

Les philosophes dans le siècle

Autor(en): **Christoff, Daniel**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1968)**

Heft 5-6: **Numéro du centenaire**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380905>

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.

LES PHILOSOPHES DANS LE SIÈCLE

Le siècle qui s'achève aujourd'hui offre au regard d'abord quelques constantes, quelques ensembles et, bientôt, l'image confuse et uniforme de nos propres différences. Pour y discerner un ordre, seule la « mémoire » peut être notre recours : cent ans, pour le regard, c'est encore un espace d'homme ; de 1868 à 1910 environ, de 1900 aux années soixante, depuis les années trente enfin, trois générations enchaînent leurs anneaux, comme se relaient trois séries de la *Revue de théologie et de philosophie*. De même, trois philosophies, en Suisse romande, expriment tour à tour, conjurent, suscitent leurs trois mondes : une philosophie affirmative, une philosophie critique, une philosophie interrogative ; certes, la certitude morale et religieuse eut jadis ses témoins inquiets, ses îlots de solitude et de dilettantisme ; la réflexion critique se vit naguère menacée par de nouvelles prises de conscience littéraires, politiques, religieuses ; la mise en question se perd aujourd'hui dans un monde d'expansion anonyme ; et déjà paraît une nouvelle philosophie, investigatrice. Mais ce qui demeure constant — il faut le dire aujourd'hui plus que jamais — c'est, au privé comme au public, une lutte continue, unanime, contre la paresse spirituelle et, plus profondément, une inquiétude morale, civique, religieuse devant les complaisances de l'esprit.

C'est ce trait qui, de génération en génération, réunit dans leur diversité tant de pensées personnelles et vigilantes. De leur milieu, de leur tradition, de leurs époques, tout a été souvent répété. Le milieu, c'est une terre de partage et d'union que battent — ou que contournent — les courants de deux cultures ; c'est aussi un abîme où les remous se perdent, où signes et pensées se confondent. De là ces expressions qui ne se trouvent pas toujours et qui souvent ne se reconnaissent pas les unes les autres : un Amiel se sent étranger à la clarté cartésienne, anhistorique, inconsciente d'Ernest Naville, mais combien de nos penseurs ont rêvé d'exorciser théologiens et philosophes d'outre-Sarine ? Pourtant, l'inquiétude ne naît pas de l'ambiguïté des cultures seulement, de la pensée approximative, des

labeurs de l'expression ; elle est plus profonde ; un Secrétan, si ferme, si convaincant, n'y échappe pas. C'est que la foi est en travail ; d'où, toujours, de vives révoltes ; d'où ces luttes, secrètes ou déclarées, entre l'ardeur et la sérénité, entre déchirements et conciliations, entre la sagesse de ce monde et la folie de la Croix : la tradition protestante — pour en rester aux trois foyers de la *Revue*, Genève, Lausanne, Neuchâtel — est l'élément de nos philosophes ; presque tous lui appartiennent ; tour à tour, elle nourrit leur civisme et leur inquiétude, inspire leur humanisme libéral ou provoque leurs scrupules et leurs contestations. Mais l'inquiétude n'était-elle pas surtout chez Rousseau ? la lumière du Réveil chez Vinet ?

Cette dernière évidence était plus manifeste, sans doute, il y a cent ans qu'aujourd'hui. C'est que l'époque a marqué les philosophes romands aussi : le progrès des sciences surtout leur a offert des objets, des incitations, des modèles ; il a provoqué des refus, parfois des tentations. Les problèmes sociaux les ont toujours attachés, depuis Charles Secrétan. Enfin, ils ont été particulièrement sensibles aux débats théologiques qui parfois déterminèrent leurs vocations diverses de philosophes.

L'AFFIRMATION

L'affirmation, c'est d'abord l'affirmation chrétienne, une affirmation qui est déjà une défense aussi, toujours plus nécessaire devant le développement de la vie publique, de l'activité économique, des sciences et des techniques, devant les « dogmes » (on ne dit pas encore les idéologies) positivistes et matérialistes.

« Si le christianisme est vrai, c'est lui qui est la philosophie », avait dit Alexandre Vinet¹ ; mais le christianisme est-il toujours vrai, en ce dernier tiers du siècle, pour les lecteurs de Schopenhauer² ou de

¹ Cité par CH. CLERC : *Philippe Bridel*, p. 140.

² Cf. par exemple CH. SECRÉTAN : *Discours laïques*, et la bibliographie d'E. NAVILLE, note 4. Une étude spéciale serait nécessaire pour analyser l'audience et l'influence, dans le public et auprès des philosophes romands, des œuvres étrangères contemporaines, pour savoir comment ont été lus, compris, ignorés, discutés Renouvier ou Brunschvicg, Maurice Blondel, Jacques Maritain, ou Henry Duméry, Spencer, Bergson ou Teilhard de Chardin, Schopenhauer ou J.-P. Sartre, W. James ou B. Russel, Lévy-Brühl ou Lévi-Strauss, Nietzsche ou Kierkegaard, Husserl, Scheler ou Heidegger, Gabriel Marcel, M. Merleau-Ponty ou Paul Ricœur.

BIBLIOGRAPHIE : Outre l'historique d'ARNOLD REYMOND (ci-dessous note 23), ou ceux par exemple de P. THÉVENAZ (*Revue universitaire suisse*, 1941), de P. FRUTIGER (in *Philos. in der Schweiz*, Zurich 1946), de J.-CL. FIGUET (in WEBER et HUISMAN : *Tableau de la philosophie contemporaine*, 1957), d'A. DE MURALT : *Philosophes en Suisse française*, 1966, on consultera des ouvrages

L'Origine des espèces, de *La Vie de Jésus*, ou encore de la *Philosophie de l'inconscient*, d'Ed. von Hartmann ? A qui en doute, nos philosophes le montrent avec confiance, et de leur fond. Mais leur apologie, qui argumente à côté de la Parole et pour la Parole, n'est-elle pas un détour ?

La conscience morale, libre et solidaire

Détour, certes, Charles Secrétan, Ernest Naville ne le cachent pas, mais détour par le centre, et pour atteindre le fond de la vérité : le centre, c'est la conscience morale ; le fond, c'est l'ouverture naturelle et morale à Dieu, au Dieu qui a parlé dans le Livre, mais qui parle aussi dans sa création, nature et, surtout, conscience. Peut-on penser autrement au pays qui inspira Rousseau ?

« C'est le christianisme qui nous a suggéré notre philosophie, mais elle est bien à nous », a dit Secrétan³, se peignant lui-même sans détour et enveloppant son pays et son siècle dans ce « bien à nous ». Bien à nous, cette philosophie se dégage d'abord de notre conscience morale ; non qu'il s'agisse de réduire le christianisme à la « loi morale », mais afin d'élever le pouvoir libre de la conscience morale et la vérité de la loi au mystère de la liberté chrétienne.

Dans *Le Principe de la morale* (1883), Secrétan répète le « tu peux car tu dois » kantien : « Je ne suis pas logiquement obligé de croire au devoir ; mais j'y suis tenu moralement. Je l'affirme et je passe » ; humilité, et non point superbe. Mais cette obligation, sentiment ori-

d'ensemble tels qu'ALFRED BERCHTOLD : *La Suisse romande au cap du XX^e siècle*, 1963, ou des historiques partiels tels celui de H. MIÉVILLE in *Cent cinquante ans d'histoire vaudoise*. Cf. aussi notes 20 et 54.

Il n'existe pas de bibliographie d'ensemble ; on peut consulter les rapports annuels ou les catalogues de publications des Universités de Genève, Lausanne, Neuchâtel (pour les dernières années, la *Bibliographie internationale*) et l'on trouvera ci-dessous en référence les bibliographies de quelques philosophes. On y joindra quelques éditions — Delachaux et Niestlé, La Baconnière, Payot, le Mont-Blanc, le Griffon — et, parmi les collections philosophiques, au moins *Etre et Penser* (cf. note 54) et *Langages*.

Outre les périodiques philosophiques suisses — *Revue de théologie et de philosophie* et, pour la dernière période, *Studia philosophica* et *Dialectica* — et étrangers — notamment *La Critique philosophique*, *Revue philosophique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, les philosophes romands ont écrit dans les *Archives de psychologie*, la *Bibliothèque universelle*, la *Semaine littéraire*, *Suisse contemporaine*, *Présence*, et souvent dans les périodiques religieux les plus divers, depuis *L'Alliance libérale* et *Le chrétien évangélique* jusqu'à *Verbum Caro* en passant par la *Liberté chrétienne*, la *Semaine religieuse*, *l'Essor*, les *Cahiers protestants*, etc.

Cette note, comme l'article lui-même, ne concerne que la « région » historique de la *Revue de théologie et de philosophie*. On citera au moins parmi les périodiques catholiques *Nova et Vetera* et le *Bulletin de la Société philosophique de Fribourg*.

³ LOUISE SECRETAN : *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, 1911 ; bibliographie établie par René Guisan, RTP, 1917.

ginaire, « forme sous laquelle l'être s'apparaît à lui-même », est-elle bien universelle « dans l'espèce » (comme on dit alors) ? Ne faut-il pas, abandonnant Kant, montrer d'abord que l'objet en est possible ? Rechercher cet objet du devoir, ce sera donc « la première des lois morales ». Réaliser sa nature, agir conformément à la nature, voilà l'objet du devoir ; mais, cette nature, « c'est que nous sommes libres et que nous faisons partie d'un tout ». Liberté, solidarité, ces deux aspects de notre nature peuvent bien se contredire dans l'absolu ; pour notre personne finie, pour nos actes relatifs, ils ne font qu'un avec la poésie et le mystère du devoir. La liberté, en l'homme, n'est pas un pouvoir mais un mystère : « *Je dois, c'est je veux*, mais avec le frisson du mystère ; c'est je veux par opposition à je désire, c'est le *je veux* de la liberté. » Quant à la solidarité, « dans l'universalité du devoir, un devoir particulier s'impose à chacun suivant l'originalité de sa nature ; mais ce devoir particulier consiste précisément à donner à l'ensemble quelque chose qui appartient légitimement à l'ensemble et que l'ensemble ne possède pas encore ». Ainsi, l'homme sert l'humanité, l'individu sert « l'espèce ». Ainsi, le génie, le héros suit, juge et modifie la tradition dont il est solidaire ; son exemple libre s'intègre à son tour à la tradition en manifestant « un nouvel aspect de la vérité générale » qui devient désormais un bien commun. Cette doctrine, qui répond à Comte et à Spencer, exprime bien l'attention de Secrétan à la question sociale depuis son retour à la chaire de Lausanne ; elle annonce les thèses de *La Civilisation et la Croyance* (1887), mais elle reste une affirmation de moraliste soucieux d'unir la réalité sociale et l'affirmation fondamentale de liberté par cette idée que chacun sert selon « l'originalité de sa nature », que ce service développe cette originalité et conduit chacun à se réaliser.

