous peine de se heurter au fantôme contradictoire du  $\tau\acute{\rho}\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma\ \square\nu\theta\omicron\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ . Voilà pourquoi l'*Idée du Bien* ne saurait se confondre avec le *Démiurge*, pas plus que le *Verbe* avec le *Fils*.

**363.** La considération du platonisme véritable explique donc, à partir de leurs racines spéculatives, l'inquiétude, l'instabilité, dont devait s'accompagner l'expérience des mystiques, leur ten-

tation perpétuelle de recourir aux pratiques occultes, d'exhiber des pouvoirs surnaturels. Mais avec le dogme chrétien de nouvelles causes d'incertitude et d'obscurité interviennent dans la vie intérieure des mystiques. Leur idéal est de se simplifier ; mais ils voudraient qu'il leur fût possible de s'unir immédiatement à un Dieu unique sans pourtant renoncer à l'office du médiateur, d'affirmer la pure unité de l'immanence sans nier la dualité radicale de la transcendance ; ils ont rêvé d'anéantir leur propre *moi* pour que Dieu demeure en eux, et ils ont éprouvé que l'amour est incapable de survivre au sentiment de soi chez le sujet qui aime. *O si viderent internum æternum*<sup>555</sup> ! Mais quand on a su voir avec les yeux de l'esprit ce que signifie l'intériorité de l'*internum*, l'éternité de l'*æternum*, comment repasser de l'autre côté de l'antithèse, s'attacher encore à l'imagination de l'immortalité, persister, selon l'expression de Fichte, à « chercher outre-tombe ce qu'on appellera le ciel »<sup>556</sup> ?

Le mystique qui ne se résigne pas à l'esprit de compromis sur lequel les Églises fondent leur fortune temporelle qui, d'autre part, s'interdit de rompre la discipline d'orthodoxie où il continuera de voir la condition de la communion spirituelle, s'expose nécessairement au danger d'apparaître comme flottant dans une sorte d'*entre-deux*, hardi au regard du théologien, timoré au jugement du philosophe.

M. Brémond dans un chapitre sur la prière de Pascal commente ce fragment (*apud Pensées*, f° 435, fr, 917) : *Probabilité. L'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile, si le probable est sûr. La peur des saints qui avaient toujours suivi le plus sûr (sainte Thérèse ayant toujours suivi son confesseur)*. « Sa pensée de derrière la tête, son anthropocentrisme absolu (ajoute M. Brémond en parlant de Pascal) se livrent naïvement dans ce premier jet. Les saints lui répondront que, même *si le probable est sûr*, leur ardeur ne serait pas inutile, puisqu'elle glorifierait Dieu. Leur grand souci n'est pas de chercher le plus sûr, mais le plus parfait. La voie étroite les attire, non pas uniquement parce qu'elle mène plus infailliblement au ciel, mais encore et surtout parce qu'elle est plus mortifiante, que le pur amour vit de sacrifi-

<sup>555</sup> AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 4 (10) ; édit. MIGNE, I, col. 768.

<sup>556</sup> *Destination de l'homme*, III, apud Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, II, 211.

ces. On entend bien du reste que, dans cette définition de la prière, la faute de Pascal n'est pas *de suivre une fausseté*, mais de négliger une autre vérité et capitale. On ne lui reproche pas non plus son *anthropocentrisme*, nul chrétien n'ayant le droit de se désintéresser de son propre salut. Mais, ces remarques faites, j'ai peine à me rallier au jugement d'un philosophe contemporain sur le désintéressement de Pascal. Celui-ci, écrit M. Brunschvicg, *nous demande le sacrifice de tous nos intérêts sensibles, en vue d'une transformation totale de l'être, qui nous obtienne, avec la vertu, la lumière et la béatitude ; il nous somme de tout subordonner à l'intérêt moral ; l'homme ne connaît pas une forme plus haute de désintéressement*<sup>557</sup>. »

Il n'est pas un instant douteux que M. Brémond ait raison contre moi, mais c'est dans une hypothèse autre que celle où se place expressément la phrase qu'il a bien voulu citer. La phrase est extraite de la fin de l'*Appendice* concernant le *Pari de Pascal*. (*Pensées*, t. II, p. 172.) Il m'avait semblé que l'argument était rigoureux « au point de vue mathématique, irréprochable au point de vue moral. » Et j'avais à cœur de relever le sarcasme de Voltaire qui trouvait l'article un peu « indécent et puéril » (cf. *ibid.* p. 170, n. 2). S'il existe une vie future, et si selon le jugement, à nous personnel, d'un Dieu irrité tout à la fois et miséricordieux, cette vie doit être jouissance éternelle dans le paradis des anges ou souffrance sans fin dans l'enfer des damnés, l'hommage le plus touchant à la charité comme à l'humilité de l'esprit chrétien, ce sera, en effet, de rendre sensible à l'intelligence la plus rebelle, sous la forme simple d'un calcul mercenaire, l'intérêt sublime du salut ; ce sera de tourner l'âme pervertie par le péché, non seulement vers l'habitude des gestes machinaux et des prières, mais aussi vers la pratique des œuvres et des vertus, vers tout ce qui, vu du côté de l'homme, correspond au mystère de l'élection et qui peut-être exprime, vu du côté de Dieu, l'influx de la grâce. L'effort du génie moral ne saurait aller plus loin, dans l'hypothèse qui était celle de Pascal, et que j'avais rappelée en terminant cet *Appendice* : « Il s'adressait dans une civilisation chrétienne à des hommes qui avaient reçu une éducation chrétienne. » (*Ibid.*, p. 173.)

Maintenant, que l'on laisse de côté le point de vue mathématique et le point de vue moral, que l'on considère, comme le de-

<sup>557</sup> Histoire littéraire du sentiment religieux, IV, 1923, p. 393, n. 2.

mande avec tant de raison M. Brémond, l'absolu du désintéressement, il n'est pas douteux non plus que l'on devra dépasser une semblable hypothèse ; c'est ce que j'avais pris soin d'indiquer dans les pages auxquelles il renvoie son lecteur, lorsque je montrais, postulée par l'argument du *Pari*, la double imagination d'une immortalité psychique et d'une transcendance ontologique.

