

Études philosophiques : de quelques caractères de la recherche philosophique

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **39 (1906)**

Heft 6

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379808>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

II. De quelques caractères de la recherche philosophique¹

PAR

HENRI-L. MIÉVILLE

Notre première étude avait pour but de montrer pourquoi l'esprit humain ne peut pas borner sa recherche au domaine des sciences positives et comment il est forcément amené à poser le problème philosophique. N'avons-nous pas constaté que la méthode scientifique elle-même repose sur des postulats et des hypothèses qui ne sont pas scientifiquement démontrables ? Un scepticisme radical en philosophie entraîne logiquement un scepticisme radical en science. D'ailleurs la philosophie ne fait que reprendre et poursuivre dans leurs ramifications souvent enchevêtrées les questions que chacun de nous est amené à se poser tôt ou tard, s'il réfléchit à sa destinée.

C'est le sort de l'homme d'éprouver de l'étonnement au sein d'une nature qui ne s'étonne de rien. Il commence par l'inconscience de l'enfant, mais bientôt il se détache du milieu ambiant comme, en naissant, il s'était détaché du sein de sa mère, il se trouve lui-même, il se sait quelqu'un et il interroge la puissance mystérieuse qui lui a donné l'être : « Où nous mènes-tu ? Que veux-tu ? Je suis homme et je ne t'obéis-

¹ Voir la première étude « Science et philosophie » dans la livraison de juillet, p. 241 et suiv.

rai plus aveuglément. Désormais il me faut une raison de vivre : être la branche qui flotte au gré du courant, être le nuage brillant ou sombre que les vents poussent d'un horizon à l'autre, n'être que cela serait indigne de moi. J'ai pris conscience de la vie de l'esprit qui est en moi, comment pourrais-je me résigner à n'être qu'une chose ? » Ainsi se trouve posé le problème philosophique dans toute son ampleur, sous sa forme théorique et pratique, car il ne s'agit pas seulement de connaître ce qui est, mais aussi, dans une certaine mesure, de décider ce qui doit être et ce qui sera. Un homme peut-il à la longue éviter d'envisager aucun de ces problèmes ?

Passer comme un troupeau, les yeux fixés à terre
Et renier le reste, est-ce donc être heureux ?
Non, c'est cesser d'être homme !...

Un mystère est au fond de notre vie, un mystère qui la grandit et qui la rend profonde comme le ciel des nuits insondables. Il y a autre chose dans nos existences que les petits incidents, les petites agitations dont elles se composent en apparence. Ah ! s'il nous était défendu d'aller au delà, nous étoufferions, il nous manquerait quelque chose d'indéfinissable à la fois et d'essentiel : l'espace, la profondeur qui donnent du relief au tableau et qui le sauvent de la platitude. Parmi ceux-là mêmes que leur tempérament ne porte pas à des réflexions de ce genre, combien en est-il qui n'aient eu, pendant un instant au moins, la rapide vision d'un monde incomparablement plus grand que le petit monde sans horizon où se meuvent leurs préoccupations habituelles ? Comme une phrase isolée d'un poème, notre vie ne présente pas un sens complet, elle ne se suffit pas à elle-même. Pour la comprendre, il faut chercher au delà, il faut la rattacher à d'autres vies et déterminer si possible dans quelle relation elle se trouve avec le tout dont elle fait partie. Mais que savons-nous du tout ? Et comment pourrions-nous l'embrasser du regard ? Nous ne sommes qu'un atome imperceptible dans l'infini du temps et de l'espace ! N'est-ce pas une vaine entreprise que de prétendre porter un jugement sur le tout ?

L'objection est grave et mérite d'être examinée de plus près ; elle serait décisive, si le monde n'était qu'une suite de phénomènes se déroulant à perte de vue dans le temps et dans l'espace. Mais n'est-il donc que cela ? Est-il pur mécanisme, n'a-t-il pas d'âme ? La science, nous l'avons vu, est loin d'imposer une pareille conception. Il est vrai qu'elle cherche à saisir dans les phénomènes des relations constantes et, en ce sens, on peut dire qu'elle tend à introduire partout le mécanisme. Mais on aurait tort de faire du mécanisme une sorte de puissance active qui expliquerait la production des phénomènes et qui en serait la véritable cause. Loin de produire l'ordre des phénomènes, il n'est que l'expression abstraite et générale des rapports de succession et de position que nous percevons entre eux. Sans doute, ces rapports nous ne les créons pas arbitrairement, puisque l'expérience nous les impose, ils correspondent à des relations objectives entre les éléments de la réalité. Mais s'en suit-il que toute activité d'un principe spirituel dans le monde soit exclue ?

En l'affirmant, on commettrait une double erreur : en effet, si l'on cherche un principe capable d'expliquer la constance et la régularité des phénomènes, rien n'oblige à écarter la supposition d'une activité volontaire. L'expérience ne nous montre-t-elle pas que la volonté peut produire des effets constants ¹ ? Une réalité tout à fait étrangère à l'esprit serait-elle connaissable, ne serait-elle pas du même coup étrangère à toute espèce d'ordre et de loi ? Enfin, s'il y a, dans le monde, des relations que nous traduisons subjectivement par les formules du mécanisme, rien ne nous autorise à prétendre que ces relations-là sont les seules relations réelles. Il y en a d'autres vraisemblablement : et l'on peut même dire que, dans le cercle de l'activité humaine, nous en connaissons d'autres. Quand nous nous proposons un but et que nous mettons en œuvre les moyens de l'atteindre, nous réalisons une forme spéciale d'activité qui dépasse la causalité

¹ Cf. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. « Supposons que les choses, pouvant changer, ne changent cependant pas : les rapports seront invariables, sans que la nécessité règne en réalité. » Page 23.