Une telle conviction n'était possible que sur les solides assises de *La Philosophie de la liberté* (1849). Or Secrétan, en 1883, déclare avoir pris quelque distance à l'égard de sa grande œuvre. Il ne « pense plus à déduire le système du monde en partant d'un principe » à peine accessible et indéfinissable : « Dieu n'est plus pour moi le point de départ, mais le terme. Pour le comprendre, je n'interroge plus l'abstraction des catégories, mais la totalité des faits révélés par l'intimité de la conscience et par l'observation des dehors... je consulte à la fois la conscience et l'expérience pour découvrir la vérité morale concrète, et pour conclure enfin, s'il se peut, de la vérité morale à la vérité théologique. » Est-ce là reniement ? concession au goût de l'efficacité ? C'est bien plutôt que *La Philosophie de la liberté* se suffisait et suffisait à la tâche nouvelle ; on ne récrit pas un tel livre et, par bonheur, Secrétan le rééditait malgré quelques réserves : « De cette métaphysique de l'absolue liberté, nous ne conservons rien, sinon ces deux points attachés au monde de l'expérience et de la vie morale :

'L'ordre moral est l'expression d'une volonté positive — Le principe de l'être est tel que nous pouvons soutenir un rapport moral avec lui.' Peut-être, à vrai dire, est-ce tout conserver. » Pour une doctrine qui plus que jamais veut aller « de la morale à la morale à travers la métaphysique », c'était, en effet, tout conserver : « ... certes, il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue, mais ce doute est criminel, nous ne voulons point l'accueillir... » La philosophie savait donc bien qu'elle commençait par un choix — « la philosophie de la liberté commence par un acte libre » — alors que tant de doctrines prétendues objectives et démonstratives se cachent seulement le choix de leur point de départ. Mais le choix ne dispense pas un philosophe de la démonstration. Dès lors, la « métaphysique régressive » remontait de l'être fini et contradictoire au Principe, cause et but de lui-même, qui se donne à lui-même sa loi. A cette idée de l'Absolu ne correspond pour nous aucune intuition, observait alors Secrétan, toujours suivant Kant ; mais, de ce Principe absolument libre, la « métaphysique progressive », fondée sur la réalité des faits, tire l'idée de la création produite par amour. La créature est réelle et libre ; la loi de la création n'est pas pour elle nécessité comprise, mais devoir : « Dieu produit un être qui se produit lui-même. »

Déjà, dans cette même *Philosophie de la liberté*, Secrétan avait développé le devenir de la création, l'« Histoire », c'est-à-dire le progrès qui resterait incompréhensible sans la liberté du Principe et de sa créature. Mais ce progrès est une restauration religieuse et morale. Autrefois, pour expliquer la Chute, le philosophe avait montré en Dieu une double volonté qui accorde à la créature liberté et efficacité, et qui veut l'harmonie des créatures dans la réalisation du but final ; antérieure à la réalité humaine, la Chute était donc comprise à la manière de Schelling. Dans *Le Principe de la morale*, au contraire, Secrétan revient à l'idée que la Chute s'est produite dans le monde tel que nous le connaissons. Sa théodicée fait une plus grande place à l'intention morale : à la solidarité dans le mal, en effet, qui résulte de la Chute, doit répondre dans le progrès réparateur une solidarité dans le bien. La doctrine théologique demeure : c'est bien dans l'Eglise que s'unissent le salut de l'individu et le salut de l'humanité, que s'accomplit l'individu parfait, le Christ ; cependant, la mort du Christ est comprise non plus comme une expiation, mais comme un exemple qui doit transformer les volontés individuelles. Et surtout l'idée de péché originel et l'idée du progrès réparateur de la civilisation demeurent inséparables ; sur ce point, Secrétan ne variait pas, et c'était pour ses contemporains le plus clair de sa doctrine. Mais cette doctrine, théologique, sociale, politique, devait sa force au métaphysicien qui avait fondé la liberté sur l'acte libre du premier Principe autant

qu'au moraliste qui fondait sa réflexion sur l'expérience de la conscience et du devoir.

L'apologie spiritualiste

La vérité religieuse se révèle à la conscience de l'homme, que ce soit par le sentiment religieux ou par l'appel du devoir. Mais cette fermeté, cet ordre de la vie intérieure donnent à la vérité la cohérence nécessaire à la communication. Ernest Naville, qui fut aussi bien orateur philosophe que directeur de conscience ⁴, a fondé sa doctrine sur l'ordre, la clarté, la sélection. Philosophie tout apologétique : l'homme reconnaît bien dans l'œuvre du Christ « la plus grande puissance morale », mais le philosophe s'avise de justifier cette puissance par son origine divine. Justification nécessaire précisément à cause du désordre des philosophies. Les sept *philosophies* que Naville nomme *négatives* (1900) renoncent à ce qui devrait être la tâche philosophique, « la recherche d'un principe qui, dans son unité, rende raison de la totalité de l'expérience » ; scepticisme et traditionalisme, positivisme et dualisme, criticisme et mysticisme, éclectisme enfin, ignorent soit l'unité, soit la totalité, soit l'expérience, soit même la recherche. Quant aux trois *philosophies affirmatives* (1909), matérialisme, idéalisme, spiritualisme, elles se fondent sur les trois seules hypothèses possibles suggérées par l'observation de la réalité. Encore se contredisent-elles.

Trouver et justifier la vraie philosophie, cette entreprise exige donc une méthode, une prise de possession distincte des vérités qui nous sont données. Cette prise de possession est triple : intelligence, sensibilité, volonté constituent ensemble l'esprit, dont nous nous assurons ; mais ce qui domine, c'est la volonté et, plus encore, l'intelligence. Tout se résume en cette silhouette alerte et méditative du vieux philosophe que Philippe Monnier rencontrait « dans un joli chemin de campagne » : « Il s'appuyait sur sa canne comme sur une raison. »

Comme chez Maine de Biran — que le sage genevois avait été le premier à bien faire comprendre — ce sont l'appui, l'effort qui nous font saisir à la fois la réalité de la matière hors de nous et de la volonté en nous : « La connaissance de la matière a pour origine la résistance qui nous est révélée primitivement par l'effort, acte de la volonté. » L'expérience réflexive de la substantialité de l'esprit se développe par deux idées : d'abord, ce qui rend possible la sensation, c'est l'harmonie des mouvements de la matière et de notre sensibilité ; d'autre part, les lois du mouvement établies par la science manifes-

⁴ HÉLÈNE NAVILLE : *Ernest Naville, sa vie et sa pensée*, 2 vol., 1917, avec bibliographie.

tent la réalité de l'intelligence qui applique à la nature l'à-priori mathématique. Ainsi, dans *Le Libre arbitre* (1890), voit-on s'affirmer la réalité de l'esprit par-delà le déterminisme des lois de la matière et les définitions d'idées : « La question du libre arbitre est celle de la réalité substantielle de l'esprit. » C'est encore le libre arbitre qui donnera la solution du *problème du mal* (1868) puisque la liberté implique, pour la créature finie, la tentation de se donner à elle-même sa loi.

A l'expérience de l'effort, à l'harmonie de la sensibilité venait donc se joindre le témoignage de la raison constituant la science du monde. Descartes, autant que Maine de Biran, est le patron de ce spiritualisme : les fondateurs de la physique moderne croyaient en Dieu et leur science confirme la réalité du Créateur ; la physique qui prouve la réalité de l'esprit, c'est, pour Naville, la physique cartésienne du mécanisme et de l'inertie : l'univers est une machine, sans spontanéité ni qualités, et la vie psychique — y compris, contre Descartes, la sensibilité — en diffère fondamentalement. Le matérialisme n'explique ni sensibilité ni volonté ni intelligence, ni science ni philosophie : « Si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas. » Or la science se modifiait sous les yeux de Naville ; on l'en voit fort préoccupé ; à quatre-vingt-douze ans, il adressera encore une communication à l'Académie des sciences morales et politiques pour soutenir que les découvertes nouvelles — électromagnétisme, radiations — ne doivent pas faire renoncer aux principes du mécanisme, de l'inertie, de la conservation. C'est que l'esprit doit prendre appui sur une matière qui n'est qu'objet, que n'anime aucune spontanéité.

Cette apologétique s'adressait principalement aux représentants des sciences nouvelles, et tout spécialement aux étudiants ès sciences ; le grand adversaire était ici Carl Vogt, géologue éminent, exilé politique fort influent à Genève, champion de ce matérialisme pour lequel la pensée est au cerveau ce que la bile est au foie.

Mais Naville écarte aussi bien l'hypothèse idéaliste, dans laquelle il semble d'ailleurs unir Platon et l'idéalisme allemand : l'existence des seules Idées, d'une part, lui paraît inintelligible, car toute idée implique un sujet, donc un esprit, et un esprit substantiel ; d'autre part, l'idéalisme, intégrant l'homme à l'enchaînement d'un développement nécessaire, supprimerait, avec le devoir et la liberté, la distinction du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur.

Dans l'ordre de l'intelligence et de la science, ce qui prouve la réalité de l'esprit, c'est la fécondité de l'hypothèse dont il est l'auteur : toute théorie scientifique résulte de la vérification d'une hypothèse qui n'est pas suggérée par les seuls faits, mais que l'esprit a dégagée de l'observation. C'est cette *logique de l'hypothèse* (1880) que, vingt ans plus tard, Naville applique à l'examen des philosophies affirmatives : les philosophies affirmatives sont des hypothèses dont il faut

prouver par l'analyse l'accord avec les éléments de réalité que les sciences ont établis ; après avoir comparé entre elles ces hypothèses et leurs conséquences logiques, on recherchera par la synthèse laquelle d'entre elles explique le mieux les données des sciences. La démonstration aboutit à une sorte de théologie naturelle : c'est à la seule volonté de Dieu — libre, mais identique au Bien — que conviennent, comme au seul Sujet réel, les idées transcendantes que nous trouvons en nous ; la créature, au contraire, est finie, réalisée, contingente. Ainsi, la philosophie et, pour la créature, l'histoire développent les croyances contenues dans la Bible ; le philosophe peut conclure de l'expérience intérieure de la volonté, de la liberté, de la personnalité à la réalité transcendante et infinie qui, seule, correspond aux idées.

Naville n'hésitait pas à déclarer que l'histoire de la philosophie l'avait ramené à la foi. C'était là un détour naturel chez un esprit épris de l'ordre et de la distinction qui firent la clarté de ses écrits et l'extraordinaire rayonnement de ses leçons et de ses conférences.

La chose publique

Chez Secrétan, chez Naville, la vie intérieure était inséparable de la manifestation et de l'action dans la cité. L'un avec une conviction sagace et réservée, l'autre avec une spontanéité généreuse, ils assumaient tous deux le rôle que leur condition leur imposait — et leur permettait.⁵

Si les questions sociales paraissent s'être limitées pour Naville à certaines actions concrètes, il n'en allait pas de même de la politique. Il y a cent ans, le philosophe avait engagé son autorité d'orateur et d'écrivain dans la lutte pour la représentation proportionnelle ; derrière les circonstances politiques particulières et la situation des partis, à Genève surtout, cette initiative — bientôt suivie par beaucoup d'intellectuels romands — manifeste le sens philosophique et civique de la valeur des minorités, le sens aussi de la continuité et de l'équilibre favorables à la communauté. C'est le même sens philosophique, civique et, plus encore, religieux qui, peu après, au temps du Kulturkampf, anima le philosophe genevois dans ses relations avec plusieurs représentants des familles spirituelles catholiques.

On ne saurait trouver dans l'œuvre systématique de Naville des théories expressément destinées à soutenir ces actions. Il n'en allait pas de même pour l'auteur de *La Civilisation et la Croyance*. Aux mêmes causes que Naville, Secrétan joignait — avec M^{me} de Pressensé — celle des droits de la femme. Et surtout il élaborait et défendait

⁵ Cf. par exemple CH. SECRÉTAN : *Discours laïques*, 1877, *La question sociale*, 1886, *Etudes sociales*, 1889, *Mon Utopie*, 1889, et la bibliographie citée d'E. Naville.

avait une doctrine politique et sociale. Convaincu que la civilisation et la croyance se prêtent un mutuel appui, il voulait que « la civilisation se purifie ou se transfigure au feu de la charité ». Celui que l'Union pour l'action morale devait reconnaître bientôt comme un de ses inspirateurs avait donc pris parti dans le combat pour l'équité, pour un socialisme chrétien qui n'aurait plus cet aspect d'œuvre de bienfaisance si caractéristique des premières actions sociales. Le problème de la propriété du sol, la lutte — sous l'inspiration de Charles Gide — pour le mouvement coopératif étaient pour lui des réalités. Encore Secrétan, peu enclin à remettre aux masses elles-mêmes le soin de la « transfiguration », et guidant toujours plutôt que provoquant, pensait-il devoir agir avant tout sur les étudiants et les représentants des professions libérales.

Secrétan avait choisi pour le suppléer dans ses cours de philosophie — les deux dernières années de sa carrière, il s'était consacré spécialement au droit naturel — le jeune Maurice Millioud. Dix ans après avoir succédé à son maître, ce philosophe dont l'œuvre devait être surtout sociale et historique, apportait à la fondation de l'École des sciences sociales et politiques de Lausanne la conviction qui entraînait les sciences humaines dans leurs premiers pas.

La non-affirmation philosophique et le rêve intérieur

Chez Naville et Secrétan, le rapport de la vie intérieure et de l'expression publique était la philosophie même. Ordonnée, maîtrisée chez le premier, spontanée mais problématique et, par là, vraiment philosophique chez le second, la manifestation de la pensée était toujours naturelle. Mais ailleurs, depuis longtemps, la pensée repliée sur elle-même recueillait ses échecs et ses effusions, sa complaisance et son désespoir.