**364.** Nous voici ramené à la croix du chemin, à ce « fond de religion » qu'aussi bien Pascal ne permet jamais de perdre de vue : le problème du désintéressement est lié à un problème de philosophie spéculative, et qui nous contraint d'examiner, dans ses dernières conséquences, la valeur et la portée de la méthode réflexive.

M. Maurice Blondel écrivait, dans une très précieuse *observation* pour le vocabulaire de M. Lalande, au mot *Réflexion* : « Si d'abord, d'une manière générale, la *réflexion* implique un redoublement, plus ou moins spontané ou plus ou moins volontaire, et comme un repliement de la vie psychologique sur elle-même (d'où inhibition apparente et provisoire), elle constitue d'autre part un fait nouveau, une initiative originale, une force ultérieure et supérieure à celle des éléments qui en ont été l'occasion. Et cette force s'applique ou s'oriente en deux directions symétriquement inverses. Tantôt en effet elle vise les conditions antécédentes et efficaces du fait de conscience ou de la réalité donnée qui est l'objet de son étude, et qu'elle rattache à des idées générales ou à des lois, et c'est une *rétrospection* analytique. Tantôt elle se porte pour ainsi dire en avant, vers l'intention et la réalisation finale, concrète et singulière qui est le terme pratique de son mouvement complexe et total, et c'est une *prospéction* synthétique. Et si le mot réflexion désigne également ces deux démarches si dissemblables, c'est que, d'une manière ordinairement implicite, mais qui peut être explicitée, il y a entre elles solidarité : la réflexion, quoiqu'elle semble s'arrêter dans les deux sens à des intermédiaires bien divers et bien indépendants les uns des autres, n'est possible que parce qu'elle tend à constituer, dans l'unité du sujet d'inhérence, la solution du problème ontologique et la solution du problème de la destinée. »

Pour nous, comme pour M. Blondel, l'essence de la méthode réflexive est là, dans la solidarité entre l'approfondissement rétrospectif et la fécondité prospective. Seulement, si nous ajoutons, quant à nous, que la méthode réflexive doit être aussi méthode analytique, c'est qu'il nous paraît impossible de rompre en quelque point que ce soit la solidarité qui rend la progression de la synthèse relative à la régression de l'analyse : la synthèse, considérée à part de l'analyse, n'a pas de place dans le tableau des opérations qui conduisent au vrai. L'homme ne peut s'évader du circuit de ses propres jugements. Manifestement, la pensée de M. Blondel est orientée dans un tout autre sens : « L'expression, *méthode d'immanence*, est née du reproche qu'avait d'abord adressé à la thèse de l'Action la *Revue de métaphysique* (supplément de novembre 1893) et de la réponse que j'ai été amené à y faire, en montrant que, loin de m'établir d'emblée dans une transcendance ruineuse pour la philosophie, je m'étais placé en pleine réalité concrète, en pleine « immanence », antérieurement à toute vue systématique, à tout principe arrêté. Et cette démarche d'une pensée qui veut simplement user de tout ce qu'elle porte en elle est si loin d'aboutir à un « immanentisme » qu'elle engendre inéluctablement une attitude toute contraire... Dès l'instant en effet où nous tentons de rattacher la pensée consciente à ses origines réelles et de l'acheminer délibérément vers les fins où elle tend d'elle-même, dès l'instant en un mot où nous cherchons à égaler en nous la volonté voulue à la volonté voulante, nous sommes amenés à reconnaître de plus en plus précisément que, pour aller ainsi de nous à nous-mêmes, nous avons à sortir de nous avant d'y rentrer, à subir de multiples intrusions et comme une dépossession provisoire qui, en tout ordre, scientifique ou moral, social ou religieux, fait d'une hétéronomie laborieusement définie et onéreusement pratiquée, le chemin nécessaire de l'autonomie véritable <sup>558</sup>. »

Le passage de la *volonté voulue* à la *volonté voulante*, exigerait donc une phase d'hétéronomie, une intervention transcendante, qui suppose deux sujets d'inhérence placés face à face. Alors, à cette condition, peuvent réapparaître extérieurs, excentriques, l'un par rapport à l'autre, et le problème *théocentrique* de l'ontologie et le problème *anthropocentrique* de la destinée. Et c'est ce que Pascal mettait en lumière décisive dans ces mots qu'il convient de prendre au pied de la lettre : « Il y a un devoir

---

<sup>558</sup> Sur le mot *Immanent*, du *Vocabulaire* de M. LALANDE.

réci-proque entre Dieu et les hommes, pour faire et pour donner. *Venite. Quid debui*<sup>559</sup> ? *Accusez-moi*, dit Dieu dans Isaïe. Dieu doit accomplir ses promesses, etc.<sup>560</sup>. » Ce qui caractérise, en revanche, l'analyse réflexive, liée elle-même au primat de la liberté, c'est que le système de l'immanence ne peut pas ne pas être impliqué dans sa méthode. Spinoza, Fichte avant la querelle de l'athéisme, Jules Lagneau, se refusent également à l'hypothèse d'une communication autre qu'intérieure entre la conscience et son principe spirituel. Aussi s'accordent-ils pour affirmer l'identité numérique du *moi* humain, avec ce qu'ils appelaient ou la substance infiniment infinie, ou l'*Ichheit überhaupt*, ou le Dieu que définit la valeur et non l'être ; ce qui revient à dire que la religion ne peut avoir à connaître un autre type de vérité que la science, car la vérité a le sens univoque de ce que nous sommes en droit de fonder sur la réalité concrète d'un processus de vérification.

Encore importe-t-il que la notion de ce processus vérificateur auquel est liée l'existence de la solution, soit dégagée des confusions séculaires qu'a entraînées le crédit du syllogisme aristotélicien et de l'induction baconienne. La méthodologie aristotélicienne et la méthodologie baconienne appartiennent toutes deux à l'ère préscientifique, parce que toutes deux se réfèrent à une présupposition d'absolu : ou l'absolu de concepts qui étaient atteints par une sorte d'intuition abstraite et servaient de base à la déduction métaphysique, ou l'absolu d'une nature physique, dont l'expérience parviendrait à isoler et à capter les éléments essentiels<sup>561</sup>. Au contraire, le thème fondamental de la pensée moderne, développé par Pascal dans le fragment sur les *Deux Infinis*, c'est que nous ne saisissons le tout de rien. Nous ne pouvons, pour déchiffrer le langage de l'univers, ni partir de l'A, ni aller jusqu'à l'Ω. Les deux seules règles de la méthode cartésienne, qui expriment les démarches proprement positives de l'esprit, sont celles qui lui apprennent à remonter jusqu'aux idées simples, *autant qu'il se peut*, à les combiner ensuite selon l'ordre que la raison *suppose*, là où il n'est pas fourni par la nature. Il n'est plus question ni d'invoquer l'évidence au point de

<sup>559</sup> *Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ et non feci ei ? Qu'ai-je donc dû faire à ma vigne, que je n'aie pas fait ? (Isaïe, V, 4.)*

<sup>560</sup> PASCAL, *Pensées*, f° 473, fr. 843.