scientifique. Il est vrai que le but apparaît toujours comme le dernier terme d'une série de causes et d'effets, mais il n'est pas un pur effet, l'idée du but détermine la série des causes qui en préparent l'accomplissement et crée entre elles un lien de nature spéciale. En effet, tandis que la causalité scientifique, ramenée à la succession constante, n'est que la forme extérieure d'un devenir dont les causes réelles nous échappent, la finalité désigne un mode d'action effective dont nous avons une expérience immédiate, puisque nous ne cessons de concevoir et de réaliser des buts. Quand il y a finalité, la chaîne des phénomènes est traversée par un courant de pensée, elle a pour condition une synthèse intellectuelle dont elle n'est que le déroulement extérieur. Ce que nous venons de dire montre suffisamment que la causalité scientifique et la finalité peuvent subsister ensemble ; elles n'apparaissent pas sur le même plan et ne se combattent que si l'on méconnaît la nature de leurs fonctions.

L'homme ne constituant pas un petit monde à part, sans lien essentiel avec le reste de l'univers, il est probable que la finalité n'appartient pas exclusivement à la sphère humaine. Le côté intérieur et invisible du monde doit avoir quelque rapport avec notre nature intime. Vu du dehors et considéré uniquement sous l'angle de la causalité scientifique, le monde nous échappe et grandit au delà de toutes les synthèses où nous essayons de l'enfermer. Mais si nous renonçons à la chimère d'un univers composé exclusivement de matière en mouvement et régi par une causalité mécanique, si nous admettons que l'esprit est un facteur du devenir universel, alors de nouvelles perspectives s'ouvrent à nous. Rentrer en nous-mêmes, prendre conscience de la vie de l'esprit, en saisir, si possible, le principe et les manifestations diverses, individuelles, sociales, cosmiques, ce travail pourrait nous conduire à une interprétation du monde et de la vie que l'observation externe, seule consultée, serait incapable de nous fournir.

Le propre de l'esprit, c'est d'être un pouvoir de synthèse. Dans une seule pensée, il condense un nombre plus ou moins

grand de représentations, parfois même une série indéfinie comme dans certains concepts mathématiques. Ici le tout préexiste aux parties et les détermine. C'est l'inverse de ce qui se passe, quand nous parcourons la série des phénomènes échelonnés dans le temps et dans l'espace. Appliquée au monde phénoménal, l'idée du tout reste indéterminée et irréalisable, car elle désigne l'achèvement d'une synthèse qui ne saurait à aucun moment être considérée comme achevée. Par contre, rien n'empêche de concevoir le monde de l'esprit comme un tout de nature déterminée.

L'existence d'un pareil tout serait établie si l'étude des fonctions essentielles de la vie de l'esprit, telle qu'elle se réalise en nous, conduisait à postuler un principe d'unité au-dessus des pensées individuelles. Il semble, en effet, que l'individu ne se suffise pas à lui-même ; il n'est pas la mesure du vrai, car il faut distinguer entre l'opinion individuelle et la vérité ; il n'est pas la mesure du bien, car le bien ne se confond pas avec la convenance individuelle ; bref, dans ses fonctions essentielles, l'individu est solidaire d'un tout qui le détermine, non pas d'un tout abstrait, mais d'un tout réel dont la nature se définit à nous dans les lois de la vie de l'esprit¹. Ajoutons, pour éviter une équivoque possible, que ce tout ne saurait être l'espèce humaine. Sans doute, l'espèce est un tout supérieur à l'individu, mais, malgré cela, elle n'est qu'un produit et non pas un principe. Donc elle ne peut pas être le fondement ultime de la vie de l'esprit. Il n'est pas concevable, en effet, que l'esprit ait une cause étrangère à lui-même et l'on ne voit pas qu'un jugement vrai puisse tirer sa valeur d'un fait contingent², fût-ce la vie de l'espèce.

Toutes ces affirmations demandent à être développées, mais ce n'est point le moment de nous y arrêter plus long-

¹ Le philosophe allemand Rudolph Eucken a développé une conception analogue à celle que nous esquissons ici. Les grandes lignes de notre travail étaient déjà arrêtées, quand nous eûmes l'occasion de le constater en lisant le remarquable ouvrage de cet auteur intitulé *Wahrheitsgehalt der Religion*.

² Cf. ma précédente étude, p. 251.

temps, puisque nous n'en sommes qu'à discuter la question de méthode. Nous avons à répondre à l'objection de l'agnosticisme qui nous barrait le chemin.

Mais voici surgir une autre critique. L'extraordinaire variété des doctrines philosophiques inspire à beaucoup d'esprits des conclusions sceptiques. Quoi d'étonnant? Les philosophes ne présentent-ils pas le spectacle d'une armée sans discipline avec des chefs divisés entre eux et souvent acharnés à se combattre? Seraient-ils assez naïfs pour se scandaliser de l'impression que leurs querelles produisent au dehors, ou assez aveugles pour ne pas l'apercevoir? Écoutons l'un d'eux, le philosophe Renouvier, qui fut un grand batailleur en même temps qu'un penseur original: loin d'ignorer cette question embarrassante, il estime qu'une méthode qui négligerait le problème soulevé par « les incertitudes, les variations et les contradictions de la philosophie serait un pur enfantillage, auquel un homme ne doit plus s'arrêter¹. » La diversité des doctrines n'est pas un moindre sujet de réflexion pour le philosophe que pour l'homme qui assiste de loin au conflit des idées. Mais au lieu de se détourner avec un haussement d'épaules, il cherchera l'explication de ce phénomène et, vraisemblablement, il la trouvera dans la nature même du problème philosophique et dans la nature de l'esprit humain.

