

Quelques aspects du réalisme contemporain

Autor(en): **Gex, Maurice**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1935)**

Heft 95

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380274>

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.

QUELQUES ASPECTS DU RÉALISME CONTEMPORAIN

Les contempteurs de la philosophie ont toujours insisté lourdement sur la multiplicité des systèmes : il n'y a pas lieu de réfuter la pensée philosophique, elle s'est chargée elle-même de cette besogne, déclarent-ils avec une joie maligne. Si le profane est d'emblée péniblement frappé par la variété inquiétante des systèmes qui s'affrontent et par l'intransigeance de leurs défenseurs, il convient de souligner un fait, dont tous nos lecteurs ont sans doute l'expérience et qui est le suivant : à mesure qu'on progresse dans les études philosophiques, on s'aperçoit que les positions fondamentales ne sont pas aussi nombreuses qu'on l'avait cru d'abord, et on arrive peu à peu à dégager certaines filiations logiques et certaines parentés psychologiques qui organisent le foisonnement des philosophies en petits îlots irréductibles, mais encore une fois peu nombreux.

Il est désirable, tout particulièrement à notre époque de trouble et de réajustement, que le fait énoncé ici ne soit pas seulement le contenu de l'expérience individuelle de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie, mais devienne l'objet d'une recherche systématique, recherche pour laquelle nous proposons le nom de *caractérologie des systèmes*.

Une telle recherche tendrait à dégager les similitudes profondes de pensée sous des différences de langage et de présentation.

Renouvier a fait un classement systématique des positions philosophiques dans son beau livre sur *Les dilemmes de la métaphy-*

sique pure ⁽¹⁾. Ce classement est dichotomique et il est conçu, comme son titre l'indique, du point de vue des pures idées sans souci du devenir historique ni des métaphysiques anti-intellectualistes. M. Masson-Oursel a cherché à promouvoir ce qu'il nomme *la philosophie comparée* ⁽²⁾. Il en a fait une application en essayant de mettre en évidence les analogies profondes existant entre la philosophie occidentale et la philosophie hindoue. Mais M. Masson-Oursel est avant tout un psychologue et le présupposé de son enquête est que l'ère des métaphysiques est actuellement close ; ce qui doit lui succéder, c'est une philosophie de l'esprit dont la méthode consistera à analyser les produits de l'intelligence humaine que l'on nomme « philosophies », tout comme la théorie de la connaissance fait place de plus en plus à l'étude des sciences prises comme objet. On reconnaît la manie favorite de la majorité des psychologues qui consiste à envisager les philosophes comme de simples cobayes.

Ne serait-il pas possible de constituer une philosophie de l'Esprit, en vue de la mettre au service de la philosophie elle-même, à laquelle on conserverait sa portée objective ? Nous souhaitons, quant à nous, l'avènement d'une caractérologie positive, moins dialectique et moins purement logique que ne la concevait Renouvier, mais aussi d'une conception moins étroitement psychologique que ne le veut M. Masson-Oursel ; elle aurait pour but de débrouiller quelque peu le chaos des courants contemporains et d'être ainsi la propédeutique des philosophies futures. Nous ne nous faisons aucune illusion à ce sujet, nous ne pensons pas qu'une classification méthodique suffise à engendrer automatiquement et par une vertu magique des philosophies harmonieuses et plus satisfaisantes que leurs devancières ; nous pensons simplement que le fait de préciser le rapport de ses propres tendances avec celles des autres ne pourra faire de mal à aucun philosophe et sera même utile à quelques-uns.

De nos jours, l'observateur le plus superficiel des idées philosophiques ne peut manquer d'être frappé par la régression, dans tous les pays sans exception, du courant idéaliste et rationaliste issu de Descartes et poursuivi par Kant. De nouvelles tendances philosophiques procédant d'un esprit tout différent se font jour et cherchent à supplanter ce courant qui, jusqu'alors, servait à caractériser la philosophie moderne. L'occasion était vraiment tentante de nous

(1) Paris, Alcan, 1927 (réédition). — (2) Paris, Alcan, 1923.

essayer à la caractérologie, trop tentante pour que nous ayons pu y résister.

Ces tendances nouvelles, prises dans leur ensemble, nous les qualifions de réalistes et nous ajoutons immédiatement que nous ne prisons guère l'emploi de ce qualificatif pour désigner un système déterminé, car c'est là un terme vague qui permet toutes les ambiguïtés de sens. Il y a tant de formes et de nuances de réalisme ! Aussi emploierons-nous surtout ce mot, dans notre travail, pour spécifier une *tendance* que nous pensons être générale depuis le début du XX^e siècle, tendance qui se manifeste à travers les mentalités les plus diverses, et qui, par ce fait même, ne saurait s'expliquer par la considération de familles d'esprits. Bien entendu, nous appellerons pour simplifier les produits de cette tendance des «réalismes», mais nous nous efforcerons dans chaque cas de préciser la forme de réalisme à laquelle nous avons affaire, en même temps que nous montrerons sous leur diversité une orientation commune qui justifie leur appellation.

En résumé, si le terme de réalisme ne nous semble pas heureux pour désigner des produits constitués de la raison, il nous paraît tout indiqué pour qualifier une orientation actuelle de la raison constituante.

Donnons une définition provisoire de ce que nous considérons comme les caractères principaux d'une doctrine réaliste, étant bien entendu que les véritables caractères doivent découler de l'ensemble de ce travail et ne peuvent par conséquent être l'objet dès l'abord d'une définition prédicative achevée.

Sera considérée comme réaliste une philosophie qui présente l'un des deux caractères suivants, mais pas nécessairement les deux ensemble :

1. Dans la théorie de la connaissance, l'affirmation que le domaine de l'existence déborde celui de la pensée. Exemples : Alexander, Whitehead, Ruyer.

2. Le fait de prendre pour objet de la spéculation philosophique l'ensemble du réel donné concrètement, l'immédiat, et non pas — ainsi que le fait la science et que le ratifie l'idéalisme de Brunschvicg — des constructions forgées à partir de cet immédiat, constructions déclarées arbitrairement par les idéalistes plus «réelles» que les matériaux dont elles sont faites. Exemples : Whitehead et l'intuitionnisme de Husserl.

Cela dit, faisons un tour d'horizon européen : nous commen-

cerons par l'Allemagne, continuerons par l'Angleterre et terminerons par la France.

Ne faisant pas de l'histoire des doctrines, mais de la caractérologie, nous nous soucions fort peu d'être complet et nous choisirons librement, dans chaque pays, ce que nous jugerons être à la fois caractéristique et mal connu dans ce vaste mouvement réaliste.

L'ampleur de notre enquête risque de nous faire tomber dans la dispersion et le décousu ; aussi est-il sage de nous munir d'un fil d'Ariane pour ne pas nous perdre dans le labyrinthe des philosophies : ce sera le problème du rapport de la science à la philosophie, problème que nous nous poserons à propos de chaque penseur.

* * *

En Allemagne les écoles néo-hégélienne et néo-kantienne ont été définitivement supplantées par la *phénoménologie* qui représente, avec le courant de philosophie scientifique de Vienne ou « Wiener-Kreis », tout ce qu'il y a de vivant dans l'activité philosophique actuelle de langue allemande.

« La phénoménologie a, en principe, horreur de toute construction et de toute déduction, et particulièrement de toute productivité attribuée à la raison, au monde des idées en général » écrit Gurvitch⁽¹⁾. Elle s'oppose donc à la philosophie spéculative de Hegel, mais aussi au criticisme kantien, car ce dernier s'est lancé dans une justification de la portée objective des sciences exactes sans avoir fait une analyse préalable des actes fondamentaux de la pensée. Cessez, disent en substance les phénoménologistes, de vous acharner, à propos de tout contenu de conscience, à vous demander s'il possède une portée objective, s'il correspond à quelque chose de réel ou non, faites-vous inoculer contre le virus kantien et, au lieu de buter éternellement contre ces questions considérées comme préalables, mais au fond stériles, devenez réceptifs, hospitaliers, abandonnez-vous à la richesse des données concrètes, puis efforcez-vous de les inventorier, de les décrire, de les analyser pour elles-mêmes et telles qu'elles se présentent. Placez-vous en deçà du problème critique ou plutôt ne vous demandez plus si vous êtes en deçà ou au delà, mettez-le carrément « entre parenthèses » et allez de l'avant.

(1) G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris, Vrin, 1930, p. 17.

Le fondateur de la phénoménologie, Husserl, le fameux professeur de Fribourg-en-Brisgau, écrit ceci : « Aucune théorie ne pourra jamais nous faire douter du principe de tous les principes : que toute intuition conduisant aux données immédiates et originaires est une source de connaissance valable, que toutes les données immédiates doivent être purement et simplement acceptées comme elles se présentent à l'intuition »⁽¹⁾.

L'œuvre de Husserl date déjà du début du siècle. A une époque où la philosophie de la nature issue de l'hégélianisme et du schellingianisme s'était complètement discréditée en Allemagne par les excès romantiques de ses tentatives de reconstruction qualitative et dialectique du monde, la philosophie était devenue comme honteuse ; elle abandonnait délibérément à la science le terrain de la connaissance pour se retirer sur celui de l'art, elle n'osait plus prétendre à enseigner la vérité sur le monde, mais se bornait à s'avouer une expression de la personnalité et partant une créatrice de valeurs. Husserl voulut restaurer le prestige de la philosophie sur le terrain de la connaissance et, pour cela, il tenta de « retourner le jeu » de la métaphysique implicite de la science qu'il nomme le naturalisme. Nous nous bornerons à décrire cette première phase de la pensée de Husserl comme éminemment caractéristique d'une philosophie de l'immédiat. Nous suivrons pour cela le lumineux exposé de Lévinas dans son ouvrage sur *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*⁽²⁾.

Le naturalisme se constitue par une notion exclusive de l'existence. Existe seul, pour lui, l'être qui est inséré dans les cadres de l'espace, du temps et de la causalité. Il s'agit donc d'une existence physique qui, dans sa totalité, est communément désignée par le terme vague de « nature ». Lorsqu'il rencontre des réalités qui échappent par essence à ce mode d'existence, le naturalisme les nie, c'est-à-dire leur refuse l'existence, ou bien il les déforme en leur attribuant la seule existence valable à ses yeux : ainsi Husserl parle de la « naturalisation de la conscience ».

Comment l'être physique se révèle-t-il ? Par une série « d'apparitions » (*Abschattungen*), répond Husserl, qui sont des phénomènes subjectifs fugitifs. Ces apparitions, par leur caractère incohérent et fugace, « annoncent » l'être physique et réclament une construction

(1) G. GURVITCH, *ouvr. cité*, p. 13. — (2) Paris, Alcan, 1930.

de ce dernier, amorcée déjà dans la perception et poursuivie dans la science. L'être physique est par conséquent un être transcendant, c'est-à-dire situé au delà du monde des *Abschattungen* ⁽¹⁾, ces dernières étant par contraste qualifiées d'apparences. Autrement dit encore, « le rapport de ces phénomènes subjectifs au réel qu'ils annoncent est interprété comme un lien de causalité, le seul que le naturalisme admette ». (p. 34)

« La marche de la science n'est pas tant le passage du particulier au général que du sensible concret à la superstructure hypothétique, qui prétend réaliser ce qui est annoncé dans les phénomènes subjectifs. Autrement dit, la démarche essentielle de la pensée qui va à la vérité consiste dans la construction d'un monde souverainement réel, à partir du monde concret où nous vivons. Cette méthode est le refus de tout ce qu'il y a d'immédiat, de concret et d'irréductible dans la perception directe. Parce que le monde de la perception se donne comme relatif, parce qu'il renvoie à une réalité qui serait derrière lui, cette perception n'a pas de valeur scientifique et ne sert que de point de départ à un raisonnement qui aurait à construire le monde réel rendant compte des *apparences*, car ces dernières se donnent comme quelque chose dont il faudrait rendre compte. » (p. 37)

Conclusion à retenir : l'immédiat n'est qu'apparence pour le naturalisme ⁽²⁾.