<sup>561</sup> Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, §§ 260 et 263, pp. 579 et 587 ; éd. de 1949, pp. 559-560 et 567.



départ, ni de se flatter, au point d'arrivée, d'avoir épuisé la réalité complexe de l'univers. Aussi bien les deux autres règles que Descartes destinait pourtant à encadrer les procédés de l'analyse et de la synthèse, à leur conférer une portée d'absolu, Descartes ne les a exprimées que sous une forme négative : il est manifeste, dès l'énoncé de leur formule, que l'ombre du doute pèse sur la recommandation de l'évidence, l'inquiétude d'une omission sur le précepte du dénombrement entier. Et depuis Descartes, tout le progrès de la réflexion critique a consisté, peut-on dire, à transformer cette ombre du doute et cette inquiétude d'omission en ressorts efficaces du mouvement intellectuel. Il est donc interdit de concevoir, il n'est même pas bon d'espérer, que la marche du circuit constitué par les jugements de la science puisse s'arrêter quelque part.

**365.** Sans doute, en imaginant un dogmatisme tel que la certitude scientifique devrait impliquer la connaissance intégrale et de tous les principes et de toutes les conséquences, il conviendrait de conclure que l'homme est incapable de certitude, et l'on devrait proclamer la faillite de la science. Mais justement, dans l'histoire de la civilisation occidentale, c'est au moment où disparaît le mirage de la certitude synthétique, qu'apparaît la vérité progressive de l'analyse : « Il ne faut pas croire (écrit Henri Poincaré) que l'amour de la vérité se confonde avec l'amour de la certitude <sup>562</sup>. » Et là sans doute est la dignité suprême de la pensée scientifique, qu'elle fasse passer le besoin de vérité avant le besoin de certitude : « La foi du savant ne ressemble pas à celle que les orthodoxes puisent dans le besoin de certitude... Non, la foi du savant ressemblerait plutôt à la foi inquiète de l'hérétique, à celle qui cherche toujours et qui n'est jamais satisfaite. Elle est plus calme, et en un sens plus saine. » (*Ibid.*, p. VII.)

Le philosophe, placé entre l'ambition de la synthèse et la discipline de l'analyse, aura donc à se poser la question suprême. Lui est-il permis de chercher la certitude hors de la vérité, en éludant le contrôle de la science et le témoignage de la conscience ? Inventer une faculté à laquelle on attribue le pouvoir de mépriser les idées claires et distinctes de la raison, n'est-ce pas,

---

<sup>562</sup> Savants et écrivains, p. VIII.

de quelque nom qu'on désigne cette prétendue faculté, se condamner systématiquement à l'erreur ? « Comment l'intuition peut-elle nous tromper à ce point », se demande Henri Poincaré à propos de l'exemple classique des fonctions continues sans dérivées<sup>563</sup> ? Mais, avant d'accuser l'intuition, il faudrait au moins prouver qu'elle était bien présente au moment où la faute a été commise. Or, pour nous, si une chose est assurée, c'est qu'une intuition fautive n'est pas une intuition du tout, de même qu'une grossesse nerveuse n'est pas une grossesse du tout. Le mathématicien a donc été trompé, non par l'intuition, mais par une illusion d'intuition. Et puisqu'une semblable confusion a pu se produire sur le terrain scientifique, comment n'en arriverait-il pas de même, et plus facilement encore, dans le domaine supra-scientifique, qui est celui du mysticisme ? Et comment songer seulement à former l'espérance de s'en affranchir, si l'on restreignait, de parti pris, l'investigation psychologique à l'enregistrement des apparences immédiates, si l'on désavouait le discernement rationnel sans lequel ne saurait s'opérer le passage de la donnée empirique à l'épreuve expérimentale ?

*Croire ou vérifier*, l'alternative est inéluctable. On joue sur la forme extérieure des mots quand on fait de l'« incroyance » un état négatif. L'incroyance, est chez le philosophe, une vertu positive, comme l'intrépidité chez le soldat. Et de fait c'est déjà une œuvre positive de parvenir à démontrer que la foi dans un ordre de réalité transcendante est d'autant plus subordonnée au plan du discours humain qu'elle a la prétention de le contredire plus directement et de le dépasser. C'est encore davantage une œuvre positive de réintégrer la certitude au vrai, en suivant *jusqu'au bout* l'idéalisme de la réflexion, qui s'interdit de concevoir, ou la vérité hors de la science, ou la science hors de la conscience.

Parce qu'elle pose comme une exigence de méthode la relativité nécessaire de la régression analytique et de la progression synthétique, la pensée contemporaine se rend capable de rejoindre, de prolonger, en la portant à un degré supérieur de tension et de concentration, cette hiérarchie des *plans de conscience*, grâce à laquelle M. Bergson a si profondément expliqué la collaboration des souvenirs et des sensations dans l'œuvre de la per-

---

<sup>563</sup> La valeur de la science, p. 17. Cf. Les étapes de la philosophie mathématique, 1912, § 274, p. 450 ; éd. de 1947, *ibid.*

ception. La vie des idées, telle que nous croyons l'apercevoir dans la connaissance scientifique, est comme préfigurée par la vie des images dans la connaissance sensible : ici et là, c'est un même appel du dehors au dedans, du présent au passé, suivi par un même déploiement d'activité en sens inverse, vers un réel que tout notre apport interne vient enrichir et compléter. En tant que, selon nous du moins, elle s'est montrée effectivement capable de continu et d'infini, aussi bien que de discontinu et de limité, nous serions donc disposé à voir dans la science un effort pour combler peu à peu les lacunes, pour rectifier les illusions, qui sont inhérentes à l'horizon, purement individuel encore, des données sensibles. Son rôle est de conférer une *réalité de fait* au double univers que nous portons dans notre mémoire et que nous apercevons en dehors de nous ; car, pris en eux-mêmes, le souvenir pur et la perception pure peuvent prétendre seulement à une « *réalité de droit* », étant à la limite, soit l'extériorité radicale des états d'un rêve en quelque sorte absolu, soit la neutralisation d'une conscience où tout serait en équilibre indifférent.