La tâche de la philosophie, disions-nous, est de tenter une interprétation du monde en tenant compte de l'ensemble de l'expérience humaine. Mais cette expérience n'est jamais achevée et cela pour deux raisons: parce que l'univers lui-même n'est pas une chose achevée, un cadavre à disséquer, et parce que notre vision est bornée. Nous ne sommes pas l'esprit absolu, mais des êtres individuels forcément limités et incomplets, capables d'erreur et soumis à une loi de développement. Dès lors notre connaissance sera, elle aussi, progressive, elle subira les contre-coups du développement individuel. Tous les esprits n'ont pas le même degré de ma-

¹ Ch. Renouvier, *Psychologie rationnelle*, tome II, p. 225.

turité, la même force de pénétration, la même faculté d'analyse ou de synthèse. L'histoire nous montre que l'intelligence philosophique s'est développée lentement en traversant une série de phases. Or il arrive souvent que la pensée individuelle reproduise cette évolution en petit, sinon intégralement, du moins en partie. Et voilà comment il se fait que des systèmes dépassés trouvent toujours encore des défenseurs et viennent augmenter la bigarrure du tableau par leur survivance opiniâtre. D'ailleurs le développement intellectuel n'est pas seul à influencer sur la philosophie. Elle reflète l'orientation morale d'un siècle, d'un groupe social ou d'un individu et il en résulte souvent d'irréductibles oppositions de point de vue. Est-ce une raison pour conclure au scepticisme? — Vous vous étonnez que deux hommes dont l'un est un égoïste et l'autre un enthousiaste qui s'efforce de réaliser un idéal de justice et de fraternité, ne s'accordent pas à avoir une même philosophie. Mais s'ils s'accordaient en cela c'est alors que nous aurions lieu d'être sceptiques. La diversité des opinions ne prouve pas qu'il n'y a pas de vérité, elle montre seulement à quelle profondeur plongent les racines de nos conceptions. Mais il faut distinguer à cet égard entre les différentes disciplines philosophiques. Il en est qui portent davantage le caractère de l'objectivité scientifique, d'autres résument plus directement l'histoire intellectuelle et morale de la personne. Ainsi deux hommes pourront être d'accord sur la philosophie des sciences¹ et cependant différer dans leur façon d'entendre d'importants problèmes métaphysiques et moraux. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe aucun lien entre les diverses branches de la philosophie, mais ce lien n'est pas à la surface et souvent il reste inaperçu à cause de la nature progressive et fragmentaire de notre connaissance. Il nous arrive rarement de saisir du premier coup toutes les conséquences d'un principe et c'est ainsi que des idées incompatibles entre elles peuvent longuement cohabiter dans une même intelligence.

¹ La philosophie des sciences est la critique des notions fondamentales et des postulats qui sont à la base des différentes sciences.

Le rôle de l'élément subjectif est donc incontestable dans la formation des doctrines philosophiques, bien que l'importance en soit variable. M. Le Roy l'a décrit dans une page qui mérite d'être citée : « Vous avez pris tout d'abord, dit-il, une certaine attitude intérieure, une certaine orientation intime, toute votre expérience, toute votre vie ont gravité autour de ce centre, l'habitude s'est formée en vous de tout voir sous cet angle, de tout éclairer de ce jour, de tout rapprocher de ce point de vue ; il faudrait maintenant, — pour convaincre un opposant, — lui suggérer le sentiment original de vos démarches et lui persuader de se conduire à son tour par les mêmes voies. Votre certitude est votre œuvre ; elle vous exprime et vous qualifie. »

L'histoire des grands penseurs et l'expérience de quiconque aime à réfléchir montre que ce lent travail est parfois interrompu par de véritables révélations intérieures. Témoin l'exemple fameux de Descartes. Brusquement le brouillard se déchire, une intuition nouvelle surgit, lumineuse, des profondeurs de l'inconscient où elle fut, sans doute, longuement préparée. Mais les esprits sont différemment doués à cet égard, il y a des riches et des pauvres, certains ont la faculté d'exprimer ce que les autres ne font que pressentir obscurément. N'est-il pas heureux, d'ailleurs, que des individualités différentes apportent leur contribution à l'œuvre commune ? — Sans doute, mais à condition que l'ouvrage des uns ne consiste pas à démolir celui des autres. Or n'est-ce pas là ce qui arrive constamment ?

On ne saurait nier que l'apparence confirme ce jugement. Cependant il n'en est pas moins superficiel. La diversité des doctrines n'empêche pas l'histoire de la philosophie d'être tout autre chose qu'un chaos d'opinions contradictoires. Il y a une marche de la pensée humaine, un développement obéissant à des lois profondes et qui dépend de facteurs très complexes. On voit se préciser les problèmes philosophiques à mesure que se succèdent les essais de solution. Lorsqu'un principe nouveau surgit, formulé par quelque génie créateur, il s'empare souvent de toute une série d'esprits qui en

expriment peu à peu tout le contenu et en déduisent toutes les conséquences. Ainsi naissent les écoles philosophiques. Sans doute ces écoles sont rivales, mais leur opposition, quelque vive qu'elle soit, ne prouve pas la fausseté radicale des principes qu'elles défendent. Il arrive seulement que par amour pour ces idées, elles en exagèrent la portée. Faut-il leur imputer à crime cette faiblesse humaine ?