Demandons-nous, maintenant, quel est le résultat de l'analyse phénoménologique de ce processus. Le postulat premier est le suivant : « L'origine de tout être, y compris celui de la nature, se détermine par le sens intrinsèque de la vie consciente, et non inversement ». (p. 40) A la lumière de ce postulat, une description impartiale, phénoménologique de la conscience nous livrera la situation métaphysique exacte et les diverses sphères d'existence qu'elle implique.

Si les *Abschattungen* signalent l'existence d'un domaine de choses transcendantes, néanmoins, nous dit Husserl, il est dans l'essence même de ces « choses » de n'être données qu'au travers d'un courant d'*Abschattungen* fugaces et parfois discordantes ; autrement dit encore, il serait erroné de s'imaginer que les « choses » puissent être

(1) Nous employons désormais le mot allemand, afin d'éviter le halo spirite qui s'attache au vocable « apparition ». — (2) Remarquons d'emblée qu'il en est de même pour l'idéalisme absolu des néo-hégéliens tels que Bradley et pour l'idéalisme constructif de Brunschvicg, bien que par ailleurs ces trois philosophies (naturalisme, idéalisme absolu et idéalisme constructif) ne se ressemblent guère.

données — à une intelligence divine, par exemple — indépendamment des *Abschattungen*, c'est-à-dire en soi. Citons ici un passage remarquable de Lévinas :

Dès maintenant, nous pouvons apercevoir comment, dans une pareille attitude, on arrive à dépasser une philosophie qui croit devoir partir de la théorie de la connaissance, en tant qu'étude de nos facultés de connaître, afin de voir si le sujet peut, et comment il peut atteindre l'être. Une théorie de la connaissance présuppose, en effet, l'existence d'un objet et d'un sujet qui auraient à entrer en contact l'un avec l'autre. Ce contact définirait la connaissance — ce qui laissera toujours ouvert le problème de savoir si la connaissance ne fausse pas l'être qu'elle présente au sujet. Mais tout le problème se révèle comme factice, si l'on comprend que l'origine de l'idée même de l'objet se trouve dans la vie concrète du sujet, que le sujet, d'autre part, n'est pas une substance obligée de recourir à un pont — la connaissance — pour arriver à l'objet, mais que dans sa présence en face de l'objet se trouve le secret de sa subjectivité. Les modes d'apparaître de la chose ne sont, par conséquent, pas des caractères ajoutés, par les procédés de la connaissance, à la chose existante ; ils font son existence même. (p. 49-50)

Exister ne peut donc vouloir dire légitimement exister à la manière de la chose, puisque l'existence de celle-ci renvoie, en quelque façon, à l'existence de la conscience. Abordons cette dernière existence de front, maintenant que nous avons critiqué l'économie métaphysique du naturalisme. L'être de la conscience se donne toujours comme quelque chose d'absolu dans la perception immanente qui s'oppose à la perception transcendante du monde des « choses ». Autrement dit, écrit Husserl, « dans la sphère psychique il n'y a pas de différence entre apparaître et être, et, si l'on comprend la nature comme un être apparaissant dans des phénomènes, ces phénomènes eux-mêmes (que le psychologue regarde comme du psychique) ne constituent pas un être qui apparaîtrait, lui encore, à l'aide de phénomènes se trouvant derrière ». (p. 52)

Alors que la perception de la chose est inadéquate, parce qu'en droit le nombre des *Abschattungen* qui l'annonce est infini et qu'en fait il est nécessairement fini, la perception immanente, elle, est adéquate ; c'est une « sphère de position absolue » ou d'existence absolue.

Bien que la philosophie de Husserl implique un certain primat de la conscience, néanmoins ce primat n'est pas à envisager comme une négation de l'existence du monde extérieur, mais tout l'effort

du philosophe tend à discriminer les modes d'existence respectifs de la conscience d'une part et du monde extérieur ou de la nature d'autre part.

Ainsi nous n'aboutissons nullement à un idéalisme berkeleyen. En effet, le terme de conscience ne peut être identifié avec un sujet et s'opposer à un objet, car le caractère fondamental de la conscience est son *intentionnalité*, c'est-à-dire le fait que la conscience est toujours la conscience de quelque chose, qu'elle se dirige spontanément vers un contenu hétérogène à elle-même. Objet et sujet sont des notions également dérivées de la conscience et de son caractère préhensif, qui est son essence propre. Alors que l'existence de l'objet — la seule existence que conçoit le naturalisme — repose sur soi et forme un tout fermé, l'existence de la conscience implique son intentionnalité, qui n'est donc pas un caractère ajouté à la conscience, mais qui la constitue intimement ; nous sommes en présence d'une existence « ouverte ».

La méthode phénoménologique consiste en une inversion radicale de la marche de la pensée. Au lieu d'abandonner celle-ci à sa pente naturelle, à son intentionnalité, qui tend, par des actes intentionnels, à constituer des objets, des théories, cette méthode s'installe délibérément dans le domaine des pures données, pour dégager le sens de celles-ci. Il s'agit de mettre entre parenthèses, c'est-à-dire en suspens, tout le savoir, le monde extérieur, les données de la perception intérieure, puis de se retourner par la réflexion intuitive vers les actes eux-mêmes au lieu de regarder les objets visés par eux. Ainsi que le souligne Grœthuysen, cette méthode « va à l'encontre de l'esprit même qui, dans les temps modernes, définit les sciences »⁽¹⁾ ; elle s'oppose aussi, par conséquent, aux philosophies qui ratifient, comme le fait l'idéalisme de Brunschvicg, la méthodologie des sciences et la considèrent comme la seule valable.

Le résultat d'une telle méthodologie est la fameuse *Wesensschau* ou intuition des essences intemporelles, qui caractérise la phénoménologie. Mais nous n'avons nullement l'intention de développer davantage la philosophie si complexe et si ardue de Husserl et nous nous arrêtons là, ayant dit juste le nécessaire pour le but que nous nous proposons.

Quant à son grand disciple, Max Scheler, qui développa une éthique

(1) B. GRÆTHUYSEN, *Depuis Nietzsche*. Paris, Stock, 1926, p. 105.

matérielle des valeurs pour l'opposer à la morale formelle de Kant, nous nous bornerons à une simple remarque : le caractère réaliste de sa pensée apparaît surtout, à nos yeux, dans son affirmation d'un monde émotionnel doué d'une structure apriorique propre, qui est absolument indépendante du rationnel et de l'intelligible. C'est mettre en échec le fameux aphorisme d'Anaxagore dont toute la philosophie avait vécu jusqu'ici : « Le Chaos régnait, puis l'Intelligence vint qui mit toutes choses en ordre ». La conception d'un ordre émotionnel implique des essences irrationnelles et nie par là-même la coextensivité de l'être et de l'intelligible.

Nous ne dirons rien de Martin Heidegger, actuellement le penseur le plus en vue de l'Allemagne, dont l'œuvre n'est pas achevée et qui s'efforce de « temporaliser » la phénoménologie, si l'on veut bien nous passer cette expression.

Pour faire comprendre le renversement complet qui s'est opéré dans le point de vue philosophique en Allemagne avec l'avènement de la phénoménologie, nous ne saurions mieux faire, en terminant, que de résumer une remarque de von Aster sur la façon de considérer les grands philosophes (1).

A l'époque de Kant, dit-il, on estimait communément que le philosophe de Königsberg avait créé une méthode fameuse et que c'était cette méthode qui serait durable, alors que les parties faibles de la pensée du maître provenaient d'un manque de fidélité à la méthode. Les phénoménologistes sont d'accord actuellement pour penser le contraire : tout ce que Kant a fait de systématique est une déformation et ce qu'il y a d'éternel chez lui, ce sont les profondes intuitions d'un grand esprit au contact du réel, intuitions qu'il a eues dans les moments où il perdait de vue son système.

* * *

Passons à la Grande-Bretagne.

Pendant toute la seconde moitié du XIX^e siècle régna sur les Iles Britanniques un néo-hégélianisme vigoureux avec les Caird, Bradley, Bosanquet, Mac Taggart. Cette débauche d'idéalisme absolu et de métaphysique germanique peut paraître étrange au pays de l'empirisme. En fait, ce courant de pensée était destiné à satisfaire l'ins-

(1) E. VON ASTER, *Les aspects principaux de la philosophie allemande contemporaine*, Revue de métaphysique et de morale, 1931, p. 259.

tinct religieux et mystique de la race, instinct tout aussi vivace, ne l'oublions pas, que le penchant à l'empirisme terre à terre qui, faute d'emploi, avait eu le temps de s'exaspérer à l'époque des Bentham, des Mill et des Spencer !

Nous sommes devant un « constructivisme » dialectique animé du plus pur esprit de Parménide. Le monde, tel qu'il nous apparaît, n'est qu'une vaste tromperie, une gigantesque illusion, car il est dépourvu de cohérence logique. Le monde réel, que détermine la dialectique logique, est hors du temps et de l'espace, il ne contient aucune diversité de choses en rapport les unes avec les autres, pas de « moi » séparés les uns des autres et aucune distinction entre objet et sujet telle que celle qui est impliquée par la connaissance. Seules existent des relations intérieures, c'est-à-dire des relations qui ont leur fondement dans les termes mis en relation et qui ne sont donc pas simplement quelque chose d'ajouté extérieurement à ces termes.

Remarquons qu'une telle philosophie, qui cherche à reconstruire un monde réel où tout soit cohérent à partir de données peu cohérentes et souvent contradictoires, s'engage dans la même voie que la science; la seule différence gît dans la méthode: d'une part nous avons une dialectique hégélienne et d'autre part nous sommes, en physique par exemple, devant une méthodologie mathématico-expérimentale. Rien cependant n'est plus hostile à la science qu'une telle métaphysique qui conçoit l'être comme une totalité organique où tout est lié par relations intérieures. En effet, la théorie des relations intérieures exclut la possibilité d'une vérité partielle, laquelle ne saurait être qu'une erreur. Pour Bradley, par exemple, les sciences ne font que des synthèses partielles en éliminant force éléments de la réalité à coup d'abstractions; donc elles ne peuvent avoir qu'une portée pratique, leur valeur de connaissance étant rigoureusement nulle.

Après le bref intermède du pragmatisme, avec Schiller, apparut le nouveau courant que nous nous proposons de décrire et qui s'intitule lui-même « néo-réalisme ». Ce courant est représenté surtout par des hommes de science, logiciens et mathématiciens, qui montent à l'assaut de l'idéalisme absolu au nom de la connaissance scientifique qu'ils veulent sauvegarder. Après les excès de synthèse des néo-hégéliens, un Moore, un Bertrand Russell luttent pour instaurer en philosophie une méthode d'analyse prudente. Pour eux, le monde est un tissu de relations extérieures, c'est-à-dire indépendantes des

termes reliés, et, comme les pragmatistes, ils défendent un pluralisme radical. Russell, qu'on a souvent accusé d'être un scientifique étroit, ne croit pas à une méthode spécifique en philosophie : c'est la méthode scientifique qui doit être adoptée par le philosophe, afin de mettre un terme aux questions stériles de la philosophie classique en les dénonçant comme de pseudo-problèmes⁽¹⁾. Il va plus loin et affirme que toute question de philosophie qui n'est pas purement verbale doit pouvoir se réduire à un problème de logique⁽²⁾. Il est juste cependant de remarquer que, pour Russell, la logique est beaucoup plus souple et étendue que celle d'Aristote. C'était au nom de la logique qu'un Bradley prétendait dénoncer le monde des apparences et construire la réalité absolue. La logique, telle que la conçoit Russell, ne règne que sur le possible, elle dit ce que le monde peut être, mais se refuse à légiférer sur ce que le monde est — ceci est affaire de science et d'expérience, non de philosophie, c'est-à-dire non de logique.

Esprit éminemment positif, Russell se tient éloigné de la métaphysique qu'il estime illusoire. Les seules idées qu'il ait formulées dans ce domaine peuvent servir à définir la nature de son réalisme⁽³⁾, aussi tenons-nous à les signaler : la substance fondamentale du monde ne serait ni mentale, ni matérielle, mais d'une nature à la fois plus simple et plus primitive ; l'esprit et la matière seraient dérivés de cette substance neutre, c'est-à-dire qu'ils seraient composés des mêmes éléments, mais groupés dans un ordre différent. C'est à William James que Russell emprunta cette théorie pour la perfectionner. Ajoutons qu'elle est très répandue chez les néo-réalistes américains.