**366.** L'affirmation certaine du réel, grâce à la constitution progressive de l'univers, telle sera donc la caractéristique de cet idéalisme de l'immanence, auquel vient aboutir le double courant d'analyse réflexive, qui est issu de Kant et de Biran. Et, si cet idéalisme est fondé, il doit s'appliquer au monde moral comme au monde scientifique ; car la vérité, par cela seul qu'elle est la vérité, doit être indivisiblement théorique et pratique. Or, les mêmes circuits de pensée, que Descartes découvrait dans le mouvement de la méthode, que M. Bergson a retrouvés dans le travail de la perception, il est remarquable que Stendhal, dans son livre *De l'amour*, les ait signalés à l'origine de « l'engouement chez les âmes trop ardentes ou ardentes par excès, amoureuses à crédit, si l'on peut ainsi dire... Avant que la sensation, qui est la conséquence de la nature des objets, arrive jusqu'à elles, elles les couvrent de loin, et avant de les voir, de ce charme imaginaire dont elles trouvent en elles-mêmes une source inépuisable. Puis, en s'en approchant, elles voient ces choses, non telles qu'elles sont, mais telles qu'elles les ont faites ». (I, XXII.)

Sous sa forme d'ironie, la remarque est d'une portée générale. C'est d'une même méthode et d'une même générosité que

procède l'élan pour coordonner le système de l'univers et pour resserrer l'union entre les hommes. On peut dire que le cœur va au-devant de l'amour, comme l'intelligence va au-devant de la vérité, que le savant a pour la découverte qu'il espère le sentiment de la mère pour l'enfant qu'elle attend. La *foi* apparaît créatrice de la *loi*. Et ce sera, en effet, le drame de la foi, qu'elle est capable d'engendrer des valeurs imaginaires, *mais sans réussir à en perpétuer le charme*. Il arrive, par le hasard des événements ou la malice des êtres, que l'*amoureux à crédit* dont parle Stendhal, est contraint d'ouvrir les yeux et de se poser le problème de la confiance. La vie de Maine de Biran nous présente un exemple typique à cet égard, et qui est de l'année même où Stendhal achevait le livre de *l'Amour*.

Dans un paquet de lettres que lui rendait une amie étourdie ou perfide, Biran devait en trouver deux de Baggesen, qui s'exprime sur son propre compte en termes « légers et méprisants ». « Je perdais (écrivait-il dans son *Journal intime*) une de ces douces illusions qui m'ont dominé toute ma vie dans tous les rapports que j'ai eus avec les hommes et les femmes que j'ai aimés, et dont je me suis cru aimé, en leur prêtant toute ma sensibilité et les dispositions affectives de mon âme <sup>564</sup>. » L'élan primitif de *l'Einsfühlung*, selon les expressions caractéristiques de M. Max Scheler, ne se répercute pas dans la *Nachfühlung* <sup>565</sup>. L'être se replie sur lui-même ; déjà étonné d'être soi <sup>566</sup>, il s'étonne maintenant de n'être que soi ; il s'interroge sur les autres, il n'accepte plus de se donner qu'avec la certitude préalable d'être payé de retour, c'est-à-dire que *l'amour don* (pour parler avec M. Delacroix) <sup>567</sup>, se subordonne à *l'amour exigence* : « Livrer le plus profond et le plus mystérieux de son être et de sa personnalité à un moindre prix que la réciprocité absolue, c'est la profanation <sup>568</sup>. »

<sup>564</sup> Texte de mai 1821, publié par TISSERAND, apud *L'anthropologie de Maine de Biran*, 1909, p. 215.

<sup>565</sup> *Wesen und Formen der Sympathie*, 2<sup>e</sup> édit., Bonn, 1923, p. 112.

<sup>566</sup> Cf. *Journal intime*, 27 octobre 1823, cité par NAVILLE, apud *Maine de Biran, sa vie et sa pensée*, p. 8 : « Dès l'enfance, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister ; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans pour savoir comment je pouvais vivre et être moi. »

<sup>567</sup> La psychologie de Stendhal, 1918, p. 248.

<sup>568</sup> *Fragments du journal intime* (fin de 1852), éd. SCHERER, I, 72. Une vingtaine d'années plus tard, AMIEL écrit : « Ma joie eût été d'être accueilli,

N'est-ce pas là le moyen le plus sûr de détruire ce qu'on cherchait à fonder ? A la comédie de l'amour succède cette tragédie de l'analyse, que, de nos jours, Marcel Proust porte à son plus haut point de cruelle lucidité. Les êtres que semblait devoir unir la spontanéité du sentiment, se dissocient par le progrès d'une réflexion purement introspective, non seulement isolés l'un de l'autre, mais encore décomposés dans les images successives et disparates que leur imposent les caprices en quelque sorte intemporels de leur mémoire <sup>569</sup>, ou que leur suggère la volonté même d'analyser : « Mon amour... n'avait pas été simple : à la curiosité de l'inconnu s'était ajouté un désir sensuel et à un sentiment d'une douceur presque familiale, tantôt l'indifférence, tantôt une fureur jalouse. Je n'étais pas un seul homme, mais le défilé heure par heure d'une armée compacte où il y avait selon le moment des passionnés, des indifférents, des jaloux — des jaloux dont pas un n'était jaloux de la même femme. » (*Op. cit.*, t. I, p. 118.)