Prenons un exemple : de bonne heure la philosophie grecque fait cette découverte importante et féconde que l'idée diffère par son unité et sa fixité du monde sensible, mobile et divers. Mais aussitôt cette différence s'exagère et devient l'opposition de deux mondes incompatibles entre eux. La réalité véritable, disent les uns, c'est l'idée; seul le devenir est réel, répondent les autres et, comme il arrive toujours, les esprits les plus compréhensifs cherchent à concilier. Mais la subtilité des synthèses ne réussit jamais à cacher un vice logique. La critique finit par le mettre à nu. Lorsqu'on s'est engagé dans une impasse, on rebrousse chemin jusqu'à la prochaine bifurcation. C'est ce qu'a fait la philosophie moderne influencée par Kant : le phénomène sensible et l'idée n'existent pas tels quels hors du sujet qui perçoit et qui pense, en sorte que l'on n'a pas à se demander comment ces deux mondes peuvent communiquer entre eux, alors que l'un est étendu et l'autre ne l'est pas. L'unité qu'on cherchait à établir par la voie des constructions logiques se trouve dans le sujet lui-même dont la sensation et l'idée sont des manifestations diverses, elle n'est pas d'ordre logique, mais d'ordre psychologique. Ainsi le problème a complètement changé d'aspect. Il n'est pas résolu, si l'on veut, car de nouvelles questions surgissent, mais un progrès a été accompli incontestablement. Est-ce à dire qu'il ne reste rien des travaux de la pensée grecque ? Ce serait une grande erreur de le croire. Plus que jamais le rapport entre les données de l'expérience et l'activité intellectuelle préoccupe les philosophes : la distinction des deux ordres de faits n'est plus interprétée de la même façon, mais elle subsiste. Le mérite des Grecs est de l'avoir découverte. S'ils n'avaient pas entre-

pris de la formuler avec une puissance d'abstraction et une puissance d'analyse vraiment admirables, s'ils n'avaient pas essayé les solutions les plus diverses et les plus hardies, les modernes n'eussent pas été préparés à aborder la question.

C'est donc un procédé enfantin que de juger une philosophie en déclarant qu'elle doit être ou vraie ou fausse. Les théories les plus opposées peuvent contenir une part de vérité. Elles insistent peut-être avec exagération sur un côté du problème qui était resté dans l'ombre. Leur valeur ne réside pas nécessairement dans ce qu'elles prétendent être, car leurs prétentions sont souvent exorbitantes et inconciliables, mais dans l'orientation nouvelle qu'elles impriment à la pensée, dans le contre-poids qu'elles font à d'autres tendances non moins exclusives. Tels le matérialisme et le positivisme, dont nous parlions dans notre première étude, réaction nécessaire et violente contre le spiritualisme dogmatique et l'idéalisme spéculatif qui risquaient de perdre pied dans la réalité.

Sans doute, si les problèmes philosophiques se présentaient avec le caractère de théories mathématiques reposant sur des données nettement définies, en nombre restreint, on pourrait s'étonner de cette collaboration des doctrines contraires et le dilemme mentionné plus haut serait justifié. Mais il est impossible de ramener les questions de philosophie à cette forme simple qui permettrait à l'esprit de les embrasser d'un coup d'œil. Les problèmes de cet ordre relèvent davantage de l'esprit de finesse que de l'esprit géométrique, comme dirait Pascal. C'est lentement et laborieusement que la philosophie doit conquérir son objet et sa méthode. Sa marche n'est pas rectiligne et si l'on voulait la représenter graphiquement, c'est peut-être la spirale qu'il faudrait choisir. Souvent les mêmes théories sont reprises, mais enrichies et approfondies, la pensée serre son objet de plus près. Ici comme ailleurs, un moment implique le moment précédent, les efforts du passé soutiennent l'effort du présent et les constructions anciennes fournissent d'abondants matériaux aux édifices nouveaux. Il y a des pensées qui meurent, mais

soyez sûr qu'avant de mourir, elles ont transmis quelque chose de leur âme à d'autres pensées qui vivent. Ainsi le platonisme mourant légua une partie de son héritage au christianisme naissant ; le rationalisme du dix-huitième siècle se perpétua dans le libéralisme politique inauguré par la Révolution. Il est vrai qu'à l'heure actuelle nous ne pouvons plus penser exactement comme un Grec ou comme un philosophe du dix-huitième siècle, mais sans la culture et la philosophie grecques et sans le dix-huitième siècle, nous ne serions pas ce que nous sommes. Nos idées actuelles, notre façon de poser les problèmes, notre tournure d'esprit, nos croyances et nos doutes sont dans une large mesure la résultante des mouvements de la pensée et de l'âme humaine antérieurement à nous. Cette résultante n'est pas nulle, sauf dans les têtes vides. Nous sommes tous tributaires du passé et ce sont peut-être les génies créateurs qui lui doivent le plus. On voit que, si le facteur subjectif joue un rôle en philosophie, on aurait tort de l'exagérer. Ah ! certes, si l'histoire de la pensée n'était qu'une série incohérente d'élucubrations individuelles, l'attitude sceptique serait justifiée. Mais nous venons de le constater, c'est une méthode superficielle que d'opposer les doctrines les unes aux autres comme si elles devaient ou subsister tout entières ou tomber sans qu'il en reste rien. On tenterait en vain d'établir le bilan de la philosophie par ce procédé grossier.

Mais une dernière objection se présente : il suffit, pourrait-on dire, que l'individualité du penseur intervienne nécessairement dans la synthèse philosophique pour empêcher cet accord des intelligences sans lequel il n'y a pas de vérité ou tout au moins pour le rendre problématique et précaire. Sans doute, l'histoire nous révèle une certaine continuité dans l'évolution de la pensée : les esprits se pénètrent et réagissent les uns sur les autres ; il se constitue un fond commun d'idées qui s'incorpore sans cesse de nouveaux éléments. Mais enfin, de ce fonds commun l'on voit toujours se détacher la floraison variée des pensées individuelles qu'il est impossible de ramener à l'unité. S'il y a une vérité philo-

sophique, elle ne saurait consister, semble-t-il, que dans les affirmations sanctionnées par le consentement des esprits. Mais alors ne serait-elle pas singulièrement vague et pauvre ?

Cette critique nous oblige à préciser la définition de l'objet de la philosophie et plus spécialement de la métaphysique; enfin elle pose le problème de la certitude dont elle préjuge même la solution.