Avant d'aller plus loin et de caractériser les philosophies de Whitehead et d'Alexander pour elles-mêmes, nous tenons à indiquer ce qu'il y a de commun à tous les néo-réalistes et ce qu'ils considèrent comme l'objet principal de leurs efforts. Ce qui suit vaudra pour Moore, Broad, Laird, Alexander, Whitehead et dans une certaine mesure, mais dans une certaine mesure seulement, aussi pour Russell. Le mot de « réaliste » que ces penseurs réclament pour eux-mêmes est pris, avant tout, dans la première acception que nous avons donnée, c'est-à-dire : non-coextensivité de l'être et de la pensée. Ils s'attaquent tous à l'aphorisme de Berkeley : *esse est percipi* et s'efforcent d'en démontrer le caractère insoutenable.

(1) B. RUSSELL, *Méthode scientifique en philosophie*. Paris, Vrin, 1929. — (2) *Ibid.*, p. 32 s. — (3) B. RUSSELL, *Analyse de l'esprit*. Paris, Payot, 1926, p. 287 s.

Mais ce qui fait l'objet de tous leurs soins, la pente naturelle de leur intérêt, c'est de prouver la thèse de l'objectivité de la perception sensible. Ils affirment l'existence indépendante de l'objet physique et, de plus, ils affirment qu'on le connaît tel qu'il est. Les qualités secondaires, ainsi que le soutenait déjà Berkeley, ont exactement la même réalité que les qualités primaires, mais, tandis que l'évêque de Cloynes en tirait la conséquence que les primaires sont aussi irréelles que les secondaires, les néo-réalistes prétendent que les secondaires, couleur, son, odeur, ont la même portée objective que les qualités retenues par les sciences, telles la figure ou le mouvement. Ainsi, pour eux comme pour Aristote, les couleurs appartiennent réellement à l'objet physique et ce n'est pas nous qui les créons, par réaction de notre *sensorium* ou de notre esprit à des sollicitations mystérieuses de l'extérieur. Citons le P. Kremer, dans son ouvrage sur *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais* ⁽¹⁾ : « C'est par abstraction, pour des motifs de commodité, de simplification, que les qualités primaires sont privilégiées dans les sciences expérimentales. Mais il n'y a pas de différence entre elles et les autres ; rien ne nous autorise à réduire toute réalité à la quantité, la qualité est parfaitement admissible ; une science du concret, qui prend le donné tel qu'il est, comme doit être la métaphysique d'après Alexander, doit simplement constater son existence ». (p. 176) L'esprit ou l'organe des sens ne jouent aucun rôle dans la production de la qualité, l'organe se borne à la transmettre et l'esprit à la connaître.

« Les données sensibles sont de nature physique et non psychique. » (p. 176) Mais la relation entre les données sensibles et la chose ne doit pas être conçue comme une relation de causalité ; les données sensibles sont simplement les aspects de l'objet physique, « des parties choisies par l'esprit dans cet objet. Ce sont des faits qui manifestent la chose, comme le signe manifeste la chose signifiée. C'est par une simple interprétation immédiate que nous passons des données sensibles aux choses. Aussi notre connaissance ne s'arrête-t-elle pas à ces données, mais va-t-elle droit à la chose » (p. 185).

Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'analogie qu'il y a entre cette théorie de la connaissance sensible et celle d'Aristote. Les néo-réalistes anglais cherchent à se placer devant le phénomène de la connaissance sensible avec une parfaite candeur, ils veulent enregis-

(1) Paris, Vrin, 1930.

trer soigneusement les différents caractères de cette connaissance tels qu'ils se présentent, toute théorie étant préalablement écartée. Que font-ils d'autre, sinon de la phénoménologie ? Seulement, comme ce sont des « extravertis », ils se placent d'emblée dans le champ des choses et font leur phénoménologie en partant de l'objet physique, alors que Husserl, en German « introverti », partait de la conscience et rapportait tout, même l'existence de l'objet physique, à celle de la conscience.

Le point à bien saisir, et qui est commun à tous les néo-réalistes anglais, est le suivant : pour eux, certes, il n'y a pas d'intelligibilité sans connexion, mais la connexion, le caractère synthétique, ils le placent dans les choses, dans les êtres et ne le font nullement découler de l'esprit. L'esprit découvre la connexion, il ne la crée pas.

« Les propriétés logiques ne sont pas mentales, mais bien objectives ; croire le contraire, c'est sacrifier au vieux préjugé qui veut que tout ce qui ne peut être vu ou touché soit mental. La signification est toujours un objet de pensée, non une partie du processus de l'esprit. » Laird écrit : « Même si la signification était un produit, l'esprit devrait appréhender ce produit, et le produit donné à l'esprit dans l'appréhension serait une chose appréhendée aussi sûrement que si l'esprit n'avait rien à voir dans sa production. Connaître n'est jamais fabriquer. C'est tout simplement connaître »⁽¹⁾.

Pour préciser ce point, nous allons esquisser rapidement le puissant système d'Alexander⁽²⁾, qui est l'un des plus achevés que les Anglais aient produits, et qui, a-t-on dit, rappelle celui de son coreligionnaire Spinoza par l'esprit constructif dont il témoigne. Ce système nous apparaît comme un singulier mélange d'empirisme et de constructions hardies. Le but d'Alexander est de donner une théorie du changement dans le monde. C'était déjà le but d'Héraclite, c'était celui de Spencer, c'est au fond un des problèmes éternels de la philosophie.

Pour notre philosophe, la réalité fondamentale de l'univers est l'espace-temps, qui est un cadre indéterminé et vide, fondement de toute réalité, armature des qualités primaires dont les éléments sont les points-instants. Beaucoup de métaphysiciens — et nous verrons plus loin la critique de Whitehead — seront choqués par

(1) R. KREMER, *ouvr. cité*, p. 128. — (2) Nous nous inspirerons, dans ce qui suit, de l'ouvrage de PH. DEVAUX, *Le système d'Alexander*. Paris, Vrin, 1929. (La pagination placée entre parenthèses s'y rapporte.)

cette détermination préalable et hypothétique de la réalité foncière ; ils lui reprocheront d'être une généralisation hâtive d'une notion empruntée à la physique moderne et de déterminer l'être d'une façon trop étroite. Quoi qu'il en soit, c'est par une méthode strictement empirique et analytique qu'Alexander dégage les déterminations les plus générales dans cet espace-temps homogène et continu, déterminations qu'il nomme les catégories : mouvement, existence, identité, diversité, universel, particulier, individuel, relation, etc. L'espace-temps en lui-même, en tant que structure intrinsèque de l'univers, est « infra-catégoriel », c'est-à-dire qu'aucune catégorie ne lui est applicable, il n'est ni une existence, ni un universel, ni une identité, etc. (p. 87) La conception de l'espace-temps et celle des catégories ne suppose aucune référence à l'esprit, et si les catégories sont qualifiées d'éléments a priori de la réalité, a priori veut dire ici : constant, permanent. Par lui-même l'espace-temps est pur, continu, infini, c'est un cadre universel enveloppant des catégories universelles comme lui, et ne possédant par lui-même aucune donnée qualitative, mais au sein duquel se joue toute réalité concrète et déterminée.

Les catégories, étant universelles, ne peuvent rendre compte de la limitation et de la discontinuité des réalités concrètes que nous expérimentons ; il faut pour cela l'intervention d'un principe de limitation et de différenciation qualitative : c'est le fameux *principe d'émergence* qui est foncièrement irrationnel. Ce nouveau principe joue à l'intérieur de l'espace-temps sans soustraire à celui-ci les réalités qu'il commande. (p. 93 et s.) Tout ce qui touche à la constitution de l'espace-temps et de ses catégories relève de la méthodologie scientifique, analytico-empirique. Ce n'est qu'avec l'intervention du principe d'émergence qu'apparaît un mode de penser proprement philosophique où un tout synthétique doit commander les propriétés de ses parties. Ici Alexander s'est souvenu de l'enseignement de ses maîtres, les néo-hégéliens de la génération précédente, touchant le caractère profondément synthétique de certaines réalités et le primat du tout sur les parties. Il fut ainsi préservé du scientisme et de l'esprit un peu primaire dont le génial Russell n'est pas toujours exempt. Alors que Bradley posait sa synthèse absolue avant toute démarche philosophique, Alexander, lui, dégage par voie analytique le fondement de toute réalité et ensuite seulement considère des synthèses partielles aux diverses phases de l'évolution du monde.

On peut dire, de façon imagée, qu'il a segmenté l'esprit absolu de Bradley pour le monnayer en diverses totalités hiérarchisées, en vue de rendre compte du changement dans l'univers que cet Esprit absolu frappait d'un caractère illusoire, tout comme on a coutume de dire dans les manuels d'histoire que Démocrite a débité la sphère de Parménide en atomes pour expliquer le changement.

Le mot *émergence* sert à exprimer l'originalité radicale de l'évolution. Chaque niveau d'existence est caractérisé par l'émergence, au sein du niveau directement inférieur, d'une qualité nouvelle et irréductible aux éléments au milieu desquels elle a surgi. Ainsi, les qualités secondaires, pour Alexander, sont un degré de réalité nouveau par rapport aux primaires, ce sont des synthèses qualitatives qui « émergent » des conditions quantitatives préalables fournies par les qualités primaires au sein de l'espace-temps, mais qui ne peuvent se déduire de ces dernières.

L'émergence de la matière, de la vie, de la conscience sont les trois grandes étapes du devenir au sein de l'espace-temps. (p. 99)

Le principe d'émergence s'oppose à un évolutionnisme à la Spencer, où l'homogène engendrerait mécaniquement et intelligiblement l'hétérogène. Bien entendu, ce n'est pas un principe d'explication au sens strict ; le concevoir comme tel, serait retourner à la dialectique hégélienne capable d'engendrer le monde par son propre déroulement. Il doit plutôt être considéré comme un principe de description phénoménologique. Voici ce qu'écrit à ce sujet le philosophe Sellars, un des promoteurs de la théorie de l'émergence : la notion d'émergence suppose « l'étude sérieuse des principes impliqués dans la naissance de systèmes physiques doués de qualités nouvelles qui semblent être quelque chose de plus que l'effet statistique de changements complexes et homogènes. S'il y a, en effet, des principes que le point de vue mécaniste traditionnel n'a point pris en considération, quels sont-ils ? Est-il possible que nous puissions éviter les distinctions nettes qu'on a pris dans le passé l'habitude d'établir entre la nature, la vie et l'esprit, et cependant admettre des différences spécifiques dans les limites de quelque chose qui aura la nature d'une matrice commune ? »⁽¹⁾

On le voit d'après cette citation, si la théorie de l'émergence cherche d'une part à respecter et reconnaître l'originalité spécifique de

(1) SELLARS, *L'hypothèse de l'émergence*. Revue de métaphysique et de morale, 1933, p. 312.

chaque niveau d'existence, elle tend en même temps à voir une certaine continuité dans la nature et à s'opposer énergiquement au dualisme cartésien. Ainsi, parlant de la nouvelle mécanique, Sellars écrit : « Elle ne doit pas être mise en opposition brutale avec des catégories telles que celles de système, d'action totale, d'influence de champ, de téléologie ».

Alexander nous convie à envisager l'émergence des divers niveaux d'existence avec une sorte de piété naturelle, voulant entendre par là que leur irrationalité ne pourra jamais se résorber entièrement et caractérisant avec bonheur par cette expression une attitude de soumission à l'objet, réceptive et respectueuse de ce qui lui est offert, en un mot réaliste ou, si l'on préfère, phénoménologique.

L'influence actuelle dans les pays de langue anglaise de la théorie de l'émergence ne saurait être exagérée, c'est pourquoi nous nous y sommes arrêté quelque peu.

Nous croyons être parvenu avec Alexander au point critique de notre travail en fait de dépaysement et de diversité introduite. Par la suite, les philosophies se renverront de plus en plus les unes aux autres en dégageant leurs grandes lignes. Nous ne marchons pas vers une diversité plus grande, mais vers une unification croissante et tout le nouveau ne fera que mettre en relief ce qui vient d'être vu, le précisant par comparaison.