Mais ce n'est rien encore : la métamorphose perpétuelle de la double image réciproque sur laquelle la pensée essaie en vain de se fixer et qui semble l'entraîner dans sa mobilité dissolvante, se révèle à son tour comme une illusion due à un parti pris de théorie abstraite. Une réflexion plus attentive, moins systématiquement orientée, fera réapparaître la permanence d'un rythme fondamental, et dont l'individu subit d'autant plus la tyrannie qu'il a tendu davantage à se retrouver lui-même dans son état de pure nature : « Un amour a beau s'oublier, il peut déterminer la forme de l'amour qui le suivra. Déjà au sein même de l'amour précédent des habitudes quotidiennes existaient, et dont nous ne nous rappelions pas nous-mêmes l'origine..., sorte de grandes voies uniformes par où passe chaque jour notre amour et qui furent fondues jadis dans le feu volcanique d'une émotion arden-

---

aimé, encouragé, bienvenu, et d'obtenir ce que j'ai prodigué moi-même : la bienveillance et la bonne volonté... Naturel de femme aimante, dont le cœur a été trompé et brisé. Incapable de m'intéresser à mes talents pour moi-même, j'ai tout laissé périr quand l'espoir d'être aimé pour eux et par eux m'a abandonné. Le froid de mon entourage m'a glacé. » (Du 28 août 1875, éd. BOUVIER, t. III, 52 et 54.)

<sup>569</sup> Cf. PROUST, *Albertine disparue*, t. II, 1925, p. 94 : « L'homme est cet être sans âge fixe, cet être qui a la faculté de redevenir en quelques secondes de beaucoup d'années plus jeune et qui, entouré des parois du temps où il a vécu, y flotte, mais comme dans un bassin dont le niveau changerait constamment et le mettrait à portée tantôt d'une époque, tantôt d'une autre. »

te. Mais ces habitudes survivent à la femme, même au souvenir de la femme. Elles deviennent la forme même, sinon de tous nos amours, du moins de certains de nos amours qui alternent entre eux. » (*Op. cit.*, II, 186-187.)

**367.** Il y a quelque chose de surprenant dans la surprise que les lecteurs de Schopenhauer et de M. Freud ont paru éprouver quand leur fut dévoilée cette base organique de leur amour, qu'ils avaient presque réussi à feindre d'ignorer. En réalité, c'est à partir de la métaphysique de l'instinct, ou de la psychopathologie de la libido, que le problème humain de l'amour commence à se poser, comme, dans l'ordre spéculatif, le problème de l'*homo sapiens* se pose à partir de l'*homo faber*. Et là encore il se résout par une conversion véritable dans l'orientation de l'analyse et de la réflexion, par une sorte de révolution dans l'idée même de la réciprocité. Y a-t-il eu un plus saisissant témoignage que l'émotion de Goethe, lorsque Jacobi lui commentait Spinoza, pendant leur séjour à Pempelfort ? « Le mot admirable : *qui aime Dieu parfaitement ne doit pas demander que Dieu l'aime aussi*, avec toutes les prémisses sur lesquelles il repose, avec toutes les conséquences qui en découlent, remplissait toute ma pensée. Être désintéressé en tout et au plus haut point en amour et en amitié, c'était mon désir suprême, ma devise, ma pratique. En sorte que la parole hardie que j'ai prononcée plus tard : *Si je t'aime, que t'importe ?*<sup>570</sup> fut un cri véritablement sorti de mon cœur<sup>571</sup>. »

Et sans doute chez Goethe, en dépit de son insistance pour qu'il en soit autrement, l'écrivain prend trop vite le pas sur l'homme ; on est un peu dépité que la religion de l'*Éthique* aboutisse, si délicieux soit-il, à un effet de style dans un roman. Mais cela met d'autant mieux en lumière ce qui en avait en effet frappé Goethe : chez Spinoza, le cri du cœur, au lieu d'exprimer, comme il arrive dans l'expérience mystique, un moment d'exaltation fugitive, d'extase peut-être illusoire, est inséré dans le tissu d'une démonstration continue et sûre de soi. L'intuition spinoziste n'est rien si elle n'est éternelle et totale, si elle ne se rend

<sup>570</sup> Wilhelm Meister. Les années d'apprentissage, IV, ix ; et dans la première version, La vocation théâtrale de Wilhelm Meister, VI, v.

<sup>571</sup> *Mémoires*, XIV, trad. PORCHAT, *Œuvres*, VIII, 538.

capable d'appuyer la transparence et l'universalité de l'amour à l'immanence et à la certitude du vrai. En d'autres termes, il n'y a qu'un problème pour le philosophe, ou plus exactement on est philosophe dans la mesure où l'on parvient à ne plus poser qu'un problème, là où il y en a deux selon le vulgaire, et entre lesquels il lui paraîtrait ridicule de chercher le moindre rapport : *apercevoir la vérité dans une telle sphère d'évidence qu'elle ne jette plus d'ombre, porter son amour à une telle hauteur de désintéressement qu'il ne puisse plus devenir cause de tristesse et, par suite, de haine*. Cela, c'est tout un pour Spinoza comme pour Platon. La dialectique du *Banquet* porte à son sommet le *μάθημα*, et l'*Ethica more geometrico demonstrata* s'achève dans l'unité de l'amour intellectuel chez l'homme et chez Dieu. Ici et là le problème revient à suivre la hiérarchie des degrés de la connaissance et du sentiment, sans qu'aucun des résultats acquis se dresse comme un obstacle au progrès futur, sans qu'aucun intermédiaire puisse faire écran. Entre le *Credo* dont la conscience fait son point de départ, et le *Scio* qui sera son point d'arrivée, nulle part il n'y aura place pour ce *Nescio vos*, que le *Tory* prononce à l'égard, non seulement des *Whigs* de son pays, mais à l'égard des conservateurs de tous les autres pays. *Determinatio est negatio*.

Comprendre les lois de l'arithmétique, ce n'est pas devenir incapable de saisir la science des grandeurs irrationnelles ou la continuité du mouvement. Au contraire, la constante *et*<sup>572</sup> par laquelle une unité se joint à une autre unité, contient le secret de l'infini mathématique : « C'est déjà connaître l'infini que de connaître que cette répétition se peut toujours faire<sup>573</sup>. » L'intelligence s'aperçoit ainsi elle-même et se retrouve à la source de ce qui, considéré du dehors, dans son développement explicite, serait, pour l'imagination le plus écrasant et le plus insupportable. Et dans « ce petit mot *et* », dans « ce lien de l'amour qui s'appelle *Tristan et Ysolde* », consiste à son tour le problème de l'infini intensif, de l'unité intime. Le *Duo in unum* peut-il devenir réalité positive, sans que le trait d'union aille s'isoler de ce qu'il unit, constituant le troisième terme auquel le *Parménide* faisait allusion déjà, et dont l'intervention double la difficulté pour la rendre inextricable ? Sous l'influence du réalisme

<sup>572</sup> Cf. BOLZANO, *Paradoxien des Unendlichen*, Leipzig, 1854, § 3, et B. RUSSELL, *Principles of mathematics*, I, 1903, p. 10.