Remarquons d'abord que si la métaphysique prétend se constituer comme une discipline distincte des autres, il faut qu'elle justifie d'un objet n'appartenant qu'à elle. En outre cet objet, pour donner lieu à une connaissance possédée en commun, doit posséder un caractère d'universalité qui le distingue de l'accidentel et du particulier. Un ensemble de faits enregistrés par nous ne constituera jamais une philosophie, ni même une science. En effet, l'objet de la science n'est pas le fait dans son individualité, c'est quelque chose que ce fait possède en commun avec d'autres faits, c'est ce côté de la réalité par lequel elle donne prise aux idées de constance, de quantité, de nombre, de loi universelle.

Mais alors que reste-t-il pour la philosophie? Il semble que la science ait choisi la bonne part et ne laisse à son aînée, jadis si envahissante, que l'élément individuel et incoordonnable des choses. Il n'en est rien cependant. La science elle-même appelle la métaphysique et contribue pour sa part à lui fournir un objet. En effet, elle nous met en présence d'une série de jugements qui va des plus hautes abstractions de la pensée jusqu'aux simples jugements de constatation. En tant qu'ils prétendent être vrais, il y a, entre ces jugements, une unité d'affirmation et de valeur qui mérite d'être étudiée de plus près. Cette mission incombe à une discipline spéciale. En effet, le principe d'unité et de valeur qui se traduit dans la série des lois logiques, mathématiques, scientifiques ne se confond avec aucune d'elles, puisqu'il est commun à toutes; partant il n'est l'objet ni de la logique, ni des mathématiques, ni d'aucune science positive. Si nous l'attribuons à la *métaphysique*, celle-ci aura un

objet que nulle autre discipline ne pourra revendiquer. Elle remplira donc la première des deux conditions énoncées plus haut. Qu'en est-il de la seconde? Cet objet dont s'occupera la métaphysique a-t-il un caractère d'universalité qui le distingue de l'accidentel et du particulier? Il le possède sans contredit, puisqu'il est ce quelque chose de commun qui s'affirme dans tous nos jugements pour autant qu'ils sont supposés valables. En ce sens, donc, la métaphysique est bien une science de l'universel et la seconde condition est remplie.

Mais il faut préciser encore. Cet universel étant posé toutes les fois que nous affirmons l'être de quelque chose, l'être d'une idée ou d'un fait, d'un rapport d'idées ou d'un rapport de faits, il suit de là qu'on ne saurait l'identifier avec l'une de ces idées ou l'un de ces faits; il n'est pas l'équivalent *réel* de certains concepts abstraits comme ceux d'être, de cause ou de substance; pour établir son existence et déterminer son contenu, il ne suffit pas d'analyser ces concepts suivant la méthode des anciens métaphysiciens. D'autre part on ne saurait confondre l'objet de la métaphysique avec un ensemble quelconque de phénomènes ou avec des symboles comme la matière ou la force, dans lesquels l'abstraction scientifique résume certains phénomènes ou certaines relations de phénomènes. En effet, ce qui est la condition de toute constatation d'un phénomène et de toute affirmation d'un rapport de phénomènes ne peut pas exister comme un phénomène.

Nous entrevoyons ainsi une réalité d'un ordre plus profond, que la métaphysique a précisément pour tâche de définir. Comme cette réalité ne possède pas le caractère d'un fait empirique, comme elle ne trouve pas son expression dans une idée générale et abstraite d'où le monde devrait être déduit, la seule possibilité qui nous reste, c'est de la concevoir comme *activité*. L'idée d'activité, quoique affectée à bien des usages divers, traduit mieux qu'une autre ce qu'il s'agit de mettre en lumière: en l'appliquant à l'objet de la métaphysique, nous indiquons simplement que cet objet

n'est pas une réalité toute déterminée comme l'est un fait empirique ou une idée, mais une réalité qui a pour fonction essentielle de *se déterminer* elle-même dans la série de ses manifestations empiriques.

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous encore pour éprouver la solidité de notre définition. Qu'est-ce qui fait la vérité d'un jugement? Est-ce son rapport avec un autre jugement, comme il arrive dans le raisonnement? Mais alors la question n'est que renvoyée et la vérité d'un jugement expliquée par la vérité d'un autre jugement. D'ailleurs tous les jugements que nous croyons vrais ne s'enchaînent pas les uns aux autres par un lien purement logique : ainsi les lois physiologiques et les lois chimiques ne se déduisent pas analytiquement des lois physiques et mécaniques, ni celles-ci des vérités mathématiques, enfin les mathématiques contiennent à leur tour des éléments irréductibles aux lois de la logique pure¹. Dirait-on que la vérité d'un jugement dépend de son rapport à l'expérience? Mais il y a des jugements vrais qui ne peuvent être vérifiés expérimentalement. C'est le cas des axiomes et des théorèmes mathématiques. D'ailleurs, fussent-ils tous réductibles à des jugements de simple constatation, ceux-ci dépassent encore les faits, puisqu'ils les *constatent*. Nous l'avons déjà montré dans notre première étude², les faits ne suffisent pas pour garantir la valeur des jugements qui nous donnent la *connaissance* des faits. Cela étant, sur quoi repose en dernière analyse la vérité de nos jugements? Chacun d'eux contient-il sa propre garantie? Mais s'il n'y a rien de commun entre eux, rien non plus ne les empêchera de se contredire à l'occasion ; or nous ne souffrons pas qu'ils se contredisent. Qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est que, dans la série de nos jugements, se manifeste un principe d'unité et de valeur distinct de chaque jugement en particulier? Un même courant de pensée les traverse. Ceci est d'autant plus évident que l'unité dont il s'agit n'est pas une unité de fait

¹ Voir Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*.

² *Loc. cit.*, p. 251.

mais un accord *postulé*, c'est-à-dire posé comme *devant être*.