Cette non-manifestation vint au jour lorsque, deux ans après la mort de son auteur, Edmond Schérer publia en 1883 des *Fragments d'un Journal intime* d'Henri Frédéric Amiel. Cet événement littéraire, le plus grand en pays romand à la fin du XIX^e siècle, n'était pas un événement philosophique aux yeux des contemporains — et de la postérité — qui n'y trouvèrent aucune doctrine. C'était pourtant bien philosophie aussi, mais philosophie par une négation réfléchie, éprouvée.

Que manque-t-il donc, ici, si ce n'est la tranquille assurance de la volonté, l'assurance bien kantienne que la volonté veut être bonne volonté, que c'est là sa liberté : ne faire qu'un avec la raison ? L'optimisme fondamental chez un Naville, surtout chez un Secrétan, cette sorte de confiance en soi du soi qui décide, cette volonté d'agir et de persuader s'évanouissent devant la sensibilité : le monde est si grand,

le paysage est si beau, l'état d'âme si surprenant, si divers, si accablant que la volonté ne peut les dominer ; des pouvoirs trop riches pour n'être pas oisifs élargissent à ce point le champ de l'action que la volonté leur paraît toujours plus inégale. Comment alors ne pas se complaire à cette activité de recevoir, d'éprouver, de recueillir en soi résonances et dissonances ? Amiel n'écrivit pas d'œuvre philosophique importante ; un système construit, n'est-ce pas dérisoire ? Aussi bien connaissait-il trop les grandes philosophies — qu'il enseignait — pour que l'impuissance spéculative de leurs historiens et de leurs critiques ne le paralyse pas. Il ne possédait pas l'art de borner ses vues et, par-delà Schopenhauer, la sagesse de l'Inde lui montrait trop la faiblesse de nos spéculations. D'autres à côté de lui, professeur en titre, savaient enseigner, prêcher, persuader avec une irrésistible clarté des vérités cependant bien fragiles... Comment se montrer si assuré de la volonté, de la conscience, lorsqu'on ignore, comme Naville par exemple, la haute spéculation allemande qui avait su joindre philosophie et vérité historique ?

Mais, Amiel, c'est, à l'opposé, l'idéalisme allemand succombant sous le poids de l'histoire que la raison se sent inégale à retenir : c'est un hégélianisme qui ne s'humanise pas avec Feuerbach, qui ne se retourne pas en action avec Marx ; et la foi manque, avec l'ironie, l'humour devant le désespoir et l'angoisse, pour dépasser, comme Kierkegaard, la spéculation. Au reste, comment désespérer quand on contemple des états d'âme qui sont des paysages ? Idéalisme incapable de perpétuer les salutaires distinctions de la connaissance et de l'action, de la nature et de l'histoire afin de développer l'action en théorie du savoir, ou de dominer la nature par l'histoire. La solution aurait-elle pu être un panenthéisme tel celui de Krause qu'Amiel semble avoir particulièrement étudié — et que Secrétan connaissait bien — il reste difficile d'en juger.

En refusant l'affirmation, Amiel fait ressortir l'enseignement de ses contemporains. Chez Naville, la liberté du vouloir n'est bienfaisante que si la volonté, liée à la raison, opère avec cohérence le choix de ses fins. Amiel, qui se refuse à choisir, offre le plus bel exemple d'une volonté qui se veut et ne se veut pas enchaînée par la liberté pure. Encore cette volonté eût-elle dû choisir entre des raisons, comme le fit Naville définissant les systèmes et choisissant le seul vrai, le spiritualisme. Amiel exprime l'obstacle qui arrête définitivement, devant la réalité de la vie intérieure, une tentative trop raisonnable. Aussi est-ce Secrétan qui a fondé la vraie liberté, non pas liberté de choix, mais liberté dont l'être même est de choisir le meilleur, et qui a libéré la volonté humaine en l'attachant, par-delà les raisons, au seul exemple de l'être.

L'Incoordonnable

Les doctrines de Naville et de Secrétan analysent le lien de la conscience morale et de la certitude religieuse, pour le resserrer par une métaphysique spiritualiste. La correspondance de Secrétan et du néocriticiste français Charles Renouvier, publiée en 1910, devait montrer jusqu'à quel point le philosophe de Lausanne se souciait ou ne se souciait pas des difficultés que la Critique relève dans toute métaphysique renaissante ; elle devait surtout établir un accord moral plus profond entre le criticisme et la philosophie de la liberté ; un accord moral semblable subsiste sous les différences de doctrine des philosophes romands eux-mêmes.

Le néocriticisme ne pouvait manquer d'attirer maint philosophe formé d'abord à la théologie. Il excluait en effet ces philosophies substantialistes qui accompagnent à travers l'histoire la théologie chrétienne et qu'on se plaisait, en milieu libéral surtout, à dénoncer comme des survivances du paganisme — Idées, idoles... — ou comme autant d'entreprises d'asservissement du libre élan religieux à la rigueur logique, inhumaine ou athée.

Mais la rigueur logique, loin d'asservir l'élan, peut — après Kant — le dégager et le soutenir ; en critiquant toute prétention aux doctrines de l'être, elle libère une religion forte des certitudes de la conscience morale. Aux pays de Rousseau, cette voix devait être entendue.

Témoin Jean-Jacques Gourd⁶. Venu de la Dordogne, le successeur d'Amiel à Genève avait accompli dans cette ville des études de théologie ; pasteur, puis professeur de philosophie, défenseur constant du christianisme libéral et de la tolérance⁷, il élaborait en plusieurs étapes un véritable système dont le sens est de comprendre et de libérer à la fois ce qui dépasse le système comme tel.

L'idée que, dès l'ouvrage intitulé *Le Phénomène* (1888), Gourd — comme Renouvier — oppose aux métaphysiques classiques est celle de la discontinuité, fondement d'une liberté radicale sinon cohérente. Aujourd'hui, passant d'une époque et d'un climat spirituel à l'autre, on voit bien que cette « discontinuité » répond à un même besoin spirituel que l'affirmation existentielle de l'altérité.

⁶ Cf. MARCEL REYMOND : *La philosophie de Jean-Jacques Gourd*, 1949, avec bibliographie.

⁷ Un historique détaillé devrait décrire les rapports de la philosophie avec les débats religieux contemporains, par exemple à Genève l'histoire de l'Union évangélique et de l'Union libérale dès 1870 ainsi que le rôle de personnalités indépendantes telles que le théologien Auguste Bouvier, ou, dans le Pays de Vaud, l'histoire de l'Eglise nationale et de l'Eglise libre et l'action de personnalités telles que — dans la période suivante — René Guisan.

D'autre part, un historique détaillé devrait, dès le XIX^e siècle, retenir des témoignages sur les vues philosophiques d'hommes de science, par exemple celui d'Amiel sur l'idéalisme du zoologue genevois Edouard Claparède.

Il y a d'abord discontinuité entre le phénomène, objet possible de la science dont le champ est identique à celui de la conscience, et l'« ultraphénomène », le « hors conscience » pour ainsi dire, de la métaphysique. Mais le phénomène est à la fois ressemblance et différence, et comprend donc lui-même discontinuités et continuités ; toutes les catégories et, par suite, toutes les sciences découlent de cette distinction et de la relation à laquelle elle ouvre l'accès.

On aperçoit déjà l'idée maîtresse de Gourd : le phénomène, « coordonnable » en vertu de la continuité (et notamment coordonnable selon le déterminisme causal) comporte aussi la contingence, l'« incoordonnable », qui appartient en propre à l'Absolu. Ainsi, la liberté, qui est le fond de la contingence, de l'incoordonnable, est absolue, mais bien présente dans le monde naturel et phénoménal de la conscience. Ces explications, triomphant de leur propre embarras, mettent en lumière ce que tant de lecteurs de Kant ne parviennent pas à bien saisir : la présence du nouménal, de la volonté libre, dans le monde même de l'expérience et de la conscience. L'absolu, l'infini, la liberté appartiennent au champ de l'expérience, du phénomène, plus large que la réalité proprement dite.

Ainsi, la chose en soi, la substance, disparaît du champ de la philosophie. Des trois doctrines affirmatives que Naville distinguait — spiritualisme, idéalisme, matérialisme — Gourd avait, lui aussi, dans sa jeunesse, critiqué l'idéalisme⁸ que, chez les successeurs de Kant et aussi chez Vacherot, il interprétait comme un panthéisme. Mais le spiritualisme n'est à ses yeux qu'un « matérialisme retourné ». C'est donc la philosophie critique qui, bien loin d'être négative comme chez Naville, assure à la fois l'interprétation du phénomène, la liberté de la personne humaine et la transcendance.

La coordination des phénomènes est essentielle dans une philosophie qui, à la suite de Kant, récuse l'intuition intellectuelle et ne reconnaît que des faits à coordonner. Mais, à travers le discontinu, l'incoordonnable du phénomène, la coordination ne peut s'accomplir que par dialectique. Gourd distingue donc *Les trois dialectiques*⁹ de la science, de la morale, de la religion, auxquelles il joindra, dans sa *Philosophie de la Religion* (1911), celles de l'art et de la vie sociale. Nouvelle expression de la discontinuité fondamentale du phénomène, ce pluralisme des dialectiques s'oppose au monisme dialectique de Hegel. Science, morale, art, vie sociale, religion suivent leurs dialectiques distinctes ; la théologie, en particulier, pourra se défendre de traiter en dogmes intangibles ou en prétendues révélations ce qui

⁸ *L'idéalisme contemporain et la morale*, 1873. *La foi en Dieu*, 1877. Cf. RTP 1879-1880 pour la discussion de cette dernière œuvre avec César Malan.

⁹ *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1897.

n'est qu'éléments et survivances de philosophies substantialistes révolues.

Mais surtout la dialectique distingue ce qui est coordonnable et ce qui ne l'est pas. Le coordonnable, c'est, en chaque domaine, la loi ou la règle : vérité scientifique, bien moral, beauté harmonieuse, règle sociale. De plus, dans chaque domaine la coordination divise en deux parts le champ de l'incoordonnable : au-dessous de la loi, la coordination manquée, ce qui, par dégradation, échappe à la coordination, l'erreur, le mal, le laid, le délit ; au-dessus de la loi, ce qui reste inaccessible à la coordination : l'absolu, le sacrifice, le sublime, l'initiative créatrice des grandes individualités, des réformateurs sociaux. La religion, enfin — qui ne comporte pas d'incoordonnable par défaut — unit les incoordonnables supérieurs dans le mysticisme.

Malgré les difficultés du schéma, la doctrine du coordonnable et de l'incoordonnable est une invention féconde. Certaines vues qu'elle ouvre sur la société, la morale, la religion précèdent, par exemple, à leur manière, les théories bergsoniennes des *Deux Sources*. Mais surtout Gourd a esquissé une véritable philosophie des valeurs en distinguant et en réunissant dans le même champ de l'expérience l'appréciable — le coordonnable — et l'inappréciable — le gratuit. Nulle part cette doctrine n'apparaît mieux que dans la théorie du sacrifice, cet acte hors la loi, ni prescrit, ni interdit, dans lequel se manifeste la discontinuité de la volition, de la décision.

Gourd avait au plus haut degré le sens de l'aporie et de la dialectique, de ce qui est au-delà des apories. Il excellait à montrer la pureté de l'incoordonnable. C'est mal le comprendre, c'est négliger sa conception première du phénomène, que de juger trop tranchée sa distinction du coordonnable et de l'incoordonnable, car ceux-ci sont l'un et l'autre présents dans le phénomène et le constituent ensemble, ce que l'on saisit particulièrement bien dans la valeur. C'est pourquoi aussi Gourd pouvait dire que la religion était toute du domaine de l'incoordonnable, car ses aspects coordonnables lui paraissaient sociaux, plutôt que religieux ; en tant que vraiment religieux, ils devaient relever du pur lien d'amour, seule coordination religieuse entre les hommes. Parce que Gourd caractérisait la religion, incoordonnable, par le mysticisme, on a trop oublié qu'il y a selon lui du religieux comme de l'absolu, du sacrifice, du sublime, de l'invention dans tout le phénomène de la vie quotidienne.

Médiation : La philosophie religieuse, traduction de l'Évangile

La critique, chez Gourd, produisait un système de pensée et de vie. L'essentiel demeurait que la philosophie fût inspirée de l'esprit de l'Évangile comme le demandait Philippe Bridel, le théologien

philosophe qui fait alors, à Lausanne, le lien des générations. Mais pour cela, il faut que la philosophie veille au langage qui renouvelle l'expression religieuse tout en restant fidèle à l'inspiration. Tâche critique autant qu'affirmative, et qui exige du théologien l'intelligence de l'Écriture, du philosophe un renouvellement des doctrines adéquat au monde présent.