<sup>573</sup> LEIBNIZ, *Lettre à Remond*, du 4 novembre 1715, G., III, 658.

me schopenhauérien, Wagner ne répond à la question qu'en excitant la fièvre d'ironie et de désespoir à laquelle se condamne, dès sa définition même, une philosophie de la vie uniquement biologique : c'est seulement dans la nuit et par la mort que se dissipera le mirage de l'être extérieur, que s'accomplira l'union « sans fin, sans réveil, sans crainte ».

Pour dominer sa destinée d'inconscience et de néant, il faut que la vie accepte de s'éclairer à la lumière de l'intelligence, qui saura la féconder par sa capacité d'expansion infinie, de sympathie universelle. Toute doctrine de la conscience a pour base cet attachement radical à l'être, qui se manifeste dans tout ce qui est capable du moindre sentiment et qui fait que « chacun est un tout à soi-même ; car, ajoute Pascal, lui mort, le tout est mort pour soi »<sup>574</sup>. Mais le caractère de l'imagination réaliste est qu'elle s'arrête à ce sentiment immédiat ; elle fixe la conscience sur place, elle enferme la personnalité dans l'enceinte d'un organisme « unique et clos ». De là est issue l'angoisse de la réciprocité, parallèle dans l'ordre pratique à l'inquiétude sceptique qui est la contre-partie inévitable de la foi dans l'objectivité des apparences sensibles. Or, de cette inquiétude et de cette angoisse l'idéalisme rationnel délivrera la conscience, non pas en la déracinant de l'être, mais en suivant l'élan de désintéressement et de générosité que Socrate et Copernic ont imprimé à la pensée occidentale. Il s'agit pour l'homme de substituer à l'absolu de termes donnés en soi, exclusifs les uns des autres, la formation progressive d'un système dont son individualité ne sera qu'une partie, d'intégrer ainsi à sa propre substance spirituelle les rapports véritables de tous les membres de l'humanité aussi bien que de tous les corps de l'univers. La personne est alors, non plus un objet particulier de la relation de réciprocité, mais son sujet, mais sa raison d'être. Comme l'ont dit d'une voix commune Platon, Spinoza, Fichte, Lagneau, celui-là ne peut plus douter, qui a pris conscience d'être lui-même l'acte unifiant de l'intelligence ; celui-là ne peut plus haïr, qui a pris conscience d'être lui-même l'acte unifiant de l'amour.

**368.** Cet idéalisme de la conscience et de la raison, où l'esprit devient transparent à l'esprit grâce à l'approfondissement de la

---

<sup>574</sup> *Pensées*, f° 402, fr. 457.



réflexion sur son principe radical, n'a cessé de nous apparaître menacé, au cours de l'histoire, par l'opacité du langage qu'il est obligé d'appeler à son aide pour s'exprimer au dehors. Platon n'a pas réussi à défendre la pureté de l'analyse ascendante, de la *participation à l'un*, contre la tradition contradictoire de la synthèse descendante, de la *participation à l'être*. Spinoza et Fichte, pour avoir traduit le spiritualisme de l'immanence dans la terminologie de la causalité divine ou du *moi*, ont incité des lecteurs impatients ou prévenus à leur double caricature : *panthéisme* et *subjectivisme*<sup>575</sup>. A la méthode d'analyse réflexive, telle qu'elle a été pratiquée avec une rigueur croissante de Condillac à Biran, de Lachelier à Lagneau, il appartiendra de mettre définitivement l'idéalisme en garde contre la tentation de chercher un appui, hors de son ordre, dans une concession à l'imagination primitive de la transcendance.

La *participation à l'être* postule la disproportion de la Créature et du Créateur ; elle part de considérants pessimistes sur l'infirmité de l'homme, et elle voudrait justifier par là l'optimisme de conclusions touchant la puissance de Dieu. Sully-Prudhomme disait à M. Albert Émile Sorel : *J'en arrive à me définir Dieu simplement : ce qui me manque pour comprendre ce que je ne comprends pas*<sup>576</sup>. Mot d'une simplicité peut-être décevante : il est assurément plus que scabreux de prétendre convertir la confession d'un déficit en une espérance de gain positif. Non seulement la prudence commandera de n'attendre de réponses intelligentes qu'à des questions intelligemment énoncées, mais encore il conviendra de savoir à qui elles peuvent être adressées. Sera-ce au Dieu de la matière et de la vie ? ou sera-ce au Dieu de l'esprit ? Du moment qu'il y a une idée en soi, et à part soi, du beau, du bien et de toute détermination semblable, se demandera-t-on aussi, comme le voulait le *Parménide* platonicien, s'il faut ou non poser une forme séparée pour chacun des objets comme ceux-ci qui pourraient sembler plutôt ridicules :

---

<sup>575</sup> Le dommage de ces formules tendancieuses est encore accru lorsqu'on les invoque pour éclairer une interprétation de doctrines antiques ; par exemple, il arrive à M. René GROUSSET d'écrire dans le premier chapitre de son *Histoire de la philosophie orientale* : « Aussi les Upanishads oscillent-elles sans cesse du panthéisme au subjectivisme, de Spinoza à Fichte. » (1923, p. 46.)

<sup>576</sup> Apud Calendrier manuel des serviteurs de la vérité, Fascicule d'avril, 1913, p. 29.

*cheveux, boue, crasse*<sup>577</sup> ? N'est-ce pas grâce à un tour semblable qu'Arnauld se faisait fort de réduire à l'absurde l'étendue intelligible de Malebranche ? Puisque Dieu renferme en soi une étendue intelligible infinie, qu'il a faite et qu'il ne peut connaître qu'en lui-même, on dira aussi que *Dieu renferme en lui-même les millions de moucherons et de puces intelligibles : car il les connaît en lui-même puisqu'il les a faits. Et il ne peut les connaître qu'en lui-même*<sup>578</sup>.