Nous en arrivons à Whitehead, le collaborateur de Russell dans les *Principia Mathematica*, l'un des premiers logisticiens de ce temps et, en même temps, l'un des philosophes actuels les plus séduisants et les plus caractéristiques qui soient. Il a écrit sur tous les domaines de la philosophie, de la pensée religieuse à la logistique, en passant par la métaphysique, la théorie de la connaissance, l'esthétique et la philosophie de la nature. Nous ne ferons ici qu'une esquisse rapide de sa pensée, centrée sur les questions de science et de connaissance.

A la fin du XVII^e siècle, nous dit Whitehead, une bifurcation regrettable eut lieu dans la philosophie de la nature. On sépara les qualités primaires des qualités secondaires, les premières seules étant déclarées objectives ; puis les substances matérielles passives furent douées de localisation simple, c'est-à-dire qu'on affirma qu'elles sont en un point bien déterminé de l'espace et nulle part ailleurs. « Ces principes, » déclare notre auteur, « aboutissent tout droit à la théorie d'une nature matérialiste et mécanique, observée par des esprits

doués de raisonnement. »⁽¹⁾ Il en résulta que la science et la philosophie allèrent chacune de leur côté, sans plus se soucier de se procurer une assistance mutuelle. La philosophie devint de plus en plus subjectiviste et c'est la science qui hérita de l'objectivisme du moyen âge et de l'antiquité, en envisageant ses lois indépendamment de l'observation individuelle.

Un tel dualisme a engendré de pénibles contradictions dans lesquelles les modernes restent empêtrés. La science ne faisant plus aucun crédit à la philosophie, il arriva qu'elle resta alors absolument indifférente à sa réfutation par Hume ; mais tout ceci ne peut s'entendre clairement qu'une fois la métaphysique de notre auteur exposée.

La philosophie de Whitehead est une philosophie de l'organisme et s'oppose directement au mécanisme de la philosophie scientifique courante. Affirmer que le monde est un organisme ou une réunion d'organismes hiérarchisés, revient à affirmer que chaque élément est en rapport avec tous les autres, bien plus, que l'ensemble organique n'est pas la simple somme des parties constituantes, mais une réalité nouvelle, qui tout au contraire, détermine la nature de ses parties. Nous retrouvons les conceptions d'Alexander sur les synthèses émergentes. Mais les deux philosophes se séparent, lorsqu'il s'agit de l'espace-temps. Alors que pour Alexander il est la réalité ultime qui se laisse décrire de façon intrinsèque, pour Whitehead il est simplement « la spécification de certaines qualités générales des événements et de leur ordre réciproque⁽²⁾. » Ceci est une remarque d'une portée absolument générale et qui touche au caractère le plus profond de cette philosophie : aucune abstraction, quelle qu'elle soit, ne peut être pour Whitehead un principe d'explication suffisant. Il s'agit toujours de s'en référer au cas concret. Mais qu'est-ce que le cas concret ? Notre philosophe le définit comme un complexe d'événements préhensifs, et c'est ce complexe qui constitue l'étoffe réelle du monde. Reste à définir ce qu'il faut entendre par ces événements préhensifs. En métaphysique, il faudrait tout dire à la fois pour être clair, si bien qu'un exposé ne peut se défaire d'une certaine obscurité.

Whitehead s'inspire dans une certaine mesure du monadisme leibnizien, d'après lequel chaque monade perçoit le tout de son point de vue, mais naturellement il ne prend pas des substances

(1) A. N. WHITEHEAD, *La science et le monde moderne*. Traduction française. Paris, Payot, 1930, p. 190. — (2) A. N. WHITEHEAD, *ouvr. cité*, p. 92.

spirituelles comme monades. Un événement donné est en relation avec tous les autres événements qui constituent l'univers précisément à cause de son caractère préhensif ou vectoriel. Un événement n'est pas une existence close, reposant sur elle-même, il n'a pas une localisation simple et unique dans l'espace-temps ; « dans un certain sens, tout est partout, en tout temps. Car toute localisation implique un de ses aspects en tout autre lieu. Aussi chaque point de vue spatio-temporel reflète le monde. » Pour rendre ceci plausible, songez qu'une étoile n'occupe pas seulement le lieu où l'astronome la situe, mais encore l'univers entier au moyen de ses ondes électro-magnétiques qui sont sa matière même, une portion de sa masse : elle « est » donc partout où elle se manifeste, où on peut la voir ; détruite, son rayonnement voyagera encore et elle continuera « d'être », au temps où elle ne sera plus au sens de la localisation simple.

L'argument essentiel des idéalistes est, comme on le sait, basé sur l'unité de l'aperception, unité que présuppose la multiplicité pure elle-même, en tant qu'on l'affirme, car l'affirmation sera le fait d'un sujet d'inhérence, d'un esprit unifié. Pour Whitehead, l'esprit en tant que connaissant n'apparaît plus comme le substrat nécessaire de l'unité de l'expérience. « Cette unité réside dans l'unité de l'événement, unité qui peut avoir lieu avec connaissance ou sans connaissance proprement dite. »⁽¹⁾ Qu'est-ce à dire, sinon que Whitehead a placé la connaissance au sens large *dans la nature*, en tout point de celle-ci ? Les esprits conscients ne diffèrent pas de tout autre organisme ou événement, sinon par le seul fait qu'ils sont des organismes beaucoup plus complexes.

Nous pouvons saisir maintenant la nuance exacte de réalisme objectiviste que défend Whitehead dans la théorie de la connaissance. Nous ne sommes nullement en présence de la théorie, si âprement reprochée aux réalistes, de la vérité copie du réel. Il n'y a nulle copie, car il n'y a nulle substance immuable dans la réalité, pouvant soutenir son existence indépendamment de toute l'ambiance qui la pénètre. La connaissance n'est la reproduction de rien du tout, car, pour notre philosophe, l'esprit ne s'oppose plus à la matière et il y a connaissance, au sens large, en tout « nœud » du complexe entrecroisement de relations dont est tissé l'univers. Il n'est pas possible, vous en conviendrez, de s'opposer plus radicalement au dualisme

(1) *Ibid.*, p. 125.

cartésien, à cette fameuse « bifurcation » dont nous parlions au début.

Nous ne pouvons pas nous avancer plus avant dans cette métaphysique, nous laissons de côté la théorie des « objets éternels » qui sont les objets des sens, les universaux et les formes géométriques, c'est-à-dire les éléments de la nature qui rendent la reconnaissance possible dans la fluence des événements. Nous ne pouvons non plus nous attarder à la conception objectiviste de la valeur que défend notre philosophe.

Remarquons que le caractère préhensif des événements qui fait que toute chose est tendance vers l'autre recouvre exactement la notion d'intentionnalité de la conscience de Husserl. Toute la différence provient du fait que l'Allemand attribue à la conscience ce que l'Anglais place dans la nature.

Examinons les rapports de la science et de la philosophie. Une science est un système d'abstractions ; elle est efficace et bonne dans la mesure où le système d'abstractions est judicieusement choisi, mais — et c'est là le fait important — nul système d'abstractions, si bon soit-il, ne peut fonctionner longtemps sans révéler des contradictions et des insuffisances qui nécessitent la révision du système, c'est-à-dire un nouvel effort d'abstraction à partir de la réalité concrète. Si la science est dans la nécessité d'évoluer, cela tient justement au fait qu'elle est un système d'abstractions inexhaustif par définition et qu'il faut de temps à autre varier ce que l'on abstrait, seul moyen d'être exhaustif. C'est à la philosophie qu'est dévolu le rôle de contrôler la science, puis de la renouveler et de la féconder par l'examen critique de ses fondements à la lumière de la réalité la plus largement concrète.

Que penser de cette philosophie de Whitehead qui place l'événement percevant au niveau de tous les autres événements ? N'est-ce pas un « panpsychisme » fort proche d'un idéalisme à la Berkeley ? Citons notre auteur : « Sans préjudice d'une révision possible, par suite d'un point de vue plus complet, nous pouvons rédiger notre réponse à la question de Berkeley concernant le caractère de réalité qu'il faut attribuer à la nature. Il affirme que c'est la réalité des idées dans l'esprit. Une métaphysique complète, qui serait parvenue à acquérir une certaine notion de ce qu'est l'esprit et de ce que sont les idées, pourrait peut-être adopter définitivement ce point de vue. Quant à nous, nous pouvons nous contenter d'un réalisme provi-

soire d'après lequel la nature est considérée comme un complexe d'unifications préhensives. »⁽¹⁾

Nous pouvons maintenant tenter de saisir le rythme de la philosophie anglaise depuis le milieu du XIX^e siècle, du point de vue du rapport entre science et philosophie ainsi que leurs méthodologies respectives.

Spencer nous fait assister au triomphe tapageur du scientisme : les ensembles les plus complexes doivent s'expliquer par leurs éléments, l'hétérogène par l'homogène ; mais bientôt des métaphysiciens audacieux s'inspirent des idées allemandes pour restaurer les valeurs morales et religieuses. L'Esprit absolu, ou le Tout, est la seule réalité, il possède la primauté sur ses parties, qui en elles-mêmes n'enferment ni être ni vérité. Le monde, tel que nous le connaissons, n'est qu'apparence trompeuse, ainsi que toute évolution temporelle. Cette réaction de l'esprit de synthèse métaphysique avait été trop brutale, trop méprisante des valeurs authentiques de la science dans le pays même de l'empirisme, pour ne pas déclencher une réaction de même violence. Nous avons alors, après l'intermède du pragmatisme, le pluralisme logique de Russell allié à un empirisme radical usant, en philosophie, exclusivement des méthodes analytiques de la science. Enfin Alexander et Whitehead unissent aussi harmonieusement que possible les méthodes analytiques de Russell aux vues synthétiques des néo-hégéliens, dans le but de constituer une théorie du changement qui ne soit pas, comme chez Spencer, une extrapolation scientifique illégitime.

* * *

Nous abordons la France, qui est, à l'heure actuelle, le dernier refuge en Europe d'un idéalisme vigoureux. Cela tient sans aucun doute à la tradition cartésienne, toujours vivace, qui incline les penseurs français à développer une philosophie de l'intellect plutôt qu'une philosophie de la nature, selon l'heureuse dénomination proposée par Meyerson dans un article posthume⁽²⁾. Cela tient aussi au tempérament intellectualiste propre à cette nation et encore au fait, signalé par Bergson, que, si les philosophes des autres pays s'abandonnent facilement à l'ivresse spéculative pour créer des systèmes aussi fragiles qu'audacieux, les Français, eux, spéculent toujours

(1) *Ibid*, p. 100. — (2) E. MEYERSON, *Philosophie de la nature et philosophie de l'intellect*. Revue de métaphysique et de morale, 1934, p. 147.

à partir d'un matériel scientifique précis : psychologie, s'il s'agit de philosopher sur l'homme, sciences physico-mathématiques, lorsqu'il s'agit d'une théorie de la connaissance ou d'une philosophie de la nature. Or l'idéalisme critique est la métaphysique naturelle des sciences physico-mathématiques.

Lachelier, Renouvier, Hamelin, Brunschvicg, Lalande sont ou furent les représentants les plus qualifiés du courant rationaliste et idéaliste.

Pour déterminer le climat de cet idéalisme, indiquons brièvement les points centraux de la pensée de Lachelier⁽¹⁾ qui était essentiellement kantienne avec quelques emprunts à Leibniz. Ce criticisme, repensé personnellement et de façon vivante par Lachelier, pourvu d'une méthode précise et autonome, était une philosophie incomparablement plus profonde que le « cousinisme » et le « comtisme » qu'elle supplanta — car nous ne parlons pas de Cournot dont l'influence était alors souterraine.