Le but était d'« arriver à une philosophie qui soit vraiment harmonique avec l'Évangile ». Parmi ses contemporains, le maître de la Faculté de théologie de l'Église libre vaudoise est de ceux qui ne répudient pas la philosophie ; aussi est-il convaincu qu'elle peut et doit être religieuse. Une génération pénétrée de l'esprit moderne, persuadée que l'apologétique et, en général, la prédication, doit et peut exprimer la vérité éternelle de l'Évangile dans un langage accessible aux temps modernes, pense trouver ce langage chez les philosophes : « Toute philosophie religieuse est — qu'elle l'avoue ou non — une œuvre de médiation, une traduction de l'Évangile dans le langage et avec les ressources philosophiques de l'époque. »¹⁰

Il fallait aussi montrer et maintenir par la philosophie que l'expérience religieuse est le fait de tout homme, et qu'elle ne doit pas contredire ce qui est moral, civique, social : « Nous ne contestons pas qu'il y ait dans l'âme humaine une sorte de faculté religieuse plus ou moins indépendante de la faculté morale ; mais nous constatons que le sentiment religieux de dépendance ne peut arriver à aucune détermination, ne peut surtout s'élever jusqu'à l'intelligence et à l'acceptation de l'Évangile, sans venir s'appuyer sur le terrain moral. Il faut ce squelette à cette chair molle ; ou, pour employer l'expression de notre grand compatriote¹¹ : ' L'élément moral est le seul qui, transformant un fluide vague en un corps solide, puisse opérer, pour ainsi dire, la cristallisation du sentiment religieux. Toute relation où la conscience ne joue pas un rôle principal n'est qu'une poésie ou un philosophème et ne tarde pas à se perdre dans un panthéisme ouvert ou désavoué'. » Dès lors, la thèse du disciple d'Astié et de Secrétan, *Philosophie de la religion de Kant* (1876), montre dans la philosophie pratique de Kant, de manière plus nette encore que Secrétan, « la vraie base sur laquelle doit s'appuyer toute philosophie chrétienne ».

Au surplus, Philippe Bridel défendra tout au long de sa carrière l'idée que les philosophies expriment la vérité religieuse en la traduisant selon les moyens naturels de la culture contemporaine.

¹⁰ RTP, 1900, p. 226. Cit. CH. CLERC, *op. cit.*

¹¹ A. Vinet, cit. de PH. BRIDEL par CH. CLERC, *op. cit.*

LA CRITIQUE : FOI, SCIENCE, PHILOSOPHIE

Le sentiment, objet de science et médiateur de la foi

Au début du siècle, spiritualisme et criticisme demeurent donc implantés en pays romand. Ils y sont à la fois réunis et séparés, entretenus et très souvent combattus par des options religieuses complexes. Certes, le spiritualisme doit à un accord profond avec des traditions protestantes du XIX^e siècle d'être moins complètement épuisé ici qu'ailleurs. Il faudra pourtant un retour aux sources de la métaphysique, particulièrement à la pensée grecque — dans la génération qui s'annonce alors, ce devait être l'œuvre de Charles Werner — pour rendre au spiritualisme sa profondeur spécifique. Quant à la puissance du renouveau bergsonien, elle ne se manifestait encore qu'à peu d'esprits. En Suisse romande, hors Frank Grandjean qui, venu de Schopenhauer et de Nietzsche, devait trouver dans le bergsonisme l'expression que cherchait son irrésistible conviction¹², la plupart des philosophes attendront *Les deux sources de la morale et de la religion*, c'est-à-dire une génération entière et la fin du bergsonisme, pour en admettre la portée spirituelle. Sans doute se méfiaient-ils de signes inquiétants de panthéisme et de la menace de l'inconscient divinisé.

C'est précisément la confiance dans la vie affective et, par-delà celle-ci, dans l'inconscient, qui explique certain discrédit de la philosophie. Esprits religieux et esprits scientifiques — ce peuvent être les mêmes — se montrent en effet de plus en plus certains que la vérité est essentiellement cachée, que ce qui s'exprime est superficiel et faux. De cette conviction commune, ils tirent, quant aux mêmes objets, l'inconscient et la vie affective, des conséquences diverses : pour l'esprit qui recherche une confiance immédiate, et qui se méfie des médiations intellectuelles, l'affectivité est vérité. Ainsi, disait Félix Bovet, « il y a en moi une répugnance instinctive contre tout ce qui peut *se savoir* et *s'exprimer*. Il me semble que le fait même qu'une idée entre dans notre intelligence est une preuve que cette idée est fausse, par cela même qu'elle y peut entrer ; car elle n'a pu y entrer sans se mutiler ou s'aplatir, de manière à ne plus présenter qu'une face. »¹³ Bien plus, à la suite de César Malan fils, maint théologien genevois — de Georges Fulliquet à Gaston Frommel et à Georges Berguer — fera de l'inconscient le médiateur entre Dieu et l'homme,

¹² FRANK GRANDJEAN : *Une révolution dans la philosophie, la doctrine de M. Henri Bergson*, 1913. *La raison et la vue*, 1919 (thèse) est une importante contribution à la théorie de la connaissance du philosophe qui travailla par la suite à une logique de l'intuition.

¹³ *Lettres de jeunesse*, 1906, p. 166 ; cf. *Lettres de Grandchamp et d'ailleurs*, 1934, publ. par P. BOVET.

le lieu de l'obligation morale aussi bien que de la grâce ¹⁴. Pour l'esprit scientifique, les faits les moins intellectuels, ceux qui, par conséquent, échappent le mieux à l'interprétation prématurée, sont aussi les plus susceptibles d'une investigation sérieuse, à condition que la connaissance soit médiatisée par une méthode éprouvée. L'affectivité et l'inconscient seront donc des objets de choix pour la psychologie qui cherche à inventer et fixer ses propres méthodes scientifiques.

Cette double exigence affective et scientifique est incarnée par Théodore Flournoy, qui avait tôt abandonné l'étude de la théologie pour la médecine, de peur, disait-il, de devenir incrédule. Premier titulaire d'une chaire de psychologie expérimentale que, par une intention bien caractéristique, l'on avait, à Genève, créée à la Faculté des sciences, il se donnait pour règle les principes d'« exclusion de la transcendance » et d'« interprétation biologique » ¹⁵. Les phénomènes parapsychiques furent, pour ses investigations méthodiques et critiques, un objet privilégié ¹⁶. L'esprit positif de l'époque se plaisait, au reste, à explorer dans ces phénomènes, aux limites du normal et du pathologique, un domaine plus objectif par son étrangeté même, et plus fécond que les élucubrations doctrinales de philosophes trop lucides.

Sans aller aussi loin, les psychologues trouvaient dans le sentiment religieux, source subjective de la croyance, un objet soustrait par son irrationalité aux interprétations tendancieuses des théologiens et des philosophes. Le titre du seul ouvrage de Murisier — jeune professeur de philosophie à Neuchâtel — *Les maladies du sentiment religieux* (1901) ¹⁷, le premier de ce genre en Europe, plaçait la psychologie religieuse sous l'invocation de Th. Ribot : la méthode pathologique devait établir des faits affectifs peu accessibles grâce à cette décomposition naturelle par laquelle la maladie les offrait à l'analyse. A cette sorte de pathologie morale, fanatisme et mysticisme apparaissaient comme des altérations opposées, le premier de la tendance à la conservation, le second de la tendance à l'adaptation. Ces deux déformations, parfois morbides, résulteraient d'un appauvrissement de la conscience qui, incapable de maintenir l'équilibre de tendances dont la synthèse constitue le sentiment religieux normal, exclut certaines formes de la vie religieuse. On discuta fort l'opportunité de

¹⁴ Cf. CÉSAR MALAN : *La conscience morale*, 1886 ; GEORGES FULLIQUET : *Essai sur l'obligation morale*, 1898, *La pensée théologique de César Malan*, 1902, et GEORGES BERGUER : *Traité de psychologie de la religion*, 1946, posthume.

¹⁵ *Archives de psychologie*, II, p. 38 (1903) ; separ. 1908.

¹⁶ *Des Indes à la Planète Mars*, 1900 ; *Esprits et Médiuims*, 1911.

¹⁷ Ce recueil comprend notamment les deux articles sur le mysticisme et sur le fanatisme publiés dès 1898 dans la *Revue philosophique*. Cf. aussi la thèse de MURISIER : *Maine de Biran, esquisse d'une psychologie religieuse*, 1892.

choisir des faits religieux pour objet de psychologie, ou encore la difficulté de distinguer le normal et le pathologique, mais non pas, semble-t-il, la définition si caractéristique de la religion « idée directrice de l'évolution de la personnalité ».

Cependant, ces tentatives scientifiques se donnaient encore des fondements philosophiques. Fondements positivistes, semble-t-il, chez Murisier : l'intention philosophique devait, pensait-il, se fonder sur la vérification scientifique. Certes, Ernest Naville l'avait montré, c'est le rôle de la métaphysique aussi que d'élaborer des hypothèses ; encore faudrait-il que ces hypothèses, fruits de spéculations hâtives, invérifiables, ne s'usent pas trop vite à l'épreuve de la réalité. Une philosophie solide, qui élaborerait des hypothèses conformes aux sciences, répondrait mieux à « cet axiome éternel qui se prononce au sommet des choses et dont le retentissement compose l'immensité de l'univers », comme disait Murisier, citant Taine.

A l'origine, pourtant, le double souci d'assurer la vérité scientifique et de vivre selon une vérité absolue pouvait invoquer la tradition kantienne : « C'est par la conscience morale, non par la science, que nous touchons à l'absolu », disait Flournoy¹⁸. Mais la raison pratique, l'absolu formel, incompris, faisaient souvent place alors à un absolu affectif, voire à l'absolu de l'inconscient : le théologien Georges Fulliquet ne situait-il pas dans l'inconscient le siège de l'obligation morale ?

C'est dans le pragmatisme surtout que le tourment de la vérité scientifique et de la vérité affective trouva un repos momentané. De W. James — auquel il a consacré un excellent livre — Flournoy écrivait : « Sa philosophie consistait bien plutôt en une attitude qui se communique par contagion de sentiment qu'en une doctrine qui enseignerait par exposition didactique. » Le pragmatisme, c'est le règne de l'action, mais aussi — particulièrement dans l'ordre religieux — du sentiment qui se confond étrangement avec la « volonté de croire ». Prendre pour critère l'efficacité et la « vie », n'est-ce pas, d'autre part, distinguer le normal et le pathologique et, par suite, la vérité et l'erreur ? Enfin, faire toute la part des sentiments, n'est-ce pas, du même coup, assurer aux sciences le privilège de la rigueur ? Que restera-t-il donc à la philosophie ?¹⁹ Un certain équilibre, sans doute, et la tâche, selon une expression d'Adrien Naville, de rappeler « qu'un sentiment noble est spirituel au même degré qu'une pensée vraie... » Au tournant du siècle, et surtout à la veille de la première guerre mondiale, le succès du pragmatisme est extraordinaire. Mieux

¹⁸ Cf. TH. FLOURNOY : *Métaphysique et psychologie*, 1890, et la 2^e éd., 1919.

¹⁹ Comparer TH. FLOURNOY : *Métaphysique et psychologie*, et JEAN PIAGET : *Sagesse et illusions de la philosophie*, 1965.

que le spiritualisme, il satisfait l'affectivité ; il répond aussi à des aspirations vaguement nietzschéennes, il favorise une première philosophie des valeurs ; enfin, il s'insère entre l'exaltation de la vie et le pathétique de la « lutte pour la vie » de l'évolutionisme darwinien. Dans l'ensemble, il favorise toujours le compromis entre la foi et la science, un compromis qui se passe à peu près de philosophie.

D'autres refus de la philosophie spéculative, partis du cœur et du savoir à la fois, garderont encore longtemps quelque influence : ainsi, le monisme matérialiste, chez Auguste Forel, s'accompagne de convictions humanitaires, et l'on pourrait diversifier les aspects et les combinaisons du piétisme, du socialisme chrétien, de la pédagogie universaliste — à laquelle parfois se joint, chez Adolphe Ferrière par exemple, l'invocation de la religiosité hindoue.

Devant ces incertitudes de la pensée qui cherchait son point d'ancrage dans les sciences, sa méthode dans le pragmatisme, son alibi dans le sentiment, deux réactions se sont manifestées²⁰. L'une fut le retour à la *philosophia perennis* et aux sources de la métaphysique dans la pensée grecque ; l'autre, partie d'un groupe d'anciens théologiens, fut la réflexion exercée conjointement sur la connaissance scientifique et sur la philosophie religieuse.