Au fond, les hommes qui auraient désiré que Dieu leur livrât le secret de la création, n'ont pas su déterminer les cadres, même hypothétiques, qui leur permettraient d'en recevoir la confiance ; ils n'ont pas réussi à constituer, ne fût-ce que pour leur propre usage, une psychologie de la *création descendante*. Les cosmogonies religieuses ont dû supposer des puissances intermédiaires, les unes angéliques, et les autres démoniaques, où résiderait l'antithèse de la bonne et de la mauvaise volonté ; finalement, l'homme est retombé sur le plan humain, et il a rapporté à une faute originelle la responsabilité du désordre moral, qui est le caractère de notre monde et dont le spectacle réduit à néant tout système philosophique de théodicée.

La thèse de la *participation à l'un* signifie, par contre, que l'intelligence cesse d'interroger Dieu sur ce qui n'a de raison ni en soi ni en lui, qu'elle se transporte dans une zone de vérité où elle n'aura plus à se consulter que sur l'intelligible lui-même : alors elle trouve la récompense de son désintéressement dans une présence qui, elle, ne peut se représenter, n'étant rien d'autre que l'intériorité de la raison à la conscience.

L'esprit répond pour l'esprit ; il ne répond pas pour la matière et pour la vie, dont les origines lui échappent, non parce qu'elles sont au-dessus, mais parce qu'elles sont au-dessous de lui. L'idée véritable de la création, c'est l'idée de la *création ascendante* « Le créé, remarque Goethe, n'est pas moindre que le créateur ; la création vivante a même cet avantage, que le créé peut valoir plus que le créateur<sup>579</sup>. » Cette idée, Homère l'avait exprimée sous la forme la plus simple et la plus sublime dans

<sup>577</sup> Parménide, 130 b. d.

<sup>578</sup> Des vraies et des fausses idées, XIV.

<sup>579</sup> *Sprüche in Prosa*, 11 (Art), traduit par RICHELOT, apud *Mémoires de GËTHE*, 1844, p. 389.

l'entrevue suprême d'Hector avec Andromaque : « Et qu'un jour en voyant mon fils revenir de la guerre, on dise : *celui-ci est bien meilleur encore que son père*<sup>580</sup>. » L'accroissement de valeur qui se fait de génération à génération, est la raison du lien entre le citoyen et la patrie, entre le géomètre et la géométrie, comme, d'une façon générale, entre l'homme et l'humanité : « Nous sommes son œuvre, mais elle doit devenir la nôtre<sup>581</sup>. » Le fait humain consiste dans la création d'un ordre capable de conquérir sur l'ordre de la matière ou de la vie purement organique la gloire de son propre avènement.

**369.** La réflexion sur la puissance créatrice de l'esprit implique, en toute certitude d'expérience, le sentiment que dans une vérité déterminée que l'on est parvenu à démontrer, il existe une âme de vérité qui la dépasse et qui s'en dégage, âme qui peut se détacher de l'expression particulière de cette vérité pour se porter sur une expression plus compréhensive et plus profonde, mais sans que ce progrès porte atteinte à l'éternité du vrai : au contraire, il en fait éclater la nature perpétuellement féconde. Un tel sentiment est si entièrement intérieur qu'à cause de cela même, il ne souffre plus d'être déterminé par la spécificité de son objet : « Il y a, dit M. Delacroix, dans tout sentiment profond un point où cesse la qualité propre de ce sentiment<sup>582</sup>. » Ce point, nous y touchons lorsque nous nous sommes laissé imprégner par un chef-d'œuvre jusqu'à lui faire rendre, à lui aussi, toute l'âme de la beauté. A ce point l'amour nous conduit lorsque nous avons réussi à nous convaincre nous-même que décidément nous aimons autrui pour l'amour d'autrui, sans que la manière dont notre générosité sera reconnue et récompensée, puisse désormais abaisser ou relever le ton de notre affection ; nous ne laissons plus les autres juges de la réciprocité, parce que nous nous sommes établi nous-même à la source du désintéressement qui fonde la réciprocité. Souffrance et plaisir sont alors, non pas du tout indifférents, mais, selon la doctrine où s'accordaient jadis les Épicuriens et les Stoïciens, susceptibles de servir de point de départ pour le double ascétisme qui mène à la perfection de la vertu par delà le discernement des douleurs et

<sup>580</sup> *Iliade*, VI, 479.

<sup>581</sup> BELOT, *Études de morale positive*, 2<sup>e</sup> éd., I, 1921, p. 186.

<sup>582</sup> *La psychologie de Stendhal*, 1918, p. 258.

des joies : *cum ad virtutem ventum est, utraque par est, et quæ per læta procedit et quæ per tristia*<sup>583</sup>.

Le sentiment profond où science, art, moralité concourent ainsi, sera celui d'une victoire perpétuellement remportée par la conscience sur son passé. Nous savourons la jouissance intime de voir « clair dans notre cœur », lorsque par delà les alternatives des événements, liées au cours du temps, par delà l'ambiguïté des apparences sous lesquelles les êtres et les choses se présentent ou se déguisent à nous, nous pouvons nous rendre témoignage que nous sommes remonté assez haut pour ne plus rencontrer, pour ne plus apercevoir, la négation ou la haine, que nous avons contracté vis-à-vis de nous-même l'assurance de ne plus être séparé du tout des phénomènes entre lesquels nous avons constitué le réseau des relations scientifiques, du tout des hommes entre lesquels nous avons établi des liens positifs de justice et de fraternité.

La profondeur d'un tel sentiment, l'intimité d'une telle jouissance, font que l'homme, encore attaché à son imagination d'enfant, rêve d'en fixer l'objet dans l'immutabilité d'une substance. Malebranche lui-même, qui a tant médité la puissance tentatrice de l'imagination, accepte de laisser la conscience au seuil de l'âme, pour aller chercher en dehors de soi un Dieu auquel on voit qu'il s'efforce pourtant d'appliquer la formule augustinienne : *intimior intimo meo*<sup>584</sup>. Et, chose plus étrange encore, Kant hésite à entrer dans la pleine clarté de son être intérieur, après cependant que la Critique a dissipé toute illusion de transcendance et d'extériorité ; il continue d'appuyer la « foi de la raison » à une *promesse*, dont l'examen lucide et rigoureux de la *Dialectique* a définitivement fait évanouir l'objet.

Mais, si « le salut est en nous », c'est que la « Terre promise » est devant nous : l'idée d'une humanité réconciliée avec elle-même, la république des âmes qui, élevées à un même niveau de désintéressement et de sincérité, se rendraient enfin transparentes les unes pour les autres, sans plus se heurter à la malédiction de la tour de Babel, à la dualité du Verbe extérieur et du Verbe intérieur.