Les lois de la pensée sont les lois de l'être, en d'autres termes la pensée est le principe de tout ce qui est. Le monde n'est pas fait, nous le créons en le percevant. Percevoir, c'est ajouter aux sensations les idées de succession et d'extériorité, c'est les transformer par les notions de temps et d'espace. Le temps et l'espace ne sont ni des données sensibles, ni des choses en soi, ils sont notre faculté même de percevoir. La perception externe, c'est l'espace, la perception interne, c'est le temps. Objet et sujet sont termes corrélatifs et, si le monde apparaît à tous les hommes comme une réalité indépendante de leur perception, ce n'est pas parce qu'il est une chose en soi, existant en dehors de toute conscience, « c'est, dit Lachelier, qu'il est l'objet d'une conscience intellectuelle qui l'affranchit, en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible »⁽²⁾. « La pensée ne sort point de la nature, elle n'est pas un moment de son évolution, elle pose *a priori* les conditions de l'ordre intelligible qui fait d'elle une réalité. »⁽³⁾

Le grand triomphe de ce mouvement idéaliste, c'est, surtout dans sa dernière phase, avec Brunschvicg, la réfutation de l'empirisme incapable d'expliquer la connaissance scientifique et l'aisance avec laquelle, par contre, il rend compte lui-même des caractères de

(1) Nous utilisons pour cela l'excellent exposé de G. SÉAILLES, *La philosophie de Jules Lachelier*. Paris, Alcan, 1920. — (2) G. SÉAILLES, *ouvr. cité*, p. 74. —

(3) *Ibid.*, p. 75.

cette connaissance en invoquant l'activité créatrice de l'esprit. L'étude de la raison au moyen de ses produits que sont les diverses sciences, c'est-à-dire l'épistémologie au sens moderne du mot, est toujours fort en honneur en France ; et il y a lieu de remarquer, à ce propos, qu'une telle philosophie de l'intellect, pour reprendre le terme de Meyerson, ne constitue pas en elle-même un idéalisme, dans la mesure où elle reste en deçà de la métaphysique. Seulement, elle a une tendance naturelle à se transformer en métaphysique, et en métaphysique idéaliste, comme c'est le cas chez Brunschvicg, qui affirme que toute métaphysique doit se réduire à la théorie de la connaissance : c'est écarter délibérément la possibilité d'une philosophie de la nature distincte de la philosophie de l'intellect et élever cette dernière au rang de métaphysique.

A côté de cet idéalisme critique si vigoureux, il est possible de distinguer en France pas moins de quatre grands courants de réalisme.

1. Le courant des données immédiates de la philosophie bergsonienne avec la prise en considération de l'objectivité des qualités secondaires dans *Matière et Mémoire*. Nous ne dirons rien du bergsonisme que nous supposons bien connu.

2. Le courant du néo-thomisme que nous laissons également complètement de côté.

3. Le courant du réalisme religieux, l'école d'Aix, avec Maurice Blondel, le père Laberthonnière, Jacques Paliard, Jacques Chevalier, auxquels nous adjoignons Gabriel Marcel et Jean Wahl, bien que ces deux derniers représentent une position un peu spéciale et qu'ils soient les seuls en France à s'intéresser sérieusement à la pensée anglo-saxonne.

Les études, parues dans cette Revue, de MM. Charles Werner et Marcel Reymond sur Maurice Blondel et celle de M. Frank Abauzit sur le père Laberthonnière nous dispensent de nous y arrêter⁽¹⁾.

Bornons-nous à donner une citation caractéristique de Jacques Chevalier, tirée de son article *Le retour de la pensée moderne au réalisme chrétien*⁽²⁾.

« Lorsque avec le recul du temps on pourra envisager impartialement, en son ensemble, le mouvement des idées dans le monde moderne,

(1) CHARLES WERNER, *Le problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'action*. 1913, p. 257. MARCEL REYMOND, *M. Maurice Blondel et le problème de l'intelligence*. 1931, p. 230. FRANK ABAUZIT, *La pensée du père Laberthonnière*. 1934, p. 5. — (2) *La renaissance religieuse* (recueil d'études de divers auteurs). Paris, Alcan, 1928.

lorsque l'apaisement des querelles d'écoles et de personnes permettra de voir enfin les choses de loin et surtout de haut, on s'apercevra sans doute que notre époque est caractérisée par un abandon progressif de la doctrine idéaliste qui s'efforce de constituer l'univers avec les seules idées ou les seuls concepts de l'esprit humain, et par le retour corrélatif de la doctrine réaliste, qui, regardant l'univers comme un ensemble d'idées de Dieu réalisées au dehors, admet par conséquent l'existence d'un non-moi indépendant de l'esprit qui le perçoit ou le conçoit, et l'existence de cet esprit lui-même, non pas seulement en tant que forme, mais en tant qu'être. » Nous n'avons pas besoin d'ajouter que cette description constitue surtout le programme personnel de son auteur et que c'est à ce titre que nous la donnons. Le spiritualisme réaliste, qu'il conçoit comme universel aujourd'hui, n'est rigoureusement ni la philosophie actuelle des Anglais, ni celle des Allemands. Logiquement, la solution très classique envisagée par J. Chevalier revient à surmonter le dualisme de la connaissance au moyen d'un troisième terme, Dieu, qui ramène les deux autres à l'unité. Le monde et les créatures pensantes dépendent également du Créateur et sont préaccordés.

4. Enfin nous avons un quatrième courant à tendance épistémologique. Nous pourrions y placer Meyerson en raison de sa conception de l'irrationnel, mais nous avons scrupule à le faire puisqu'il a voulu délibérément se tenir à l'écart de toute métaphysique et se cantonner strictement dans une pure philosophie de l'intellect en réservant entièrement le caractère d'une éventuelle philosophie de la nature. Nous y plaçons le regretté Albert Spaier surtout en raison de son étude sur *La pensée et l'étendue* et aussi en tenant compte de son grand ouvrage sur *La pensée concrète*⁽¹⁾. Dans cette étude si suggestive sur la pensée et l'étendue, Spaier part en guerre, tout comme les Anglais, contre le dualisme cartésien. « La distinction des deux ordres de réalités [physique d'une part et psychique de l'autre] s'impose. Mais quand Descartes crut découvrir le principe simple et l'expression définitive du dualisme en opposant radicalement la pensée et l'étendue, il rendit inexplicable l'expérience même. Toute notre philosophie subit encore les conséquences de cette coupure. Elle subsiste jusque dans les doctrines qui s'écartent le plus du cartésianisme. C'est d'elle que provient leur commune incapacité de résoudre d'une façon tant soit peu satisfaisante le problème de

(1) Paris, Alcan, 1927.

la connaissance objective. C'est pourquoi nous nous demandons ici s'il ne faut pas substituer à l'absolue hétérogénéité de la pensée et de l'étendue un ensemble de distinctions plus nuancées. Si, par définition, la pensée est exclue de l'étendue et l'étendue privée de tout ce qui appartient à la pensée, comment l'âme peut-elle néanmoins être unie au corps et comment peut-elle être affectée par lui ? »⁽¹⁾ Spaier remarque ensuite que Leibniz, Berkeley, Kant et Bergson ont commencé de battre en brèche l'absolue distinction cartésienne (p. 27), en soulignant le caractère spatial de nos impressions sensibles, qualités secondaires y comprises. Seulement, la portée de leur thèse était réduite pour les trois premiers par l'irréalisme de leur théorie de la perception. « En vérité, il n'y a pas d'autre issue (à ce problème de la perception) que de ne pas pousser à la limite l'antique conviction que l'esprit n'est pas extensif au même titre et dans la même mesure que les choses. » (p. 31.) Spaier tire cette conclusion hardie : « La conscience est intrinsèquement spatiale et non pas raccordée tant bien que mal à l'espace, par une accidentelle et passagère union à un corps vivant. » (p. 36.) « La fusion de la donnée mentale avec l'objet appréhendé (dans l'acte de la perception) montre que, comme lui, elle *doit* être extensive. » (p. 38.) La donnée sensible, pour Spaier, est bien immatérielle, néanmoins elle est étendue. Il plaide pour une *spatialité psychique* (p. 45). Dans la perception, l'esprit s'étend en quelque manière jusqu'à l'objet.

Remarquons au sujet du dualisme cartésien que le fait de poser une substance étendue et une substance pensante ne constitue nullement une manière de penser idéaliste, mais, au contraire, réaliste. Seulement — et c'est là le point qu'il est important de bien saisir — cette définition de l'étendue par des attributs qui s'opposent à ceux de l'esprit et réciproquement, amène nécessairement la spéculation ultérieure, en face des problèmes qui se posent à la philosophie, celui de la perception entre autres, à glisser sur la pente de l'idéalisme pour éviter les inconvénients de la coupure conçue de façon réaliste. Voilà pourquoi les Alexander, les Whitehead et les Spaier s'attaquent, en défenseurs du réalisme, au dualisme cartésien, qui est effectivement leur pire ennemi.

Nous en arrivons au dernier représentant du quatrième courant, Ruyer, qui nous paraît de beaucoup le plus caractéristique en France ; aussi nous y arrêterons-nous quelque peu.

(1) ALBERT SPAIER, *La pensée et l'étendue. Recherches philosophiques, 1931-1932.* Paris, Boivin, p. 25.

Ruyer a développé tout récemment une philosophie de la structure⁽¹⁾, c'est-à-dire une philosophie à la fois mécaniste et moniste, avec une précision, une clarté et un esprit systématique véritablement français. Son système ressemble fort à la partie analytique de celui d'Alexander concernant l'espace-temps, en laissant tomber toutes les synthèses qualitatives dépendant du principe d'émergence. Dès lors, pourquoi en parler ? Ruyer n'est probablement pas (nous disons probablement, car il n'a pas encore donné toute sa mesure) un grand philosophe comparable par l'envergure et la puissance aux Husserl, Russell, Alexander et Whitehead. Tout d'abord, nous avouons que nous sommes, nous autres Latins, terriblement dépaysés par la pensée des Anglais, aussi est-ce un réconfort de voir repenser à la française certains de leurs thèmes ; cela aide à se familiariser avec eux et à se dégager des contingences historiques qui leur ont donné naissance et qui imprègnent fatalement leur mode d'exposition. Ensuite, et surtout, la philosophie de Ruyer est née dans un climat d'idéalisme critique, et non d'idéalisme absolu, qui a manqué aux constructions des néo-réalistes anglais : elle a devant elle la pensée incroyablement ingénieuse et agile d'un Brunschvicg pour la stimuler et la forcer à se contrôler minutieusement. Pour tout dire, c'est le duel Brunschvicg-Ruyer qui nous attire chez Ruyer, c'est le fait que nous voyons un réaliste pur attaquer le pourfendeur des réalismes, sur son propre terrain, à son niveau, et cela avec une verve endiablée.

Comme Alexander, Ruyer définit la nature de la réalité en s'inspirant de la physique einsteinienne. « Il n'y a de réalité que d'une seule sorte : la réalité géométrico-mécanique, la forme, la structure. Toute la diversité du monde réel ne vient que de la diversité des formes. » (p. 2.) Cette thèse bien tranchée est posée comme une hypothèse qui doit se vérifier par sa fécondité explicative. Ruyer adopte donc en philosophie la méthode de l'hypothèse chère à la science.

Mais, dire que la réalité est formée de « mécanismes », cela ne signifie pas que toute réalité relève de la mécanique ; Ruyer ne réduit pas les mécanismes supérieurs et complexes aux mécanismes inférieurs, et, pour lui, le monde n'est nullement, pour emprunter le mot de Henri Poincaré, « une immense partie de billard » (p. 2). Le terme de mécanisme ou de structure a ici un sens raffiné qui ne doit pas faire appel à l'imagination spatiale, mais bien être pensé à tra-

(1) R. RUYER, *Esquisse d'une philosophie de la structure*. Paris, Alcan, 1930.

vers le symbolisme subtil de la physique mathématique la plus récente. Ainsi, cette philosophie ne mérite-t-elle pas le nom de matérialisme qu'on serait tenté de lui donner, car ce qu'on appelle la matière n'est qu'un mécanisme, qu'une forme parmi beaucoup d'autres. Disons tout de suite que les mots forme, mécanisme et structure sont synonymes. Sans doute, le mécanisme de Ruyer procède-t-il des mêmes tendances, de la même méthodologie que le matérialisme, mais strictement ce terme ne lui convient pas.

Le corollaire de l'hypothèse énoncée au début est naturellement un réalisme radical qui pose les formes — seules existences — indépendamment de tout sujet connaissant. L'idéalisme constructif de Brunschvicg, nous dit Ruyer à cette occasion, enveloppe une contradiction. En effet, pour cet idéalisme la primauté de l'esprit est avant tout attestée par la science qui « construit » l'univers du savant, le seul réel, mais par malheur le contenu de cette science, dont on fait tant de cas, donne tort à l'idéalisme, en ce sens qu'elle envisage sur la terre, en paléontologie par exemple, des existences antérieures à l'apparition de l'esprit humain.