Sagesse et liberté

Les grands enseignements de Secrétan, de Naville, de Gourd répondaient aux besoins de communautés auxquelles leurs auteurs étaient pleinement intégrés. Soucieux de la réalité présente, ces philosophes n'avaient que faire de la *philosophia perennis*. Pourquoi, dans le monde chrétien, rechercher au-delà du christianisme un enseignement philosophique originaire et universel ? S'il peut y avoir un enseignement plus universel, ne sera-ce pas, dans l'avenir, un christianisme élargi ? C'est donc par rapport aux doctrines qui, avant les leurs, avaient déjà marqué les étapes de ce progrès — Descartes, Kant surtout — que ces philosophes développaient leur propre pensée.

Mais la sagesse exige plus de recul ; pour se comprendre, fût-ce dans son progrès, l'homme ne doit-il pas reprendre les idées fonda-

²⁰ Cette activité a été favorisée par les rencontres annuelles des philosophes romands à Rolle instituées par J.-J. Gourd dès 1906 à la suite du 2^e Congrès international de philosophie (Genève, 1904). De ces réunions (comptes-rendus par Ch. Werner in *Archives de Psychologie* jusqu'en 1923) est née en 1923 la Société romande de philosophie (comptes-rendus puis publication des conférences et discussions dans la RTP) avec ses groupes locaux de Genève, Lausanne, Neuchâtel.

Sur un autre plan, il faut relever, à cette époque, l'importance des Conférences de l'Association chrétienne d'étudiants à Sainte-Croix, où se succédaient théologiens et philosophes.

mentales qui ont formé le cadre de sa réflexion ? Pour Charles Werner, dès sa thèse sur *Aristote et l'idéalisme platonicien* (1909), c'est dans la philosophie grecque que l'on trouve « la source et le modèle de toute conception de l'univers ». Platon, avant Maine de Biran, Descartes ou saint Augustin, n'a-t-il pas enseigné la vérité intérieure ? Aristote n'a-t-il pas montré la réalité du Principe universel du monde et de la vie ? Ces philosophes et leurs successeurs n'ont-ils pas déterminé les problèmes qui découlent de leurs affirmations ? Ces problèmes constituent la métaphysique « dont la mission est de pénétrer à l'intérieur des choses pour saisir le principe caché qui les fait agir et exister » ; elle seule « peut saisir l'esprit dans son activité créatrice et dans sa liberté ». Aussi faut-il, après la distinction kantienne du savoir et de la croyance, du phénomène et de l'en-soi, retrouver l'intérieur de la réalité dont l'extérieur est le phénomène. Ce qui conduit d'abord l'élève de Boutroux à critiquer le phénoménisme de Renouvier, à reconnaître, chez Kant, dans l'aperception transcendentale, la réalité de l'Esprit, enfin à comprendre que cet « intérieur » c'est l'Intelligible même, l'activité, l'âme qui donne la vie et le mouvement ²¹.

Ainsi, la raison n'est pas coupée de la nature ; elle lui est unie harmonieusement, elle en constitue l'achèvement, et le philosophe genevois écrira toute son œuvre — couronnée par une *Nouvelle Monadologie* (1958) — dans la confiance en cette harmonie substantielle, affirmant ainsi la réalité et la dignité inébranlable de la raison et son origine divine.

Dans cette conception de l'univers harmonieux, la présence du mal, l'affirmation de l'individualité et de la liberté posent les plus graves problèmes. Dans *le problème du mal* (1946), la puissance créatrice, le fond obscur de l'essence divine apparaît comme désir ; uni en Dieu à l'intelligence et à l'amour, le désir en est séparé dans le monde et devient alors principe de désordre et de mal ; la liberté, qui est le sens du devenir, de la vie, de l'homme, peut faire que l'homme se détourne de Dieu et de l'amour, qu'il se trouve étranger dans le monde. Mais la métaphysique rend manifeste le principe caché, l'âme forme du corps vivant, qui retrouve son intériorité et sa liberté en comprenant ses fonctions, son évolution. Désir, intelligence, volonté, elle participe en Dieu à la puissance, à l'intelligence, à l'amour. L'intelligence de sa condition lui fait retrouver sa vraie liberté (*L'âme et la liberté*, 1960).

Par ces thèses, la philosophie de Charles Werner retient de l'idéalisme allemand — plus particulièrement de Schelling — ce qui est à la mesure de la sagesse classique. C'est la même leçon de mesure que, dans l'ordre de l'histoire, maintient *La philosophie grecque* (1938), le

²¹ Cf. *Etudes de philosophie morale*, 1917.

même effort de clairvoyance et d'équilibre que l'on retrouve dans les belles pages de *La philosophie moderne* (1954) comme une affirmation de la constance de la philosophie. Un même sens de l'harmonie, enfin, reconnaît l'accord de la philosophie et de la religion qui, de manières différentes découvrent et présentent un « même contenu ».

Le libre examen philosophique et le problème des sciences

Pour la plupart des philosophes de la génération nouvelle, en ce début de siècle, il s'agit surtout de préciser notions et méthodes. Devant la confusion des idées et des autorités, la critique semble s'imposer, et une philosophie de l'examen et du contrôle va chercher à préciser les exigences de la pensée cohérente, les limites, le pouvoir, la responsabilité aussi de la connaissance. Car, Vinet l'avait répété, « celui qui n'examine pas rêve, imagine et ne croit pas. L'examen, il est vrai, peut se terminer en doute, mais s'il y a des vérités accessibles, lui seul y conduit. Examiner, c'est le moyen, la condition de croire, et celui qui examine est le seul qui croit. »²²

Arnold Reymond devait relever plus tard²³, comme une vérité générale pour sa génération, que les progrès des sciences, la crise de leurs principes, la possibilité d'établir de nouveaux systèmes d'axiomes interdisait aussi bien la métaphysique rationaliste classique fondée sur l'évidence des principes que la détermination transcendentale des formes de la connaissance ; il attribuait à cette circonstance la « timidité métaphysique » de ses contemporains romands devant les principes de Secrétan, de Naville ou même d'un critique tel que Jean-Jacques Gourd.

Ce qui demeure de l'attitude ancienne, c'est la confiance dans la pensée et le refus de toute autorité extérieure. Secrétan n'avait-il pas écrit, dans la préface du *Principe de la Morale* : « Je ne comprends pas que la vérité puisse trouver accès dans l'esprit autrement que sur la foi de sa propre évidence... Toute infaillibilité extérieure mettrait un obstacle insurmontable à l'œuvre de pénétration qui doit s'accomplir. Si l'inspiration divine souffle quelque part, elle se fera sentir d'elle-même ; l'esprit seul parle à l'esprit, l'esprit seul peut discerner l'esprit. » L'esprit certes parlait à l'esprit et discernait l'esprit dans ce groupe de quatre philosophes — tous anciens théologiens — Arnold Reymond, Henri-L. Miéville, Henri Reverdin,

²² A. Vinet, cité par H. MIÉVILLE avec référence à : PH. BRIDEL, *L'apologétique de Vinet*. Publication du Cercle des étudiants protestants de Paris, 1899 (p. 5).

²³ A. REYMOND : *La pensée philosophique en Suisse romande de 1900 à nos jours*, RTP 1931, développé dans *Philosophie spiritualiste*, 1^{er} vol., p. 408 sqq. Cf. *La pensée philosophique en Suisse romande. Revue de synthèse*, 1936 et *Recherches philosophiques*, 1932.

Samuel Gagnebin ²⁴. Surtout, ils se sont demandé ce qu'est l'esprit et ce que c'est que sa propre évidence.

Ce qui a changé, en effet, depuis *Le Principe de la Morale*, pour Arnold Reymond, théologien et parfaitement informé du renouvellement des théories mathématico-logiques ²⁵, c'est la tâche du philosophe : il s'agit de définir les conditions objectives de la vérité et de savoir quelle confiance on peut garder, sans tomber dans le pragmatisme, en l'inévitable subjectivité de l'inspiration intérieure ²⁶.

De plus en plus, Reymond jugera la raison nécessaire pour préciser le contenu et même pour prendre conscience de la révélation. Mais cette raison n'est plus un système absolu de principes qui engendreraient d'eux-mêmes des preuves définitives ou qui, au contraire, interdiraient l'expérience du Révélé. C'est une raison mise à l'épreuve par ses propres expériences, un pouvoir de juger, de coordonner, d'apprécier aussi. Ce sont donc les découvertes scientifiques qui font prendre à la raison la meilleure conscience d'elle-même. En montrant que les sciences ont leurs méthodes de recherche, leurs procédés de vérification propres, l'histoire des sciences ²⁷ garde la philosophie à la fois de systématiser après coup les résultats de recherches entreprises sans elle et d'établir à priori les limites de la connaissance. La « critique » des sciences montre l'apport de l'intelligence à l'expérience. La réflexion sur leur histoire découvre à l'origine des principes non pas une intuition, mais une mise en œuvre, un raisonnement, une hypothèse. Même le cogito cartésien, auquel Reymond demeure fidèle, doit s'interpréter comme « la vérification d'une hypothèse métaphysique » ²⁸. Toutefois, l'auteur des *Principes de la raison et la critique contemporaine* (1932) garde ses distances à l'égard de l'idéalisme radical et de l'immanentisme d'un Brunschvicg ; il redoute même, pour l'originalité de la pensée romande, la rupture entre philosophie et théologie qui résulterait d'une exclusion de la finalité ²⁹. A ses yeux, la réalité à expliquer débordé l'intelligence, mais l'expérience n'est possible que par l'harmonie de ce donné et de l'intelligence.

Cette pensée s'attache donc essentiellement au contrôle et à la vérification, et veut demeurer ouverte au « plus ample informé ». C'est dire que la révélation sera toujours interprétée et traduite selon la

²⁴ Tous quatre font partie, avec P. Bovet, R. Guisan, Ch. Mercier et M. Vuilleumier, du comité de rédaction auquel Philippe Bridel et Henri Vuilleumier remettent en 1912 la *Revue de théologie et de philosophie*. Sur toute cette période, cf. *René Guisan par ses lettres*, éd. par P. Bovet, 1940.

²⁵ *Logique et mathématiques*, 1908.

²⁶ *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse*, 1900.

²⁷ Cf. notamment A. REYMOND : *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine*, 1924.

²⁸ In *Philosophie spiritualiste*, 1^{er} vol. (1942).

²⁹ Art. cité, note 23.

portée de l'intelligence contemporaine, que d'autre part la vérité révélée manifesterait son bienfait par la lumière qu'elle apporte à l'interprétation de la vie humaine, qu'elle sera semence de rationalité : « Le philosophe, s'il est chrétien, accepte comme vrai le fait de la Révélation, parce que ce fait est pour lui source de rationalité. »³⁰ Aussi bien, de même que l'examen des démarches scientifiques met en évidence des « invariants fonctionnels » — et non pas des principes substantiels ou des formes à priori — de même il existe des invariants fonctionnels du Révélé et des normes intérieures d'appréciation.

Ainsi, philosophie et religion traitent du même objet de manière différente ; la confiance inébranlable de Reymond dans le Révélé comme source de rationalité lui faisait affirmer qu'elles ne manquent pas de s'accorder, alors même que l'esprit demeure ouvert au plus ample informé. Cet optimisme profond et fonctionnel à la fois rayonnait, par-delà l'enseignement du philosophe, dans toutes ses contributions à la vie civique, à la pédagogie, aux problèmes de l'homme : « Un philosophe, écrivait-il, manquerait à sa vocation s'il ne s'efforçait de découvrir les principes fondamentaux qui doivent guider non seulement chaque individu mais aussi les sociétés, y compris la patrie au sein de laquelle le destin l'a placé. »³¹

Une même confiance dans le pouvoir de l'Esprit animait Henri-Louis Miéville. Mais, sensible aux erreurs, aux abus, aux idolâtries, l'auteur de *Foi et Credo* luttait sans relâche contre l'imposture de « l'autorité de commandement » qui tue « l'autorité de rayonnement ». Aussi demandait-il qu'on observât les mêmes critères de vérité dans la pensée théologique et dans la recherche philosophique. Dès sa thèse, *La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse* (1903), il montrait que les questions du libre arbitre et de la Cause première relèvent d'abord d'une théorie générale de la connaissance. Mais, dira-t-il plus tard, le vrai Dieu, qui est « l'animateur permanent de la vie de l'esprit », est un Dieu caché, non une personne, être fini. La relation de l'homme à ce Dieu transpersonnel ne peut être relation de personne à personne, et « l'obéissance à Dieu n'est une obéissance *selon l'esprit*, une 'foi', que si elle est obéissance de nous-mêmes à nous-mêmes, à ce qu'il y a en nous de plus profond *et qui nous passe*, par quoi nous sommes en communion avec les autres êtres et sollicités à travailler sans relâche à *promouvoir la société des esprits* ».