<sup>583</sup> SÉNÈQUE, *Lettres*, LXVI, 19.

<sup>584</sup> Réponse à la III<sup>e</sup> Lettre d'Arnauld, Recueil de 1709, IV, 67.

Toutes les formes du génie humain, génie de la science et génie de l'art, génie de la justice et génie de l'amitié, génie de la sympathie pitoyable et génie du sacrifice efficace, vont vers le même but. : il s'agit de renverser la barrière qu'il y a entre l'homme et l'homme. Encore la métaphore, par son matérialisme inévitable, trahit-elle la pensée. On ne force pas l'accès des âmes comme on prend une ville d'assaut ou comme on arrache une capitulation : *Violenti non rapiunt illud*. Si le génie doit sans cesse lutter afin d'égaliser son propre effort, la chose ne regarde que lui : au dehors, il ne laisse de place que pour l'ascendant d'une douceur pacifique ; il contredirait son intention s'il se bornait à un effet de prestige extérieur, s'il ne se proposait pas avant tout de susciter du dedans le mouvement d'un esprit qui va librement à la rencontre de tout ce qui lui est offert de vérité, de beauté, d'amour, qui réussit à en fonder sur son propre progrès interne l'« heureuse assimilation ».

La religion remplit donc sa fonction, non pas quand elle détourne les consciences humaines des circonstances où elles travaillent pour mieux comprendre et pour mieux agir, mais quand elle fait de chacune de ces circonstances l'occasion d'expérimenter un principe de communion que l'immanence de la raison interdit de réaliser ou de symboliser indépendamment de l'acte même de communion. L'homme est participant de la divinité en tant qu'il est *particeps rationis*.

**370.** Qu'il n'y ait entre Dieu et l'homme d'autre rapport que le rapport d'esprit à esprit, tel que l'exprime la doctrine du Verbe intérieur, cela est demeuré, dans l'histoire de la pensée occidentale, un paradoxe et un scandale comme si l'homme devait par là s'attribuer la nature divine. Mais l'homme ne cesse pas d'être et de se savoir infime dans la masse pesante de l'univers où il compte les étoiles par dizaines de milliards, éphémère dans la suite des temps où il projette la réalité d'une nébuleuse à la distance de quelques dizaines de millions d'années-lumière. En revanche, Dieu cesserait d'être Dieu si nous n'avions pas assez de courage, si nous allions subordonner la présence spirituelle aux conditions de l'espace et du temps. Et sans doute un Dieu qui n'a aucun point de contact avec aucune détermination privilégiée de l'étendue ou de la durée, un Dieu qui n'a ni pris d'initiative ni assumé de responsabilité dans l'aspect physique de l'univers, qui

n'a voulu ni la glace des pôles ni la chaleur des tropiques, qui n'est sensible ni à la grandeur de l'éléphant, ni à la petitesse de la fourmi, ni à l'action nocive d'un microbe, ni à la réaction salutaire d'un globule, un Dieu qui ne songe pas à incriminer nos péchés ou ceux de nos ancêtres, qui ne connaît pas plus d'hommes infidèles que d'anges révoltés, qui ne fait réussir ni la prédiction du prophète ni le miracle du magicien, un Dieu qui n'a pas de demeure dans le ciel ou sur la terre, que l'on n'aperçoit à aucun moment particulier de l'histoire, qui ne parle aucune langue et ne se traduit dans aucun langage, ce Dieu-là est, du point de vue de la mentalité primitive, pour le « supernaturalisme grossier » dont William James a fait nettement profession, ce qu'il appelle un « idéal abstrait ».

A l'égard d'une pensée plus éloignée des origines, mieux exercée et mieux affinée, c'est un Dieu qui ne s'abstrait de rien et pour qui rien n'est abstrait ; car la réalité concrète n'est telle que par sa valeur intrinsèque de vérité. Dans toute réflexion sur cet effort de coordination rationnelle grâce auquel l'esprit relie la moindre parcelle de l'être, le plus petit événement de la vie, à la totalité du devenir universel, un Dieu est présent, qui se refuse à la prière intéressée, qui se dérobe à l'imagination curieuse, mais qui ne manque jamais ni à la pureté du cœur ni à la liberté de l'intelligence : « C'est l'amour actuel de la vérité qui prie, et qui obtient la vue de la vérité <sup>585</sup>. »

Il faudra donc conclure qu'en dehors de la présence de l'unité dans une conscience qui sait n'être radicalement extérieure à rien, il n'y a rien, non point parce qu'on a été incapable de rien trouver, mais parce qu'il n'y avait rien en effet à chercher. Conclusion négative, pour une théologie de la *participation à l'être* selon l'absolu imaginaire de la synthèse ; conclusion positive pour une philosophie de la *participation à l'un* selon le progrès continu de l'analyse, et qui ne prendrait une apparence d'incomplétude et de déception que si l'on n'était point parvenu à faire un strict départ entre les exigences de l'une et de l'autre conception. Lorsqu'on rêve encore d'une philosophie transcendante à la vérité de la science, d'une religion transcendante à la vérité de la philosophie, il est inévitable que l'on continue à laisser s'interférer le langage de ces deux conceptions ; et c'est à ce phénomène d'interférence qu'est dû l'aspect dramatique et

---

<sup>585</sup> MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, III, 10.

tourmenté des vingt-cinq siècles dont nous avons essayé d'esquisser l'évolution intérieure. Au moment où était attendue la plus grande lumière, à la cime de la spiritualité, le maximum d'obscurité s'est produit : nuit mystique, inconscient, néant. Ainsi, comme dit quelque part Amiel, « les contradictions se vengent. » (B. III, 397.) Ou l'*homo sapiens* aura l'énergie de les surmonter, ou il subira le châtement de sa faiblesse. Pour faire face aux dangers qui, aujourd'hui autant que jamais, le menacent dans son avenir terrestre, pour ne pas avoir à recommencer son histoire, il faut donc qu'il en médite sérieusement le cours, qu'il sache transporter dans le domaine de la vie morale et de la vie religieuse cette sensibilité au vrai, défiante et délicate, qui s'est développée en lui par le progrès de la science, et qui est le résultat le plus précieux et le plus rare de la civilisation occidentale. La vérité délivre, à la condition seulement qu'elle soit véritable.

[Table des matières](#)