Ruyer reconnaît la part d'erreur que renferme tant le réalisme, conçu sous forme dualiste, que l'idéalisme. Le réalisme, par exemple, faisait jusqu'à maintenant un saut illégitime hors du monde des idées en feignant d'envisager des choses absolument hétérogènes à la pensée et indépendantes d'elles ; Ruyer prétend que son réalisme à lui évite de tomber sous le coup de cette critique, et cela en vertu de son hypothèse qui n'établit pas de différence radicale entre le mode d'existence des êtres en général et le mode d'existence des images conscientes, les unes et les autres étant des mécanismes dans l'espace et dans le temps (p. 16-17). Le principe d'unité qui caractérise l'idéalisme absolu est ainsi retrouvé et le monisme des mécanismes constitué.

L'auteur passe ensuite en revue les différentes sortes de formes, en suivant l'ordre des réalités et non celui des notions, c'est-à-dire en commençant par les formes les plus simples qui sont à liaisons objectives.

« Toutes les formes nouvelles impliquent par leur existence même des lois nouvelles » et il convient de souligner que la philosophie des formes permet de « comprendre » au moyen des formes et de leurs interférences des existences complexes, non de les déduire en partant des formes plus simples. Cette non-déductibilité des formes fait

penser au principe d'émergence, mais néanmoins il n'y aura jamais pour Ruyer des synthèses qualitatives comme telles, non réductibles au spatio-temporel.

L'auteur s'ingénie à montrer que le problème de l'élément des formes ne doit pas se poser dans sa philosophie, ceci conformément à la structure de la physique moderne : il s'agit de pousser jusqu'à son extrême limite l'explication géométrique en se refusant à faire appel à la notion de substance comme élément soutenant les relations géométriques ; tout au plus pourra-t-on parler de point-instant. Par hypothèse la forme se suffit à elle-même. Nous avons ici quelque chose d'analogue à la théorie de la primauté du jugement, qui refuse de considérer les termes reliés par le jugement (les concepts) comme étant d'une essence distincte des jugements eux-mêmes, comme étant donnés antérieurement aux jugements qui les relient.

Les mécanismes constituent d'ailleurs une hiérarchie de complexité croissante et ce qui joue le rôle de « matière » à l'égard d'un mécanisme donné, c'est précisément un mécanisme de moindre complexité.

Il convient de bien souligner qu'il s'agit toujours de formes *concrètes* insérées dans le temps et dans l'espace et non de formes auxquelles l'espace et le temps seraient surajoutés. Chaque forme fonctionne suivant ses propres liaisons, qui sont elles-mêmes parties constitutives de la forme et celle-ci ne se sépare pas de son fonctionnement. En effet, les formes ne « deviennent pas », elles « sont », simplement, avec leurs quatre dimensions constitutives. On saisit ici le profond réalisme de Ruyer qui veut partir des formes concrètes, réelles, et non pas d'abstractions. Cela rappelle Whitehead, avec cette différence toujours que Ruyer a spécifié au début quelle est la nature du réel, spécification limitative qui ne serait pas du goût de Whitehead.

Un étage des formes ne peut pas avoir un caractère exclusif de réalité, et ce fut l'erreur du matérialisme de se l'imaginer. Pour une philosophie des formes, une table, par exemple, est tout autre chose qu'une constellation d'atomes matériels. Faisons ici quelques citations pour donner le ton : « On ne peut se défendre d'un véritable agacement quand on voit des biologistes, dans le souci louable d'éviter toute apparence de vitalisme et de finalisme, n'accepter comme positive qu'une explication physico-chimique. » (p. 98.) Et plus loin : « Comment le monde, comment la causalité naturelle n'apparaîtrait-

elle pas comme truquée, comme arrangée d'avance, si le jeu de quelques lois simples pouvait créer la complexité prodigieuse et adaptée des organismes? » (p. 98.) « C'est de la superstition de croire que les lois de la physique ou de la chimie et *non des mécanismes très spéciaux* et que, probablement, nous ne soupçonnons pas, puissent expliquer la croissance de l'embryon ou la sexualité. » (p. 99.) Ne croirait-on pas entendre un écho de cette « piété naturelle » devant le monde, dont parle Alexander ?

Il nous est impossible, faute de place, de parler comme il conviendrait de la partie la plus délicate de cette philosophie, soit des formes à liaisons cérébrales et de leurs rapports aux autres, en langage courant : de la théorie de la connaissance. Un tel monisme ne peut envisager la sensation comme une donnée première, mais il doit la construire et la considérer comme un mécanisme complexe, alors qu'elle paraît simple et indécomposable. Laissons cela et notons simplement que la différence entre une forme objective, un arbre par exemple, et son image, qui est également une forme mais à liaisons cérébrales, est une différence de fonctionnement, donc une différence de forme : « L'arbre de la biologie fonctionne selon sa forme, se nourrit, croît, respire ; l'image de l'arbre implique que toutes les parties de l'arbre ont été unies entre elles par les liaisons d'un autre ordre fournies par les conducteurs nerveux » (p. 142). Le mécanisme de la sensation retient cependant en lui quelque chose du mécanisme de ces réalités extérieures, ce qui rend la connaissance efficace.

Si les sensations, par l'intermédiaire du cerveau, agissent sur l'organisme, inversement celui-ci réagit sur le domaine des images qui, dès lors, n'expriment plus une réalité objective, mais symbolisent et traduisent par une riche prolifération artistique, religieuse et mythologique, les propres besoins de l'organisme. « Notre organisme est un monde inépuisable, une diversité incalculable et harmonieuse d'instincts, d'habitudes créée par le long travail d'une lente évolution, une source de rythmes variés et parfaits, comme toutes les créations naturelles. » (p. 186.)

A côté de ces créations subjectives, qui n'ont pas d'autre signification que celle de satisfaire les instincts profonds de l'organisme, il y a la seconde direction de l'activité psychologique dont nous avons déjà parlé qui conduit à la connaissance objective, et en particulier à la connaissance scientifique. « Pour le mécanisme,

la connaissance scientifique est une reconstruction des choses opérée à l'aide des matériaux propres du cerveau humain, utilisés suivant certaines règles, ce n'est pas un enregistrement passif » (p. 192) comme le veut l'empirisme. Expliquer scientifiquement ne consiste pas pour Ruyer, ainsi que le pense Meyerson, en une identification qui tendrait à faire évanouir toute diversité. Expliquer, rendre intelligible, cela revient pour notre philosophe à reconstruire, par un symbolisme approprié, la forme des choses après avoir analysé cette forme. La science n'est ni une recherche des causes, ni une recherche des lois, son but c'est de restituer la structure des choses, ce qu'elle fait, d'une façon adéquate, quand les formes sont assez simples, au moyen de la physique mathématique.

Voici maintenant les critiques adressées au brunschvicgianisme :

Si la thèse idéaliste prétend échapper au subjectivisme parce qu'elle ne fait pas de la science le rêve d'une divinité qui serait notre moi, et parce qu'elle en admet l'objectivité, la question est de savoir ce que signifie ici le mot : objectivité. Signifie-t-il que l'univers de la science est le « tout du connaître et de l'être » ? Il le faut bien, puisque M. Brunschvicg n'admet qu'une « objectivité » sans « objet ». Il le faut surtout, si l'idéalisme veut échapper à l'objection que nous lui avons faite de mettre en contradiction la construction scientifique et son contenu. Quand le savant dit : « Il y a, en dehors de moi, tel objet », il donne tort, par le contenu de sa phrase, à l'idéalisme, mais, heureusement pour lui, il lui donne raison par la construction même de cette phrase ; en effet, cet objet, il s'occupe justement de le constituer, puisqu'il est en relation avec lui.

Le savant est donc à la fois dans la glorieuse situation de Dieu : « Pendant qu'il calcule, le monde se fait », et dans la triste position d'Epiménide, qui ne peut accuser de mensonge ses compatriotes, les Crétois. L'idéalisme est donc toujours prouvé, il triomphe toujours, il est toujours insaisissable dans le cercle enchanté où il s'enferme. Il est plus invulnérable que Siegfried, parce qu'il ne suffit pas, pour l'abattre, de connaître son secret.

Seulement, le caractère automatique de son triomphe est vraiment inquiétant. Le danger, pour lui, c'est une thèse qui renonce à l'abattre et qui se met à montrer comment on peut construire l'idéaliste lui-même — invulnérabilité comprise. L'idéalisme n'apparaît pas ainsi comme faux, il apparaît comme inutile.

L'hypothèse d'une activité constitutive, d'une objectivité sans objet, est une très bonne « hypothèse de travail » pour la philosophie des mathématiques, quoiqu'elle ne puisse être conservée telle quelle, et quoiqu'elle puisse être interprétée mécaniquement, au prix d'une légère complication du langage. Elle réussit beaucoup plus mal avec la physique, elle ne réussit pas du tout avec la biologie, et la psycho-physiologie. L'interprétation idéaliste de la géologie ou de la biologie serait d'une complication et d'un arti-

ficiel tels que l'interprétation du mouvement des astres par le système de Ptolémée ne serait rien à côté. L'idéalisme ne peut pas rejoindre son point de départ. Le cercle ne se ferme pas dans son exposé, et il est ainsi obligé de tenir pour un ordre de réalités inférieur, négligeable, l'ordre biologique, contre lequel il renouvellerait volontiers les injures de Méphistophélès : « Ce qui s'oppose au rien, ce quelque chose, ce monde massif, je n'ai, quoi que j'aie tenté, jamais pu l'entamer. Et sur cette engeance maudite surtout, la bête et l'homme, impossible d'avoir aucune prise. Si je ne m'étais réservé la flamme, je n'aurais rien en propre. » Par son idéalisme subtil, qui met au premier plan la « réflexion », M. Brunschvicg s'est, lui aussi, réservé la flamme. Mais il y a autre chose qu'elle dans le monde ; et la flamme n'est plus considérée par la chimie comme un élément particulier et étrange.

Presque toutes les philosophies ont leur point faible. Le meilleur moyen de le déceler, ce point faible, c'est de remarquer les sujets qu'elles n'abordent pas volontiers, ou les réalités dont elles veulent diminuer l'importance. La biologie est justement l'ordre des réalités les plus complexes, où le poids de l'objet pur, de l'objet « cru » dans la science, est tel qu'il désaxe complètement l'idéalisme, malgré son désir de maintenir la balance égale entre le sujet et l'objet, qu'il voudrait toujours relatifs l'un à l'autre.

Au contraire, il n'est pas juste de dénier au réalisme la possibilité de « légitimer ses propres conclusions ». En remontant des choses à l'homme et à sa pensée, le mécanisme réaliste a été capable, en considérant l'homme comme un mécanisme parmi d'autres, d'élaborer une théorie de la connaissance, d'expliquer même la relativité de cette connaissance en même temps que son objectivité. (p. 297.)

La plupart des critiques que l'on dirige communément contre le réalisme perdent leur pertinence lorsqu'il s'agit de la philosophie de Ruyer.

Ainsi, pour montrer l'échec du réalisme de la perception et du réalisme métaphysique, Brunschvicg, dans son dernier ouvrage sur *Les âges de l'intelligence*, cite cette phrase de Bachelard : « La relativité s'est alors constituée comme un franc système de la relation. Faisant violence à des habitudes — peut-être à des lois — de la pensée, on s'est appliqué à saisir la relation indépendamment des termes reliés, à postuler des liaisons plutôt que des objets, à ne donner une signification aux membres d'une équation qu'en vertu de cette équation, prenant ainsi les objets comme d'étranges fonctions de la fonction qui les met en rapport ». (1) Mais, précisément, cela correspond à la conception réaliste de Ruyer qui postule des structures sans se prononcer sur la nature des termes en relation et qui incline même à penser que c'est là une question oiseuse, un pseudo-problème.

(1) L. BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*. Paris, Alcan, 1934, p. 141 et G. BACHELARD, *La valeur inductive de la relativité*. Paris, Vrin, 1929, p. 98.

Nous avons vu aussi que Ruyer a en commun avec Brunschvicg cette idée que la connaissance, loin d'être un enregistrement passif, réclame une activité constructrice.