Cette tâche évoque assurément le Règne des Fins, selon les idées les plus profondes de Kant, auxquelles Miéville demeurerait fidèle. Mais

³⁰ *Philosophie spiritualiste*, 1942, 2^e vol., p. 396. Sur A. Reymond : A. VIERIUX-REYMOND, R. BLANCHÉ, G. WIDMER, F. BRUNNER : *Arnold Reymond, Philosophes d'aujourd'hui*. Filosofia, Torino, 1956, avec bibliographie.

³¹ *Ibid.* II, p. 201 : Charles Secrétan, *le citoyen philosophe*.

l'obéissance selon l'esprit ouvre les perspectives du panenthéisme qu'a développées l'auteur de *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité* (1937) et de *Condition de l'homme* (1959) : du Dieu qui transcende notre personne, qui est en nous ce qui nous passe, il faut se garder de former une conception anthropomorphique ou un dogme à la mesure et à la démesure de notre finitude ; en toutes choses est présente la Totalité transcendante à chacun ; la recherche, religieuse autant que philosophique, de cette Totalité part de foyers divers — par exemple de la spiritualité hindoue — dont aucun ne saurait exclure les autres.

Aussi la pensée religieuse doit-elle être active. Certes, « nulle vérité ne saurait être acquise sans le concours de Dieu » ; mais la grâce, c'est que Dieu est en nous et « nulle vérité ne saurait exister pour nous, avoir force et valeur de vérité, qui ne soit notre œuvre aussi en ce sens que c'est nous qui la pensons selon les catégories de notre entendement et qui la jugeons valable *sur la foi de la lumière qu'elle répand dans notre esprit* ».

De Kant, Miéville retenait surtout la pensée morale : « La vérité... ne réside pas seulement dans la connaissance, elle n'est rien si elle ne s'achève dans la pratique. »³² Aussi la tâche critique et la valorisation du donné sont-elles toujours à reprendre : « Croire que la conversion du donné en valeurs spirituelles, qui ne saurait être totale, n'en doit pas moins être toujours reprise à nouveau et qu'elle peut être poursuivie au-delà du point qui a été atteint — c'est le secret de la force morale et du génie, et c'est aussi *l'âme de toute religion vivante*. »³³ Soumettre l'évidence intérieure à l'analyse d'une critique autonome et responsable, examiner sans relâche toute doctrine, se garder de diviniser l'homme ou de se faire du divin une image familière, une idée trop assurée, c'est l'effort infatigable du philosophe. Celui-ci était trop convaincu que la tâche morale est le véritable lien des hommes pour ne pas se montrer rigoureux devant les prétendus absolus, devant les suffisances et les fanatismes qui les divisent, en particulier devant les irrationalismes politiques et religieux. Mais cet effort aboutit au silence et à la contemplation.

Problèmes religieux, problèmes de connaissance, diversité des doctrines, des vocations, des personnes surtout et des langages, ces thèmes jalonnent l'itinéraire personnel du philosophe tel qu'Henri Reverdin le parcourt : « La vie de l'esprit est un mouvement incessant vers un terme entrevu et idéalement conçu, jamais totalement, intégralement

³² Cité par HENRI REVERDIN in *Hommage à Henri Miéville*, 1948, p. 23 (ce recueil contient aussi une bibliographie). H. Miéville a réalisé ce programme par sa vigilance critique et par toute son activité, notamment par les Entretiens d'Oron qu'il organisa pendant plusieurs années depuis 1936.

³³ *Condition de l'homme*, p. 35-36.

saisi ni formulé. » De cette pluralité se dégagent les deux problèmes centraux de l'expérience et de la certitude. La notion d'expérience, si variée, par exemple dans l'œuvre de W. James³⁴, peut-elle se ramener à l'empirisme radical ? Quelles sont ses relations avec les problèmes du possible et du réel, avec les déterminations scientifiques ? L'expérience n'est-elle pas invoquée pour des fins trop diverses ? La certitude religieuse, *La certitude historique* (1905), la certitude du témoignage, le droit et le fait, les termes mêmes du langage sont-ils bien définis en eux-mêmes et dans leurs relations ? L'examen scrupuleux de ces notions demande un recours constant à la psychologie et à la critique historique, un souci infini de critique et de mise au point. Mais *Les exigences de la vie de l'esprit* (1966) sont comme portées par l'amour du bien dans l'œuvre et la méditation d'un philosophe qui demeure le recours et la conscience de ses contemporains.

Samuel Gagnebin s'était consacré d'abord à la critique de l'intuitionisme d'Edouard Le Roy³⁵ et cet examen — non dénué de préoccupations religieuses — s'attachait, au nom de la Vérité, à la cohérence de la pensée, à la critique du jugement, au souci de vérification ; il s'inspirait aussi d'une attitude critique — comme celle de Reymond et de Miéville — à l'égard de la « nouvelle philosophie », le bergsonisme. Certes, pour S. Gagnebin, qui contribuait à l'épistémologie, à la critique des principes de la mécanique, à la dialectique de F. Gonseth, la pensée tend constamment à revêtir une forme logique, mais elle n'est pas pour cela entièrement réductible à la logique ; elle fait appel à l'individuel et la vérité scientifique elle-même implique la liberté. Comme Miéville, Gagnebin jugera que l'être universel conspire avec nos intuitions les plus hautes et le même souci de vérité cohérente se fondera alors en un immanentisme dont la perfection spirituelle inspirée de Spinoza s'est exprimée avec un enthousiasme religieux³⁶.

La réflexion sur les sciences

La philosophie des sciences avait, en Suisse romande, des origines chez Charles Bonnet et chez nombre de naturalistes et de physiciens ; pour le siècle examiné, ce sont les travaux d'Ernest Naville sur l'hypothèse, ceux de son fils Adrien Naville sur la *Classification des sciences*, et principalement ceux de Flournoy qui marquent la première étape. Cette philosophie prend un caractère plus historique, plus réflexif et

³⁴ H. REVERDIN : *La notion d'expérience d'après William James*, 1913.

³⁵ *La philosophie de l'intuition. Essai sur les idées de M. Edouard Le Roy*, 1912.

³⁶ *Essai sur l'interprétation de l'idée de joie dans la philosophie de Spinoza*. *Studia philosophica* XXI, 1961.

plus critique grâce à l'enseignement d'Arnold Reymond et à la contribution de plusieurs hommes de science. Certains philosophes — Robert Bouvier, Maurice Muller, Antoinette Virieux-Reymond — étudient des doctrines³⁷ et des notions particulières ; ainsi, Jean de la Harpe, après une étude sur *L'idée de raison dans les sciences et la philosophie contemporaine* (1930), chercha à élaborer une axiomatisation du temps³⁸, d'autres — tel Maurice Gex, qui prit le soin ingrat de rédiger plusieurs manuels — s'attachent à la philosophie d'inspiration scientifique³⁹. Mais toutes ces recherches se poursuivent le plus souvent aussi en référence à la philosophie générale. Par exemple, Jean de la Harpe a consacré une étude approfondie au réalisme critique de Cournot, une autre à la religion comme conservation de la valeur dans la pensée de Höffding⁴⁰.

La contribution des hommes de science eux-mêmes était irremplaçable. Charles Eugène Guye, professeur de physique à Genève, avait ouvert la voie par un recueil de mémoires⁴¹ qui fit date, sur les méthodes les plus récentes et sur les problèmes fondamentaux de la philosophie de la nature et de la connaissance : déterminisme, indéterminisme et probabilités, distinction et classification des ordres de phénomènes, évolution de la matière. Des élèves d'Arnold Reymond, le mathématicien Rolin Wavre, le physicien Gustave Juvet conduisaient et présentaient leurs recherches avec un constant souci philosophique. Les problèmes du tiers exclu, de l'existence des êtres mathématiques, de la figure du monde, de l'invention et de la découverte étudiés par Wavre, ceux de la notion de groupe et de sa signification quant à la structure du réel étudiés par Juvet avaient alors pour les philosophes une grande portée⁴².

Avec l'histoire des sciences, la psychologie a contribué méthodiquement à l'étude de la genèse des notions, des attitudes, des opérations mentales. Elle est donc avant tout psychologie de l'enfant ; si elle garde, au début, quelques traces de spiritualisme naturel — « cette philosophie qui vient s'asseoir auprès du berceau d'un petit enfant... pour l'étudier à loisir, avait écrit Vinet, est la plus haute

37 R. BOUVIER : *La pensée d'Ernest Mach, essai de biographie intellectuelle et de critique*, 1923 ; M. MULLER : *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, 1926 ; A. VIRIEUX-REYMOND : *La logique et l'épistémologie des stoïciens*, 1949.

38 *Genèse et mesure du temps*, 1941.

39 M. GEX : *Variétés philosophiques*, 1948.

40 *La religion comme conservation de la valeur dans ses rapports avec la philosophie générale de H. Höffding*, 1920 ; *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'Antoine-Augustin Cournot*, 1936. — Voir aussi MAURICE MULLER : *Individualité, causalité, indéterminisme*, 1932. *Idées et archétypes*, 1959.

41 CH.-E. GUYE : *L'évolution physico-chimique*, 1922.

42 R. WAVRE : *L'imagination du réel*, 1947 ; *La figure du monde*, 1950 ; G. JUVET : *La structure des nouvelles théories physiques*, 1933.

philosophie » — c'est presque toujours dans une stricte intention scientifique. L'Institut Rousseau, fondé à Genève l'année du deuxième centenaire (1912) ⁴³ par Edouard Claparède et Pierre Bovet, est devenu l'Institut des sciences de l'éducation ; il maintient un lien étroit entre la pédagogie et la psychologie expérimentale. Parti, à la suite de Flournoy, du parallélisme psychophysique, mais biologiste et fonctionnaliste dans sa conception du comportement, Claparède s'inspirait aussi de William James et de John Dewey. Attaché surtout à la psychologie de l'enfant ⁴⁴, à la mesure des aptitudes, au rôle du jeu dans la formation du psychisme, à la pédagogie — il avait commencé par contester l'enseignement qu'il venait de recevoir au Collège — il définissait l'intelligence comme une fonction d'adaptation. Pierre Bovet appliquait des méthodes d'interrogation et d'introspection provoquée à l'analyse de faits affectifs — instinct combatif de l'enfant, éveil de la conscience du devoir, éveil du sentiment religieux — créant ainsi une méthode expérimentale pour le contrôle et le perfectionnement de recherches dont Murisier avait ébauché la théorie ⁴⁵.

Jean Piaget, adaptant les méthodes d'observation et d'interrogation à des recherches nouvelles, établissait la genèse des structures mentales et des opérations chez l'enfant : langage et pensée, jugement et raisonnement, jugement moral, réalité, causalité, nombre, mouvement, temps, espace, vitesse, symbole. Particulièrement féconde dans le champ immense des opérations supérieures de l'intelligence caractérisées par la réversibilité de la pensée, cette méthode psychogénétique devait renouveler la logique et l'épistémologie et constituer une des rares vues d'ensemble qui reste inséparable de sa propre genèse scientifique et qui conserve une valeur directrice ⁴⁶. La création de

⁴³ La comparaison de trois centenaires de Rousseau est significative : le centenaire de 1878, politique et moral, voit Ernest Naville (qui refuse d'y participer) protester contre la part que le gouvernement genevois fait prendre aux enfants des écoles dans cette fête civique. En 1912, Rousseau patronne surtout une pédagogie fondée sur la psychologie expérimentale et libératrice. En 1962, centenaire de la philosophie et de l'interprétation, précédé entre autres du livre de JEAN STAROBINSKI : *La transparence et l'obstacle*, et accompagné de la publication d'une édition critique dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Reymond.

⁴⁴ E. CLAPARÈDE : *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, 1911 ; *L'éducation fonctionnelle* (2^e éd. 1946) ; *La genèse de l'hypothèse, étude expérimentale*, 1934, etc. ; *Morale et politique, ou les vacances de la probité*, 1940, posthume. Cf. EDOUARD CLAPARÈDE, 1941 (autobiographie avec bibliographie).