Mais ne pourrait-on pas contester notre analyse en proposant une interprétation purement psychologique des faits ? Tout ce qu'il serait permis de dire, c'est qu'il existe une loi en vertu de laquelle certains états mentaux se combattent et s'entre-détruisent. La tendance de l'un des contraires à éliminer l'autre se traduirait subjectivement par la règle qui nous interdit de maintenir deux jugements contradictoires. Cette théorie psychologique est séduisante au premier abord, mais ne lui échappe-t-il rien d'essentiel ? nous permet-elle d'aller au fond des choses ? C'est ce dont on peut douter. La loi empirique, — nous l'avons montré plus haut, — n'est pas une cause, elle constate simplement la régularité de certains effets qu'elle ne produit pas et par conséquent elle ne les explique pas et elle ne s'explique pas elle-même. Dès lors il est permis d'aller au delà et il nous semble que la considération des conditions du jugement nous force à aller au delà. Sur un point spécial et à propos de toute une catégorie de phénomènes, elle nous donne le moyen de saisir sur le vif l'activité d'un principe supraphénoménal.

En effet, quand nous affirmons quelque chose, nous émettons un jugement qui peut être considéré à un double point de vue : comme fait psychologique, il ne *vaut* pas plus que le jugement contraire, il n'est ni vrai, ni faux, il se produit. Mais à ce taux, envisagé uniquement comme phénomène psychologique, le jugement ne fonde pas la science, pas même la science psychologique, car toute science repose sur la distinction du vrai et du faux. Énoncer certaines choses concernant le rapport d'un jugement donné avec ses conditions empiriques, c'est du même coup reconnaître à un autre jugement qui formule ces observations une portée tout autre que celle d'un fait à constater.

Tout jugement exprime un rapport, mais autre chose est de constater que ce rapport est affirmé, autre chose de déclarer qu'il est vrai. On peut énoncer les termes d'un jugement sans se prononcer sur sa *valeur*, par conséquent, lors-

qu'on le tient pour valable, cette qualification résulte d'une sorte de *jugement sur le jugement*, elle lui est conférée par un *acte de pensée* qui ne se confond ni avec le contenu du jugement, ni avec ses conditions empiriques. Cet acte de pensée se trouve à la base de toutes les sciences, puisque toutes supposent valables certains jugements qui leur servent de point de départ. Nous touchons ici à un principe premier, au delà duquel on ne remonte pas. Comme la pensée intervient dans toute déduction logique et dans toute explication scientifique, elle ne peut être expliquée scientifiquement, ni déduite logiquement. Elle n'est pas un produit, une chose toute faite, mais une activité créatrice, un pouvoir autonome, que nous affirmons pratiquement toutes les fois que nous pensons, dussions-nous en nier théoriquement l'existence.

Résumons le chemin parcouru jusqu'ici : partis de la science et des jugements théoriques en général, nous avons conclu à l'existence d'une réalité supraphénoménale et nous l'avons définie par rapport à ces jugements comme *activité autonome* et *principe universel de valeur*. L'analyse des conditions de la connaissance fournit un objet à la métaphysique¹, elle lui ouvre un champ, sans lui défendre d'ailleurs de l'agrandir et d'y faire entrer d'autres problèmes encore. La critique de la connaissance n'est, en effet, pas la seule voie qui nous conduise au delà des phénomènes contingents jusque dans la région des principes. La science nous est

¹ On pourrait nous objecter que la métaphysique ainsi entendue se confond avec la *théorie de la connaissance* et devrait porter ce nom. L'intime relation qui existe entre ces deux disciplines ne fait aucun doute : il est en effet évident que la théorie de la connaissance ne peut s'acquitter de sa tâche, — qui est la détermination des conditions du jugement, — si elle n'atteint pas un principe premier. En d'autres termes, elle ne trouve son couronnement que dans une métaphysique. Son point de départ n'est pas une métaphysique préalablement établie sans son concours : elle ne découle pas d'une métaphysique, elle y aboutit, elle lui fraye une voie et lui assure un objet. Peut-être n'y aurait-il pas lieu de distinguer la métaphysique et la théorie de la connaissance, si la première se bornait à recueillir les résultats de la seconde. Mais son rôle nous paraît aller au-delà, comme nous essaierons de le montrer dans la suite.

apparue comme une œuvre de la pensée qui réalise son être ou qui agrandit son pouvoir¹, en s'appliquant à coordonner les phénomènes. Une *finalité* la domine toute entière et en détermine les normes suprêmes. Mais la finalité n'est pas seulement la forme de l'activité scientifique, elle caractérise aussi la vie morale et esthétique de l'homme, enfin elle s'étend au domaine de l'instinct et de la vie organique, plus loin encore nous la soupçonnons dans l'étonnante ordonnance du monde, sans pouvoir dire à quelles idées directrices elle obéit. Dès lors il ne suffira pas d'étudier la finalité dans telle ou telle de ses manifestations particulières, comme principe de la connaissance, par exemple, ou comme source de valeurs morales et esthétiques, il faudra mettre en rapport les résultats de ces investigations et étudier la finalité comme fonction universelle de la vie de l'esprit. La théorie de la connaissance, la morale, l'esthétique convergent toutes en un point : elles appliquent à leur objet une norme qui ne saurait être tirée toute entière de cet objet lui-même², mais qui vient de l'esprit, qui exprime l'esprit. Ainsi, par trois avenues différentes, nous parvenons jusqu'à cette réalité que la métaphysique cherche à saisir dans son unité vivante : *l'esprit qui est à soi-même son propre but ou, en d'autres termes, l'esprit s'affirmant comme principe universel de valeur et tendant à réaliser son être en des fonctions multiples.*

¹ Voir J.-J. Gourd : *Les trois dialectiques : la dialectique théorique*. M. Gourd a présenté récemment un travail qui n'a pas été imprimé, que nous sachions, et où la notion de valeur jouait un rôle important. Sans oser affirmer que nous la concevons comme lui, nous lui devons peut-être quelques-unes des idées qui ont inspiré cette étude.