Enfin, les idéalistes critiques ont toujours mené une guerre ardente contre la tentation de réifier les concepts, de les réaliser, c'est-à-dire d'attribuer à toute notion née de l'activité de l'intelligence une existence ontologique séparée ; pour eux, la réification conceptuelle incarne le mal métaphysique. C'est une fort bonne guerre qui a atteint son but, et, si l'on n'avait le droit d'employer le terme de réalisme que lorsqu'il s'agit d'un réalisme conceptuel nettement caractérisé, il serait bien difficile de parler d'une renaissance du réalisme. Nous ne prenons pas la notion du réalisme au sens des idéalistes, qui en fabriquent une image caricaturale et aisément démolissable — fabriquée pour avoir le plaisir de la démolir ensuite, pourrait-on dire — mais bien dans les courants réels de pensée qui se manifestent aujourd'hui. Que ces réalismes-là soient plus complexes et, partant, moins aisément maniables que le réalisme conceptuel, nous n'en disconvenons pas, mais un essai de caractérologie doit s'accommoder des tendances philosophiques existantes et non leur substituer des êtres de raison. Aucune critique ne tomberait plus à faux dans le cas de Ruyer. Il insiste sur le fait qu'il ne faut pas « parler » les formes, mais les présenter, les reconstruire par un symbolisme approprié. D'autre part, il dénonce une foule de pseudo-idées, dont la philosophie se nourrissait jusqu'alors, et qui selon lui ne correspondent à rien de réel (p. 302). Donc Ruyer se rencontre avec son adversaire Brunschvicg pour jeter le discrédit sur le concept aristotélicien, sur la dialectique et pour n'admettre comme légitime que la pensée fonctionnelle réalisée à un degré de perfection rare par les mathématiques.

En résumé, on peut dire que les choses se sont passées en France à peu près de la façon suivante : devant un empirisme réaliste absolument insuffisant, incapable de rendre compte de la pensée scientifique, seule une doctrine dont le point de vue tranchait radicalement sur le sien pouvait avoir assez de mordant pour dénoncer de façon éclatante les faiblesses de cet empirisme sans composer avec lui si peu que ce soit. L'idéalisme constructif des Lachelier et des Brunschvicg se refusait à envisager ses propres faiblesses, aveuglé qu'il était par son incontestable triomphe sur l'adversaire. Nous croyons qu'aujourd'hui un nouveau réalisme très averti et qui n'est plus

empiriste s'incorpore les résultats positifs atteints par l'idéalisme — résultats qu'il n'aurait su sans doute acquérir par lui-même — en évitant, par sa position fondamentale, les difficultés intrinsèques à ce dernier.

Ruyer nous a permis d'illustrer, dans une certaine mesure, cette thèse ; il reste que les réalismes modernes ne sont pas nécessairement monistes et encore moins mécanistes.

* * *

Au terme de cette longue enquête, qui, nous l'espérons, n'aura pas paru par trop dispersée ou par trop schématique, il s'agit d'en recueillir le bénéfice en nous efforçant de caractériser, en toute connaissance de cause cette fois, l'essence du mouvement que nous étudions. Pour ce faire, nous commencerons par analyser l'idéalisme auquel les divers courants de réalisme dont nous avons parlé s'opposent, afin de mieux comprendre ces derniers par contraste. Nous choisissons l'idéalisme de Brunschvicg, comme étant de beaucoup le plus subtil, le plus averti, et surtout le plus agissant à l'heure actuelle. Les définitions données au début étaient toutes provisoires, il convient de les approfondir.

Il y a des données immédiates — cela, personne ne le conteste. Mais, pour l'idéaliste, elles s'organisent aussitôt qu'on en prend conscience et, dans la mesure où on cherche à les appréhender dans leur pureté, elles se révèlent incohérentes. Tout leur être paraît provenir de ce que l'activité intellectuelle leur ajoute, si bien qu'à la limite l'idéaliste les caractérise comme un simple choc, et il parle, quand il s'agit de la conquête scientifique, du « choc de l'expérience ».

La perception est déjà une tentative d'explication, de coordination de ces données changeantes qui leur substitue des « objets physiques » invariables. Mais il y a des changements dont la perception ne suffit pas à rendre compte, parce qu'ils affectent l'objet physique lui-même, si bien que la perception est une tentative d'explication très insuffisante du point de vue du degré de cohérence atteint ; il s'agit dès lors de constituer des sciences qui chercheront des invariants plus raffinés que ne l'est l'objet physique lui-même et qui satisferont toujours plus complètement à la cohérence exigée par l'esprit.

L'idéalisme n'est pas à considérer comme une sorte de parti pris

pervers et bizarre destiné à faire pièce à l'homme de la rue et à narguer sa naïveté ; nous croyons au contraire qu'il cède à la pente naturelle de l'intelligence, qu'ils s'abandonne à l'« intentionnalité » des actes de la pensée, pour parler le langage de la phénoménologie, et qu'il tend simplement à pousser jusqu'à ses extrêmes limites et d'une façon systématique cet élan spontané. Si l'idéalisme dénonce la perception comme inexacte et tente de la réformer, si un Brunschvicg n'a que des railleries pour le réalisme de la perception qui, selon lui, caractérise également le thomiste et l'enfant, cela tient à ce que la science dépasse la perception en suivant l'impulsion initiale qui a constitué la perception ; l'idéalisme constructif n'est que la métaphysique spontanée de la science physico-mathématique. Les qualités secondaires font les frais de ce dépassement et sont écartées comme inutiles du point de vue de l'intelligibilité : qu'on s'en attriste ou qu'on s'en réjouisse, c'est un fait qu'il s'agit d'abord d'enregistrer.

Ainsi, pour l'idéaliste, le choc initial est justifié par l'univers de la science que l'esprit construit à partir de lui ; nous dirons, si l'on préfère, que le choc est rattaché à l'univers, mais cela d'une façon unilatérale, car il doit uniquement être considéré comme un point de départ ; il y aurait grave erreur de méthode, confusion déplorable, du point de vue idéaliste, à vouloir ensuite déduire le choc, c'est-à-dire le considérer aussi comme un point d'arrivée. Fermer le circuit de cette façon constitue pour Brunschvicg le péché de la synthèse totale qui sort artificiellement l'esprit humain de ses conditions de connaissance véritable.

« Notre pensée va au réel, elle n'en part pas » écrit Bachelard⁽¹⁾, et Brunschvicg, dans son dernier ouvrage, dit qu'il s'agit de « définir la réalité du monde par la convergence de ses expressions rationnelles »⁽²⁾. On ne saurait tourner plus cavalièrement le dos aux données immédiates.

Ne croyons surtout pas que le savant, lorsqu'il fait une vérification expérimentale, retourne au monde du sens commun : en vérité, lorsqu'il pose une question à la nature, il le fait dans les termes mêmes d'une théorie qui est requise tout entière pour donner un sens à cette question, et la nature ne sait répondre que oui ou non, sans le moindre commentaire ! Ainsi, quand le savant s'éloigne de l'immédiat, c'est pour ne plus y revenir et pour s'enfoncer toujours

(1) G. BACHELARD, *La valeur inductive de la relativité*. Paris, Vrin, 1929, p. 241. —

(2) L. BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*. Paris, Alcan, 1934, p. 141.

davantage dans ses constructions, et lorsqu'il feint d'interroger à nouveau cet immédiat, il est si bardé de théories que ce sont en fait ces théories qu'il consulte par l'intermédiaire du « choc de l'expérience ».

Remarquons que l'idéalisme rationnel, tel que le conçoit Brunschvicg, n'est pas le naturalisme qu'a si vigoureusement critiqué Husserl, car, loin d'envisager des existences closes, sur le modèle de l'existence de la chose physique — qui d'ailleurs, en physique moderne, est fort peu close, mais très reliée — il ne pense le physique que par référence constante à l'activité intellectuelle qui l'engendre. C'est cette activité qui, pour lui, est l'essentiel et non les produits, toujours perfectibles et demandant toujours à être dépassés de cette activité. C'est vers ce principe d'unification, vers cette raison constituante, comme l'appelle Lalande, que se retourne l'idéaliste, avec une ferveur quasi mystique, comme vers l'objet le plus élevé de la philosophie, objet insaisissable d'ailleurs, car cette activité est au delà de l'être et du connaître, mais source des deux ; ce qui signifie qu'il faut se garder de la concevoir comme une substance ou un substrat ⁽¹⁾ ou encore de la limiter par quelque détermination restrictive, elle qui est le principe de toute détermination.

Si nous nous tournons maintenant vers la phénoménologie de Husserl, nous voyons qu'elle exige du philosophe un effort considérable pour inverser le sens de son attention, de ses pensées, afin de prendre les actes pour objet en mettant entre parenthèses ce qu'ils visent. Il y a là quelque chose de tout à fait analogue à l'élan vital de Bergson, se retournant sur lui-même pour faire acte d'intuition métaphysique chez l'homme. Il s'agit de résister à l'intentionnalité, pour étudier l'intentionnalité même et ses racines. En s'y abandonnant, comme fait le savant ou l'homme de la rue ou l'homme d'action ou le philosophe idéaliste, on ne la connaît pas, car on la vit aveuglément, l'attention braquée sur les points où elle vous porte. Les idéalistes, naturellement, devant cette prétention d'analyser les données à l'état pur pour en connaître les caractères intrinsèques, ne manquent pas de souligner l'artificiel de cette démarche et la vanité de s'imaginer qu'on puisse se placer en un point antérieur au jugement, qui, pour eux, est l'acte fondamental et premier de l'intelligence.

Nous ne voulons pas nous prononcer sur un débat si important,

(1) L. BRUNSCHVICG, *ouvr. cité*, p. 127 s.

qui ne saurait, remarquons-le, se trancher d'une façon dialectique et rationnelle ; les phénoménologues nous proposent une méthode d'intuition ardue : il n'est que de chercher à la pratiquer pour en déterminer la valeur, épreuve longue et malaisée. Tout au plus pouvons-nous en signaler les dangers, avec von Aster, qui reproche à l'intuition des essences d'introduire une discontinuité radicale dans l'être et de constituer un retour à Aristote et à la scolastique. Le danger, écrit cet auteur⁽¹⁾, est de multiplier inconsidérément ces essences, en se laissant guider par le langage dont la portée est purement pratique, c'est-à-dire par de pseudo-intuitions. Quoi qu'il en soit, ce sont là erreurs de mise en œuvre de la méthode, plus que critique de la méthode elle-même. En réservant un domaine et une méthode propres à la philosophie, la phénoménologie est parvenue à distinguer soigneusement les différentes sphères d'existence les unes des autres, ce qui élargit et clarifie, mais dans tous les cas ne restreint rien et n'empêche pas en particulier les philosophes idéalistes de se cantonner dans une des sphères et d'y prendre leurs ébats, à la seule condition de ne pas prononcer, ce faisant, une condamnation hargneuse à l'endroit des autres sphères.

Nous avons suffisamment confronté Ruyer avec Brunschvicg pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Passons donc à ces néo-réalistes anglais, qui, avouons-le, sont assez difficiles à caractériser. Ils s'installent délibérément dans une philosophie de la nature, c'est-à-dire qu'ils font un bond, par la pensée, au delà de la pensée même, puis ils cherchent à reconstruire l'univers de telle façon que cette pensée, qui leur sert à ce travail de reconstruction, apparaisse à un certain moment objectivement à sa place dans l'économie de l'ensemble. Il s'agit de vérifier *a posteriori* si le bond initial était légitime, en examinant si la situation métaphysique générale, à laquelle on aboutit, autorise la pensée à penser et à poser son non-soi d'abord, puis à délimiter à l'intérieur de ce non-soi un domaine partiel qui lui soit propre, alors qu'en fait elle était présente à toutes les phases de l'opération. En termes moins techniques, une théorie de la connaissance peut-elle se déduire d'une métaphysique, ou celle-ci ne peut-elle être abordée qu'après une phase critique dans laquelle la connaissance cherche à estimer sa propre portée ? Bien entendu, pour les idéalistes, ce bond initial constitue l'hérésie majeure, le comble

(1) E. VON ASTER, *Les aspects principaux de la philosophie allemande*. Revue de métaphysique et de morale, 1931, p. 259.

du scandale philosophique, mais le néo-réaliste ne perd pas son flegme pour autant ; il se borne, en guise de réponse, à citer malicieusement le diplodocus à la barre des témoins (1).