⁴⁵ PIERRE BOVET : *L'instinct combatif*, 1917 ; *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, 1925, etc. ; fondateur de la Collection d'actualités pédagogiques en 1906.

⁴⁶ Outre la série d'analyses psychologiques auxquelles renvoie le texte (par exemple : *La représentation du monde chez l'enfant*, 1927 ; *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 1936) : *Classes, relations et nombres, Essai sur les groupements de la logistique et sur la réversibilité de la pensée*, 1942 ; *Traité de*

l'Institut d'épistémologie génétique à Genève, où collaborent logiciens, chercheurs et épistémologues, donne à ces études l'ampleur et la continuité nécessaires 47.

L'évolution et les constantes de cette psychologie scientifique manifestent clairement sa signification philosophique 48. Au contraire, malgré l'intérêt, si vif au début du siècle, pour la psychologie pathologique, il ne semble pas que — hors l'œuvre originale et nuancée de Charles Baudouin 49 et quelques autres contributions — la portée philosophique de la psychanalyse ait été bien comprise jusqu'à ces dernières années.

A côté des méthodes historico-critiques, réflexives et génétiques, la dialectique de Ferdinand Gonseth a apporté une nouvelle contribution à l'épistémologie 50. Indépendante à la fois de l'apriorisme et de l'empirisme, du conventionalisme et du néopositivisme logique, cette philosophie d'un mathématicien s'affirme d'emblée ouverte et fidèle à l'expérience du travail scientifique. Elle montre comment toute axiomatisation porte sur des notions « préalables » acquises par une schématisation sommaire et symbolique. L'espace, par exemple, est perçu selon une forme intuitive globale et c'est sur le schéma tiré de l'expérience que cette forme a permise que porte la géométrie. Les schémas se complètent et se revisent dialectiquement à travers l'expérience selon un principe d'appropriation, d'idonéité.

L'idée même d'objet résulte d'une première schématisation ; proche de l'idée de corps, mais plus abstraite, dépouillée de toute forme spatiale, elle sera simplement l'idée d'une présence qui demeure identique ; elle peut être axiomatisée comme l'espace, et les mêmes axiomes — identité, non-contradiction, tiers exclu — vaudront alors pour les rapports entre symboles, donc pour l'établissement de

logique, Essai de logistique opératoire, 1944 ; Introduction à l'épistémologie génétique, 3 vol., 1950.

47 Cf. depuis 1956 la collection « Etudes d'épistémologie génétique ».

48 Cf. *Archives de psychologie*, fondées en 1901 par Th. Flournoy et Ed. Claparède. De très nombreux travaux de psychologues et d'éducateurs portent une marque philosophique propre ; parmi les premiers, on citera au moins JEAN LARGUIER DES BANCELS : *Introduction à la psychologie, l'instinct et l'émotion*, 1921 ; parmi les seconds, LOUIS MEYLAN : *Les Humanités et la personne*, 1939. FERNAND-LUCIEN MUELLER a fait la somme de l'histoire de la psychologie, philosophique et scientifique : *Histoire de la psychologie de l'antiquité à nos jours*, 1960 ; *La psychologie contemporaine*, 1963.

49 CH. BAUDOUIN : *L'âme enfantine et la psychanalyse*, 1932 ; *Découverte de la personne*, 1940 ; *L'âme et l'action, prémisses d'une philosophie de la psychanalyse*, 1944, etc. ; CHARLES ODIER : *Les deux sources, consciente et inconsciente de la morale*, 1943.

50 *Les fondements des mathématiques*, 1926 ; *Les mathématiques et la réalité, Essai sur la méthode axiomatique*, 1936 ; *Qu'est-ce que la logique ?* 1937 ; fondateur de la revue *Dialectica*, en 1947 ; biographie et bibliographie in *Dialectica*, n° 54-55, 1960.

liaisons logiques. Dès lors, tandis que la géométrie devient un chapitre de la physique, la logique, « physique de l'objet quelconque », et la théorie de l'existence pure seront « deux instants d'une même entreprise ».

Sur cette base s'édifie une théorie du jugement vrai ; les schémas ordonnés se révèlent efficaces et conformes à l'activité mentale, mais cette conformité n'implique pas adéquation parfaite à l'objet. La logique devient donc un instrument pour la classification et pour la solution des problèmes à l'aide de représentations « sommairement adéquates des réalités les plus primitives ». Les mêmes méthodes, constamment remises à l'épreuve, se sont développées dans *La géométrie et le problème de l'espace* ; dans les recherches sur *Le problème du temps* (1964), elles se sont accompagnées de l'esquisse d'une théorie générale du langage. Par bien des traits, cette dialectique de l'invention et de la découverte rejoint donc la pensée critique de ses contemporains.

La philosophie en question

Une philosophie critique, c'est une pensée qui soumet constamment à la réflexion l'approfondissement du savoir et du comportement. C'est une conscience entretenue, et qui défend aussi son propre mode de vigilance contre d'autres vigilances.

Car cette sorte de conscience n'est pas la seule possible. Elle a rencontré en chemin — et souvent dénoncé — des obstacles dans d'autres consciences, historiques, traditionalistes, littéraires, politiques. De par la tradition dont cette revue était le témoin et le gardien, la préoccupation fut particulièrement vive⁵¹ à l'égard de nouvelles prises de conscience religieuses, soit de la théologie dialectique, soit de la pensée de Kierkegaard — souvent confondues naguère, semble-t-il, dans un même souci comme dans un même enthousiasme.

Mais d'autres prises de conscience, d'autres consciences du pays, de l'homme, de la société, de l'art ont provoqué des affirmations philosophiques souvent ouvertement opposées à toute intellectualité⁵². De ces diverses attitudes, et en des sens divers, témoignent aussi bien l'œuvre de Ramuz que celle de Gonzague de Reynold, aussi bien la Nouvelle Société Helvétique que des mouvements artistiques, des revues, des publications telles que la *Voile latine* ou les *Cahiers vaudois*. Conscience de l'histoire, conscience de l'art et de l'écriture, le

⁵¹ Cf. par exemple A. REYMOND : *Philosophie spiritualiste* ; H. MIÉVILLE : *Tolérance et Vérité* (et les bibliographies citées, notes 30, 32) ; René Guisan *par ses lettres*, etc.

⁵² Sur tous ces points, de même que sur l'éthique sociale, sur la situation de la Suisse romande devant les courants de pensée politiques et esthétiques, voir en général A. BERCHTOLD, *op. cit.*, note 2, et les études spéciales.

« voir » de Ramuz, la culture selon G. de Reynold présentent des thèses dont la seule raison de ne pas parler ici est que, le plus souvent, elles abandonnent la philosophie à ce qui paraît n'être que système de concepts. Seul parmi ceux qui contribuèrent à ces renouvellements décisifs pour la pensée romande, Ernest Ansermet devait, dans la période suivante, donner des fondements de son art une vue philosophique avouée et systématique.

PHILOSOPHIE INTERROGATIVE — L'HOMME ET LA QUESTION

La génération des philosophes nés en ce siècle trouve partout la philosophie remise en question. Les sciences, cherchant dans leur méthode leur propre cohérence, se passent d'une philosophie qui — Jean Piaget le répétait récemment⁵³ — ne peut qu'altérer la rigueur de leurs recherches ; elles y reviennent cependant parfois, de par leurs propres apories ou pour interpréter le sens de leurs créations et de leurs langages. Mais les sciences ne sont pas seules à remettre la philosophie en question. La théologie avec Karl Barth, forte de sa vocation et de la Parole de Dieu, met en question la philosophie qui, apparemment, l'avait si longtemps contaminée et compromise. Avec Kierkegaard, que les traductions des années trente commençaient de rendre accessible, cette interrogation devient radicale chez certains philosophes. L'histoire et la philologie enfin posent des problèmes que seule une mise au point de l'interprétation permettrait de reprendre.

Mais surtout les philosophes, après Husserl et ceux qu'il a éveillés, s'interrogent sur le sens de leur entreprise. Partout se pose le problème du sens. C'est aussi que des méthodes nouvelles permettent et exigent qu'on le pose : psychologie de la forme, analyse de l'expression et de la compréhension depuis Dilthey, description de la visée et analyse de l'intentionnalité, réflexion phénoménologique sur les actes de pensée avec Husserl. Les philosophes romands apprennent aussi l'art de thématiser et de mettre en question. Or, en ce siècle où le savoir et la prise sur la nature se consolident, c'est surtout la précarité humaine qui se manifeste dans les événements⁵⁴. La philosophie de l'homme remis en question sera

⁵³ J. PIAGET : *Sagesse et illusions de la philosophie*, 1965.

⁵⁴ Mais cette période difficile verra se créer de nouveaux organes d'expression : en 1943, P. Thévenaz fonde la collection *Etre et Penser* ; depuis 1941 paraît l'*Annuaire de la Société suisse de philosophie* (en 1946, *Studia philosophica*) ; un comité, dont P. Thévenaz est l'animateur, reprend en 1951 la rédaction de la *Revue de théologie et de philosophie*. De nouveaux organes d'échange se constituent aussi : la Société suisse de philosophie, fondée en 1940, les Congrès des sociétés de philosophie de langue française qui se réunissent depuis 1938 et dont le quatrième (1949) siège à Neuchâtel, le treizième (1966) à Genève ; sur un autre plan, les Rencontres internationales de Genève sont organisées depuis 1946.

surtout anthropologie personnaliste, puis anthropologie existentielle, en attendant de devenir anthropologie structurale.

La précarité humaine éclate aux yeux au début de cette période, pendant les années de crise économique, lorsque s'élèvent les doctrines totalitaires et que s'affrontent les idéologies extrêmes. Le mouvement personnaliste venu de la revue *Esprit* cherche des réponses, et l'une des premières sera la *Politique de la personne* (1934) de Denis de Rougemont. Anthropologie et personnalisme seront représentés chez les philosophes, par exemple dans l'œuvre de Philippe Muller dont la pensée, animée par l'idéalisme allemand, par ses successeurs, par des phénoménologues aussi, recherche une psychologie fidèle à l'homme concret⁵⁵. L'homme et sa raison seront au centre de la philosophie de Pierre Thévenaz, devant la mise en question de la raison par la Parole.

Mais, au seuil de cette période, la réserve s'impose devant nombre de philosophes qui n'ont pas dit leur dernier mot, comme devant ceux, tels Léon Bopp, Robert Junod, Maurice Muller, dont la philosophie inspire aussi les créations de romanciers ou d'essayistes⁵⁶. Surtout, il faut faire halte auprès de ceux, si nombreux pour un petit pays, qui en quelques années nous furent enlevés comme Pierre Thévenaz au moment où ils donnaient le meilleur d'eux-mêmes. Tant de dialogues interrompus coup sur coup avec Frank Grandjean, Perceval Frutiger, Jean de la Harpe, avec André Burnier, Georges Mottier et Raymond Savioz, avec Rolin Wavre et Gustave Juvet manquent cruellement à la pensée romande⁵⁷.

Vers la contemplation

Les problèmes de l'homme semblent, d'une manière très générale, avoir caractérisé pour quelque temps l'« engagement » des philosophes. Ils ne sont pourtant pas les seuls⁵⁸, et d'abord l'appel de la méta-

⁵⁵ PH. MULLER : *De la psychologie à l'anthropologie à travers l'œuvre de Max Scheler*, 1946 ; *Itinéraire philosophique*, 1956.

⁵⁶ L. BOPP (auteur d'une thèse sur Amiel, 1927) : *Philosophie fédérative ; Le catalogisme*, 1947, etc. ; ROBERT JUNOD : *Frédéric Rauh, Essai de biographie intellectuelle*, 1932 ; MAURICE MULLER : *De Descartes à Marcel Proust*, 1943. Cf. notes 37 et 40.

⁵⁷ A. BURNIER : *La pensée de Charles Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux*, 1934 ; R. SAVIOZ : *La philosophie de Charles Bonnet, de Genève*, 1948 ; voir aux notes 12, 63, 67, 42, 60, 61.

⁵⁸ La philosophie des valeurs a retenu l'attention, entre autres, des théologiens. Jadis étudiée au point de vue psychologique par GEORGES BERGUER : *La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie*, 1908, elle l'a été depuis, du point de vue de la relation théandrique notamment, par GABRIEL-PH. WIDMER : *Les valeurs et leur signification théologique*, 1950 ; cf. André Burnier, note précédente.

physique demeure ; il prend, dans la pensée de Fernand Brunner, toute sa gravité.