² La valeur morale, esthétique, ou autre que nous attribuons à une chose ou à un acte ne leur appartiennent pas comme tels, mais en tant, seulement, qu'ils sont l'objet d'une *appréciation* révélant une activité du sujet. Nos préférences ont, sans doute, des causes multiples que la psychologie, la socio'ogic et la biologie chercheront à débrouiller. Cependant leurs explications, qui peuvent éclaircir bien des questions intéressantes, auront toujours recours, en fin de compte, à une donnée qu'elles n'expliqueront pas : ce fait premier, semble-t-il, sera forcément une tendance préexistante, une finalité par rapport à laquelle certains actes et certains objets ont du prix. L'idée de fin et celle de valeur sont intimement associées et toutes deux vont au delà du donné.

Mais la tâche de la métaphysique ne s'arrête pas là. Nous n'avons relevé que l'une des faces du problème; il y en a une autre qui est inséparable de la première. Remarquons en effet que nous ne connaissons pas l'esprit en lui-même, abstraction faite de son objet; nous ne pouvons le définir que *par rapport à la série de ses actes ou de ses manifestations empiriques qui, toutes, sont conditionnées par l'objet*. Or l'objet, c'est le « donné », par où il faut entendre cette réalité qui fournit une matière à la connaissance, à l'activité pratique et à la création esthétique. Il serait étrange que la métaphysique n'eût pas à s'en occuper.

Cependant une question se pose ici : comment concilier ce que nous venons de dire avec l'autonomie qui nous paraissait caractériser l'activité de l'esprit? Pour éviter les malentendus, il sera bon de préciser : sans doute l'activité de l'esprit est autonome en ce sens que, dans tous les domaines, elle engendre la norme suprême, mais en se déterminant, en passant de la puissance à l'acte, elle emprunte quelque chose à l'objet, elle s'en pénètre intimément. Ainsi l'idée de loi naturelle, qui implique la généralisation de certains rapports observés entre les phénomènes, est une projection de la pensée dans les choses, mais d'une pensée qui n'est pas essentiellement étrangère aux choses. Pour que la science réussisse, il faut que l'objet de la connaissance participe à l'universalité de la pensée. Alors la pensée pourra se déterminer au contact de son objet et sous son influence sans se renier elle-même. Elle ne cessera pas d'être principe de valeur et activité autonome : aucun jugement ne sera valable, si un acte de pensée ne le consacre comme tel ; mais la vérité particulière qui reçoit ainsi le sceau de l'autorité suprême n'exprimera pas la pensée à l'état pur. Le rapport qu'elle formule se constitue avec le concours de l'objet, en sorte que, pour être complet, il faut dire que la vérité d'un jugement dépend de son aptitude à réaliser et à traduire l'union de la pensée avec son objet.

Cela est vrai de tous les jugements, même de ceux qui semblent dépourvus de tout contenu concret. Prenons pour

exemple le jugement *A est A*, qui formule l'une des lois fondamentales de la logique. Le terme *A* y figure à la fois comme sujet et comme attribut, ce qui est une sorte de contradiction, puisque *A* est censé demeurer identique à lui-même. Or que signifient cette antithèse et cette synthèse dont la formule n'est pas pleinement intelligible, si ne n'est qu'elles présentent sous une forme condensée et schématique une adaptation de la pensée à son objet complexe, qu'elle cherche à ramener à l'unité d'un concept¹? Et comment une pareille opération serait-elle possible, si les choses ne possédaient aucune unité ni aucune stabilité, en un mot, s'il n'y avait aucune communauté d'essence entre la pensée et son objet?

De là un nouvel ordre de questions auxquelles nous ne pouvons manquer de chercher une réponse : étant donnée la série de nos jugements théoriques, qu'est-ce que cette réalité qui sollicite sans cesse la pensée à se déterminer? Nous ne disons pas : qu'est-ce que l'objet de la pensée *en lui-même* et abstraction faite de nos perceptions et de nos jugements, mais quels caractères convient-il de lui attribuer, si l'on considère la série des jugements qu'il provoque? Posée de cette façon générale, la question n'est du ressort d'aucune science particulière : il faudra, en effet, tenir compte de leurs résultats à toutes, mesurer la portée de leurs principes et dégager, si possible, par une méthode indirecte, les caractères généraux de l'être à ses divers degrés, tels qu'ils apparaissent dans le vaste déroulement des sciences pures et appliquées². L'une des conclusions d'un examen de ce genre sera, nous semble-t-il, l'affirmation suivante : il y a dans l'objet de la pensée quelque chose qui résiste à la pensée et demeure obscur, impénétrable, dont nous pouvons seulement dire : *il est*. D'autre part, il y a dans l'objet de la pensée

¹ Il appartient à la *théorie de la connaissance* d'élucider cette question dans le détail. Comparez à cet égard, Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*; Brunschwig, *La modalité du jugement*.

² On trouvera un exemple de cette méthode dans la thèse de M. Boutroux, intitulée *De la contingence des lois naturelles*.

quelque chose qui est de même nature qu'elle, sans quoi aucun jugement ne se produirait jamais, pas même celui que nous venons de mentionner. Par conséquent la pensée et son objet ne sont pas séparés dans la réalité comme elles le sont dans les mots ; la langue est impuissante à exprimer leur rapport, car les divisions qu'elle crée ont toutes l'inconvénient d'être trop tranchées et trop rigides. La relation de la pensée avec son objet n'est pas quelque chose d'immuable et de fixe ; elle se fait, elle se réalise sans cesse dans le mouvement intellectuel et scientifique.