Dans son dernier ouvrage, où il relègue courtoisement tous les réalistes dans les âges révolus de l'intelligence, Brunschvicg critique le réalisme de la perception sensible qui envisage les êtres « donnés à part les uns des autres, chacun formant système unique et clos », alors que « pour la science moderne, ce qui existe réellement, c'est le faisceau des relations intellectuelles qui permettent de situer l'individuel » (2). A la lumière de ce texte, il saute aux yeux que de telles critiques ne touchent ni un Alexander, ni un Whitehead, qui ont d'emblée intégré dans leur conception du monde les vues des physiciens modernes. Pour Alexander, l'espace-temps constitue le relationnel et le fonctionnel porté à son plus haut degré de dignité, puisqu'il est la structure de toute existence, et l'organicisme de Whitehead, avec le caractère éminemment préhensif de tout événement, prend le contrepied des « systèmes uniques et clos ».

Reste l'objectivité des qualités secondaires et, plus généralement, de la perception, reconnue par ces philosophes. Voici comment nous croyons avoir compris cette question épineuse : les néo-réalistes postulent à la fois la cohérence du monde, sa rationalité et la réalité intrinsèque de toute donnée immédiate. Ils sont autorisés à faire ces deux postulats simultanés en vertu de leur position objectiviste qui leur permet d'envisager les données à la fois comme point de départ et comme point d'arrivée, de remonter des données aux constructions et de redescendre des constructions aux données. Ils se flattent

(1) On nous a objecté que l'argument « massif » du diplodocus ne porte pas contre l'idéalisme et révèle même de la part des réalistes une certaine dose de naïveté. M. Ch. Baudouin, entre autres, a fait remarquer qu'une thèse centrale de l'idéalisme étant celle qui dénonce l'irréalité du temps et de l'espace, le fait que la science établit des existences (le diplodocus, par exemple) antérieures à la pensée consciente et évoluée, ne peut rien prouver contre cette doctrine, puisque la notion d'antériorité n'a pas une portée métaphysique. Si la remarque de M. Baudouin nous semble parfaitement pertinente à l'égard d'un idéalisme absolu à la Bradley, par contre elle nous paraît porter à faux vis-à-vis de l'idéalisme constructif de Brunschvicg, qui est justement l'idéalisme que nous avons choisi, comme étant le plus raffiné, en vue de le confronter avec les philosophies que nous avons exposées. En effet, la tendance « historiciste » de la pensée de Brunschvicg est fort connue et, bien loin d'affirmer l'irréalité du temps, c'est à une philosophie de la durée que se rattache le brunshvicgianisme. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* est un livre voué au bergsonisme — il est d'ailleurs dédié à Bergson —, or la meilleure définition du bergsonisme est sans doute celle-ci : une philosophie dans laquelle le temps sert à quelque chose ! — (2) L. BRUNSCHVICG, *ouvr. cité*, p. 132.

donc de reconstruire la structure réelle du monde, reconstruction philosophique qui utilise les notions d'organisme et de synthèse avec le primat du tout sur les parties. Cette reconstruction philosophique, qui reconnaît et intègre en elle les différentes sphères d'existence, est distincte de la reconstruction par la science, cette dernière n'étant qu'un squelette, un schéma appauvri de la première. Cette considération simultanée de diverses sphères d'existence fait qu'on n'est pas sur une ligne unique d'intelligibilité, mais sur plusieurs ; il n'y a donc pas nécessairement intelligibilité lorsqu'on saute brusquement d'une de ces lignes à l'autre, en se demandant par exemple avec irritation : « Mais si le bleu est objectif en tant que qualité, comment peut-il subsister à côté des ondes électromagnétiques, dont les longueurs d'ondes sont associées communément à la sensation de bleu et qui, elles aussi, sont objectives : c'est ou l'un ou l'autre, il faut choisir ». Certes, il faut choisir, si l'on se tient sur une seule ligne d'intelligibilité, c'est ce que fait la science et elle a raison de son point de vue ; mais le philosophe, lui, se fait un devoir d'accueillir toutes les sphères d'existence et les modalités d'intelligibilité qui sont propres à chacune d'elles. Et, s'il ne peut pas accéder immédiatement à une intelligibilité supérieure qui recueille en son sein toutes les intelligibilités partielles, en permettant de passer en chaque point de l'une à l'autre de façon intelligible, ce n'est pas sa faute : il s'y efforce et, en attendant, s'applique à de minutieuses descriptions phénoménologiques qui se font scrupule d'écarter aucune réalité qui se présente. Si nous avons tenu à faire cette dernière confrontation générale avec le brunsvicgianisme, qui est actuellement la forme la plus évoluée de l'idéalisme, c'est que nous ne voulions pas laisser subsister un malaise à l'égard de la situation réelle des néo-réalistes, chez tous ceux qui — comme nous — ont subi fortement l'empreinte de ce rationalisme critique.

L'article le plus remarquable par la clarté de l'exposition que nous ayons lu sur l'orientation du réalisme contemporain au point de vue de la philosophie critique est celui de l'Anglais H. F. Hallett paru dans les *Recherches philosophiques* (1933-1934), intitulé *Subjectivité, médiation, phénomène et réalité* (p. 77). Malheureusement, nous n'avons pris connaissance de cet article qu'après avoir lu le présent travail à la séance annuelle de la Société romande de philosophie à Rolle. Nous tenons à en donner un extrait en espérant que le lecteur sera ensuite tenté de s'y reporter.

Parlant des écoles de Locke, de Hume et de Kant qui ont substitué au dogmatisme de leurs prédécesseurs et contemporains l'examen critique de la nature et des limites de l'entendement humain, notre auteur écrit :

C'est ainsi que le démon du subjectivisme s'est introduit dans l'Eden philosophique ; telle fut « la première désobéissance » de la philosophie moderne, et tels « les fruits de l'arbre défendu ». A son ordinaire, le diable avait fait son apparition sous une forme simple, insidieuse et séduisante : quoi de plus manifestement convenable que de mettre à l'épreuve l'instrument de la connaissance avant d'ajouter créance aux produits de son application ? Si notre faculté de connaître est défectueuse, quelle confiance accorder à l'un quelconque des objets qui semblent nous être présentés par son moyen ou à travers elle ? Comment donc une vérité si simple et si évidente avait-elle pu échapper si longtemps à l'attention même de philosophes de premier ordre ?

Or je prétends que cette simplicité, cette évidence apparentes étaient une malfaisante illusion, digne des machinations d'un *deus deceptor* cartésien. Qu'il me soit d'abord permis d'indiquer en quelques mots la source de cette illusion : l'examen de notre faculté de connaître peut s'appliquer à cette faculté soit en tant qu'humaine, soit en tant que faculté de connaître, et il importe avant tout de maintenir bien séparées ces deux enquêtes ; car l'une est légitime et essentielle — encore qu'elle ne soit pas foncièrement et définitivement épistémologique, parce qu'elle ne recherche pas comment *se fait* la connaissance humaine —, alors que l'autre enquête est absurde et pernicieuse, parce qu'elle conduit à analyser la connaissance comme si celle-ci renfermait un processus de médiation. Ces deux enquêtes se confondent irrémédiablement dans les théories auxquelles j'ai fait allusion.

Pour les précurseurs rationalistes de Locke et de Kant il était clair qu'aucune critique radicale de la connaissance en tant que connaissance n'est possible. En effet, la critique elle-même est une activité cognitive, en sorte que, dans toute élaboration d'une connaissance, ne serait-ce qu'au titre d'une critique préliminaire de la forme de la connaissance ou de l'entendement humain, la connaissance en tant que telle doit inéluctablement être une donnée qui transcende tout examen par la racine. Que la connaissance soit possible et donc réelle, c'est un principe hors de contestation. Les questions dont on peut disputer sont les suivantes : quelles sont les limites de la connaissance humaine ? quelles propositions sont vraies ? Mais ces débats ne touchent pas à la connaissance en tant que telle et ne la concernent qu'en tant qu'humaine, c'est-à-dire ne portent que sur notre aptitude à avoir des connaissances en vertu de notre nature intrinsèque et de nos relations avec d'autres parties ou éléments du Réel (p. 77 à 78).

Il est sans doute bien difficile d'expliquer d'une façon satisfaisante cette vague de réalisme qui submerge notre époque. Tout d'abord, le phénomène est si proche de nous que nous manquons du recul nécessaire pour en juger sainement. Les causes que nous pourrions discerner risqueraient d'avoir leur importance grossie arbitrairement aux dépens d'autres causes que nous discernons encore mal.

On pourrait, par exemple, remarquer que dans une époque troublée comme la nôtre, où les sciences — particulièrement les sciences physiques — ont pris un tel essor que les systèmes philosophiques classiques ne sont plus aptes à les assimiler en leur fournissant des cadres appropriés, l'attitude réaliste, attentive aux données, est particulièrement indiquée en vue d'un réajustement.

Nous pensons, quant à nous, que l'explication fondamentale doit être cherchée dans une loi du pendule, analogue à la loi de double frénésie invoquée par Bergson dans le domaine pratique de la vie. Le point de vue idéaliste, provoqué lui-même par les échecs d'un réalisme empiriste, ayant épuisé sa vertu, cède la place à un point de vue réaliste averti. Cette loi du pendule ne fait pas revenir au même point, mais détermine à chaque nouvelle oscillation un progrès véritable, une avance par épuration des doctrines. Le bénéfice essentiel, recueilli d'une position extrême à l'autre du pendule, est le suivant : les philosophes s'imaginent trop facilement *a priori* — souvent pour des raisons sentimentales ou encore à cause d'une vue trop schématique des choses — que certaines affirmations sont les corollaires obligés des thèses qu'ils adoptent et dont ils connaissent par ailleurs la justesse, alors qu'il n'en est rien. Certaines affirmations, que l'on croyait liées solidement à une attitude donnée, s'en révèlent par la suite logiquement indépendantes et peuvent être retranchées de la position fondamentale sans compromettre si peu que ce soit l'intégrité de celle-ci ; seules des habitudes d'esprit, des préjugés, avaient fait croire à une liaison organique entre les deux.

Notre intention n'est pas de terminer par une conclusion dogmatique et de donner pédantesquement des « notes » aux différentes philosophies dont nous avons parlé. Le but de notre effort est de livrer une caractéristique aussi objective que possible de chaque attitude de pensée, puis d'aider à s'orienter dans cette multiplicité par des rapprochements convenables. Que chacun prenne parti — puisqu'il faut toujours en arriver là — en pleine connaissance de cause.

Quant à nous, si l'on nous presse de livrer notre sentiment personnel, voici ce que nous dirions : tout en étant de formation surtout rationaliste et idéaliste et bien que nous penchions vers une « philosophie de l'intellect » — pas nécessairement liée à une métaphysique idéaliste, d'ailleurs — nous pensons sincèrement que rien ne sera plus salutaire à la philosophie que la phase réaliste par laquelle elle passe présentement. Il ne faut pas trop craindre, selon nous, les conséquences du fait que l'on a cessé de mettre l'accent sur l'activité intellectuelle et les facultés de déduction : l'esprit de système et la rage de construire reprendront toujours assez tôt l'*homo philosophicus*, et c'est d'être retenu, non d'être poussé dans cette voie qu'il a besoin.

Les conquêtes de l'idéalisme furent merveilleuses et beaucoup restent définitivement acquises, mais nous risquons, en nous maintenant dans ses perspectives, de le voir tourner à la sécheresse et à une sorte de délectation morose, de solitude orgueilleuse niant hargneusement ce qui la dérange.

En nous replaçant ingénument devant les données pour réapprendre la richesse du monde, la phase actuelle du réalisme peut être une fontaine de Jouvence pour la pensée humaine. Rappelons les sages paroles de Whitehead, disant que nous pouvons nous contenter d'un réalisme provisoire, sans préjudice d'une révision possible par suite d'un point de vue plus complet. Une philosophie largement réceptive, attentive à ne rien négliger de ce qui fait la variété de l'univers, qu'elle soit comprise à la façon des Anglais ou à celle des Allemands, constitue d'excellents prolégomènes à toute métaphysique future, pour reprendre une expression de Kant.

Maurice GEX.