Mais l'activité de la pensée qui a pour but le savoir n'est ni la seule ni la plus importante des fonctions de l'esprit. L'étude de la vie morale et esthétique de l'homme nous conduit à élargir la question. Dans ce domaine comme dans celui de la connaissance théorique, l'esprit n'est pas séparé de l'objet qui le sollicite à se déterminer ; il réalise son être, il poursuit sa fin dans des conditions données. L'antithèse du bien et du mal, du laid et du beau, parfaitement inexplicable sans une finalité, donne lieu à des jugements de valeur qui manifestent l'activité originale de l'esprit. Il en est à cet égard comme de l'opposition du vrai et du faux dont nous avons parlé plus haut. Mais ces jugements de valeur, pas plus que les jugements théoriques, ne se constituent sans le concours d'une réalité intimement unie à l'esprit et qui fournit en quelque sorte une matière à son activité. Ici encore le rapport défie nos moyens d'expression, c'est artificiellement que nous en isolons les termes, comme s'ils avaient une existence séparée, leur collaboration étant une sorte d'accident. Nous ne connaissons l'esprit que *dans son rapport avec l'objet* et ce rapport se traduit dans le cas particulier par la longue évolution de l'art, par ses tâtonnements et ses conquêtes d'une part et, de l'autre, par l'histoire plus riche et plus importante de la vie morale et sociale de l'humanité depuis les premiers mouvements de l'instinct jusqu'aux plus hautes manifestations de la conscience.

Dès lors nous voyons se poser ici le même problème que plus haut à propos de la science : étant donné le fait que la vie

morale s'établit sur la base de la vie instinctive, laquelle est en rapport intime avec l'organisme et avec le milieu matériel, quel rapport y a-t-il entre l'esprit qui tend à réaliser son être dans le bien et cette autre réalité qui lui fournit l'occasion et le moyen de s'exprimer dans une série de phénomènes historiques? Ce problème est sans contredit du ressort de la métaphysique, car il ne s'agit pas d'examiner tel ou tel phénomène particulier par rapport à d'autres phénomènes, à la suite desquels il a coutume de se produire; pour répondre à la question posée, il faut aller plus profond et remonter, si possible, jusqu'aux principes. Il est à prévoir que cette étude nous conduirait à concevoir la réalité objective, en fonction de laquelle se détermine le principe spirituel, à la fois comme la condition de son développement historique et comme un obstacle, elle nous apparaîtrait tour à tour comme une occasion de triomphe et comme une occasion de chute et de souffrance. Après le problème de l'erreur, nous verrions se dresser le problème du mal. Enfin nous appliquerions la même méthode à la fonction esthétique considérée non pas dans telle ou telle de ses manifestations, mais dans son principe et dans sa fin.

Y a-t-il d'autres formes d'activité spirituelle, outre celles dont nous prenons clairement conscience? Qui oserait affirmer le contraire? Ce serait prétendre que le monde de l'esprit se projette tout entier dans le cercle étroit de la conscience humaine. Nous n'avons aucune raison de l'admettre. Par contre il est vrai de dire que nous ne pouvons connaître l'esprit autrement qu'en regardant en nous-mêmes, nous ne pouvons l'atteindre ailleurs, si ce n'est par une voie indirecte et à travers notre propre subjectivité. C'est donc une méthode légitime de commencer par étudier la vie de l'esprit telle qu'elle se manifeste dans les fonctions supérieures de notre être. Il nous a semblé que par cette voie nous étions conduits à poser un principe, savoir *l'acte même de l'esprit s'affirmant comme esprit*, et que ce principe nous fournissait un point fixe et comme un centre de perspective pour l'interprétation du monde. Il n'existe pas, en effet, et il ne

saurait y avoir de séparation absolue entre le monde où règne le principe dont nous parlons et celui de la matière qui en paraît le plus éloigné ; ils sont en perpétuel échange. Comme le dit M. Boutroux, « il n'y a pas de matière brute ; ce qui fait l'être de la matière est en communication avec ce qui fait l'être de l'esprit¹. » Sans doute, nous ne connaissons l'esprit que dans la mesure où nous vivons de la vie de l'esprit, mais à tous les degrés où son action se manifeste, il se révèle à nous comme un pouvoir de synthèse qui enveloppe le monde des phénomènes et le ramène à l'unité dans notre conscience, tantôt en vue de la connaissance, tantôt en vue de l'action. Cette synthèse de la réalité connaissable dans les pensées individuelles atteste l'immanence de la pensée dans les choses. Tout ce qui existe pour nous doit forcément être en relation avec le principe qui fonde notre connaissance, *principe par sa nature même supérieur à toute opposition d'individu à individu et de sujet à objet*². Considéré de ce point de vue, l'univers possède une unité et forme un tout déterminé. Cette unité réside dans son rapport avec l'esprit. Or l'esprit, tel qu'il se définit à nous dans les fonctions supérieures de notre être, apparaît comme une activité autonome qui possède en elle-même son principe et sa fin. Si le monde participe à la vie de l'esprit, il doit participer du même coup à la finalité qui la caractérise, et acquérir de la valeur dans la mesure où il se prête à la réalisation des fins de l'esprit.

Ainsi nous sommes amenés à compléter notre définition de la métaphysique et nous dirons qu'elle a pour tâche de chercher à *comprendre le monde dans son rapport avec l'esprit, seul principe d'unité et de valeur.*

(*La fin prochainement.*)

¹ Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*, p. 142.

² Donc tout ce qui existe pour nous existe aussi objectivement, c'est-à-dire indépendamment des consciences particulières apparues à un moment donné du temps, mais non pas indépendamment de l'esprit qui se manifeste en toutes. Ainsi se trouvent expliqués et justifiés les jugements d'existence par lesquels, invinciblement, nous posons l'être d'une façon *objective* au delà du cercle étroit de notre moi.