Longtemps, on avait pu se demander si l'équilibre du savoir et de la croyance, de la philosophie et de la foi, pouvait se maintenir, à travers le renouvellement de la connaissance scientifique, par une philosophie de l'Esprit. Arnold Reymond, qui avait, avec tant de conviction et de sagesse, travaillé à cette tâche, voyait déjà en 1930 certains de ses élèves — Piaget, de la Harpe — mettre en question le spiritualisme. Aujourd'hui, Jean Piaget a déclaré que la connaissance relève des sciences seules tandis que la sagesse et l'appréciation des valeurs — qui représentent ici l'ensemble de la croyance — appartiennent à la seule philosophie. Mais, à l'opposé, le métaphysicien, s'appuyant sur les doctrines et les traditions les plus cohérentes, s'attache à rappeler que toute connaissance vient de Dieu seul et de la connaissance de Dieu. Par la connaissance de Dieu, en effet, nous connaissons les choses aussi, mais en leur cause.

Telle est une conséquence, précisément, de la pensée de Fernand Brunner⁵⁹. Non qu'il s'agisse d'opérer une critique des sciences ou même du scientisme : la véritable intention est de faire entendre l'unité de la foi et de la raison, en ce sens que Dieu peut être connu par la philosophie ou par le dépassement de celle-ci. Quelle est donc la nature de cette connaissance ? Qu'une connaissance de Dieu soit possible, cela n'expose-t-il pas à mesurer Dieu à la connaissance ? Mais « la pensée est un mystère aussi grand que Dieu même », et nous pourrions le comprendre, si seulement nous savions voir que « la pensée, pour connaître Dieu, est autrement grande qu'on ne le dit d'ordinaire » : elle est en nous une puissance divine, un don de Dieu à l'intelligence. Ainsi, ce n'est pas en anéantissant l'intelligence ou en la mettant en question que la foi rend celle-ci lucide ; par la foi, l'intelligence s'élargit, elle n'est plus liée à des tâches et à des procédures partielles. Cette connaissance de Dieu, l'intelligence ne la mesure pas ; elle sait plutôt qu'elle est elle-même dans la pensée divine et qu'en elle Dieu se connaît. Cette affirmation de l'unité de la foi et de l'intelligence vient-elle à manquer ? alors, si l'intelligence n'en connaît pas moins la foi et son objet, c'est qu'elle se soumet à la foi ; mais, soumise à la foi, elle sera dans la condition aussi de se rebeller, de voir dans la foi l'irrationnel ; en sorte que l'alternative s'imposera alors, du fidéisme et du rationalisme areligieux. Au contraire, « seule l'unification des puissances spirituelles acquises par l'intégration de la nature dans la surnature accomplit la nature dans la surnature sans rien enlever à Dieu ». Connaissance de Dieu négative,

⁵⁹ F. BRUNNER : *Science et réalité*, 1954 ; cf. *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, 1951.

d'abord, elle est étonnement, elle devient amour de Dieu ; mais lorsque la pensée est pleine de cet amour, ce n'est plus l'homme qui aime, « car Dieu seul est présent. L'ignorance est alors parfaite. » La pensée qui peut s'exprimer dans ces formules si fermes est fortifiée non seulement des doctrines les plus rigoureuses, mais de la pensée mystique. Ainsi, elle se sent capable de poser Dieu sans s'égaliser à lui, sans que l'homme se divinise ou divinise sa propre raison. Devant une science qui a perdu le sens de l'absolu, dont l'objectivité n'est pas fondée en son principe, et qui ignore aussi bien ce qu'elle fait que ce qu'est son objet, nous sommes rappelés à l'« unique nécessaire », la méditation de la pensée divine en nous.

Homme et raison en condition

Mais la raison ne tend-elle pas invinciblement à se faire absolue ? Critiques, ouverts aux leçons de l'expérience, les philosophes romands se gardaient, aussi bien que la plupart de leurs contemporains, de faire de la raison un système irréformable. Pourtant, si — comme F. Gonseth et S. Gagnebin surtout le montraient — la raison peut toujours se mettre en question plus profondément qu'elle ne pense l'avoir fait, c'est elle-même encore qui se met en question, qui prend l'initiative et, par conséquent, qui demeure maîtresse de la question. Au reste, cette maîtrise — innée ou acquise — de la raison ne paraît-elle pas la condition même du progrès, ou du moins d'un équilibre — si précaire qu'on se le représente — entre la domination de la nature par le savoir et le respect de l'homme et de la liberté ?

Pourtant, dans son assurance, la pensée critique, attentive au temps présent ou à l'histoire, est si bien engagée dans sa tâche qu'elle en oublie les questions de toujours, celles de la condition humaine ou celles de son propre mystère. Certes, la question reste ouverte, par exemple dans *Condition de l'homme* (1959), d'Henri Miéville ; et la métaphysique, avec Charles Werner ou avec Fernand Brunner, montre bien qu'on ne peut l'éviter. Mais, pour être radicale, c'est du dehors que la question doit se trouver posée. C'est la Parole de Dieu adressée à l'homme qui met celui-ci en question, en condition, et, avec lui, sa raison : cette Parole n'est pas mesurable à l'homme, ni surtout à la raison que l'homme, parfois, dans son zèle apologétique, substitue à la Parole. Mais la philosophie, ainsi mise en cause, peut-elle se poser ou même se laisser poser une question aussi radicale ? Ne va-t-elle pas transformer la question en problème rationnel, peut-être d'avance résolu ? Commencer par cet affrontement de la pensée humaine, plus précisément de la raison, et de la Parole, ce fut l'œuvre fondamentale de Pierre Thévenaz ⁶⁰.

⁶⁰ P. THÉVENAZ : *L'homme et sa raison*, 2 vol., 1956 (recueil posthume) ; *La condition de la raison philosophique*, 1960.

Bien des obstacles obligent la raison à « prendre conscience d'elle-même » : les irrationnels, les expériences, les non-moi s'imposent à elle tour à tour. Il arrive aussi que la raison discerne en elle-même son propre obstacle, sa contradiction ; mais, aussitôt, la « synthèse » rationnelle « dépasse » la contradiction, la raison a trouvé son alibi dans le monde qu'elle épuise, dans le mouvement de dépassement : cette sorte de contradiction pondérée, non plus que la pure expérience, n'est pas la véritable altérité. Lorsque la raison se met en question, et selon sa propre mesure, sa question reste donc irréelle. Mais, que la raison, la sagesse de ce monde, soit provoquée par l'accusation de folie qui lui vient de la Parole, alors elle s'éveille et se trouve elle-même devant cette « expérience-choc ». En effet, accepter l'accusation ou la mépriser, la juger diabolique ou encore la retourner serait pour la raison se nier elle-même, car il appartient précisément à la raison de toujours examiner ce qui se présente à elle. Mais, si la raison reconnaît qu'elle n'est pas seule la loi et la mesure, elle se met en question ; la rencontre d'une altérité irréductible a brisé son « autisme » et la fait sortir du vain monologue qu'elle poursuivait à l'écart du réel, certaine qu'elle était de se justifier toujours.

On voit la force de cet affrontement : la raison ne peut se juger divine ou capable, même à travers l'épreuve et la conversion, de rejoindre d'elle-même quelque pensée divine à laquelle elle participerait ; la raison n'est pas jugée diabolique, car l'accusation même fait qu'elle peut et doit répondre ; et répondre ne sera pas se borner à la critique, ou se persuader de son insuffisance pour s'ouvrir à la contemplation.

Un tel affrontement, pourtant, n'est-il pas insoluble et stérile ? N'expose-t-il pas à diviser l'homme ? C'est la méthode phénoménologique — Thévenaz avait été des premiers à l'exposer ici même ⁶¹ — qui permet, grâce à cette suspension du sens, le dévoilement successif des niveaux de la conscience ; c'est elle qui, fidèlement observée, empêche l'affrontement de se résoudre en dialectique. La raison, par cette méthode, se manifeste à elle-même sa richesse devant l'accusation qui l'a éveillée ; elle voit d'abord qu'elle n'est pas réduite à l'impasse dont l'accusation l'avait rendue consciente : « La conscience d'aporie n'est pas une aporie de la conscience » ; elle voit aussi, en se « développant », que si ses principes et ses évidences ne vont pas « de soi », s'ils sont mis en question, sa fécondité n'en est pas diminuée ; au contraire, elle comprend qu'à rester dans son autisme elle était précisément aliénée ; la conscience de son « ignorance » la met en mouvement ; une telle conscience, à l'état toujours naissant, ne se

⁶¹ *De Husserl à Merleau Ponty, Qu'est-ce que la phénoménologie*, 1966 (réimprimé de la RTP, 1952).

dédoublé pas, dans la réflexion, en un objet et en un sujet ; la raison n'est donc pas pour elle-même un objet, elle ne se dégrade pas davantage en instrument. Enfin, elle n'est plus trahie par une fausse idée de sa certitude absolue, et surtout elle a perdu l'illusion d'avoir trouvé (ou d'avoir à rechercher) un point de départ absolu, ou d'être consubstantielle à une raison divine et de pouvoir juger de toute chose.

Ni divines, ni diaboliques, raison et philosophie ont retrouvé une vocation simplement humaine ; dépouillées de la prétention de tout juger et de tout survoler, elles peuvent se vouer à une tâche concrète : la connaissance de l'homme. « Il en a toujours été ainsi : l'homme réussit à définir la philosophie dans l'exacte mesure où il parvient à se définir ou, dans notre entreprise présente, à prendre conscience de sa condition. » En retour, développant à la conscience ses niveaux implicites et inconscients, la raison s'ouvre à la foi et permet à celle-ci d'atteindre l'homme et de l'éclairer.

L'exigence du concret

Problème du sens, la philosophie l'est aussi pour Jeanne Hersch. On ne trouve le sens véritable de la philosophie qu'en renonçant à l'illusion de la vérité apodictique entretenue par tant de systèmes ⁶². Mais, sous le chiffre des systèmes — Jeanne Hersch le montre suivant Karl Jaspers — nous pouvons retrouver par le mime, connaissance subjective du subjectif, une vérité qu'ils expriment indirectement, comme à leur insu. L'illusion de la philosophie apodictique est donc nécessaire à la manifestation d'une vérité plus concrète, dans laquelle chaque philosophie apparaît comme une œuvre d'art. L'œuvre d'art unit la pureté, l'authenticité dans une expression concrète où la subjectivité de l'artiste est dépassée et retenue en un achèvement réel par la perfection de la forme. Mais la philosophie n'est pas pur jeu, comme Valéry feignait de qualifier l'art. La philosophie est engagement ; elle répond, sous son illusion, à des exigences de pureté, de perfection et de réalisation qui seules engagent vraiment le sujet dans l'être. Ici, ce qui pouvait paraître un instant exigence morale est dépassé par une exigence de réalité. Une telle exigence ne peut s'adresser qu'à un sujet libre, mais cette liberté qui a pu d'abord paraître formelle n'est pas vide ; elle demeure toujours dans l'être d'une situation ; aussi est-elle plus profonde et implicite dans une situation où elle se trouve déjà engagée, car la représentation d'une liberté indifférente est vaine et abstraite. Si l'homme peut demeurer fidèle à cette exigence, à cette pureté, à cette perfection, sa prise sur les choses, la forme qu'il leur impose par la connaissance, l'action et

⁶² J. HERSCH : *L'Illusion philosophique*, 1936.

la création artistique est réelle. Toute forme vise, dans la mesure où elle est achevée, une réalité transcendante ignorée. Le réalisme implique continuité, l'idéalisme discontinuité entre *L'être et la forme* (1946) ; la vérité est donc l'au-delà de ces doctrines partielles.

Cette exigence, c'est l'exigence du concret et de la présence de l'homme en son action ; l'exigence disparaît dans l'être atteint. Mais elle demeure dans l'action précaire et, dans *Idéologies et réalité* (1956), l'on devait trouver une analyse des conditions concrètes de l'action politique.

Mais, par-delà les promesses d'accomplissement, on voit bien que cette pureté est une limite qui renvoie l'homme à sa volonté, à sa situation, au temps quotidien des contradictions, des prises de position, des engagements concrets. Pensée qui interdit à l'homme de s'abriter dans les systèmes.

Humanisme et structure

Ces mises en question n'empêchent pas, au contraire, le renouvellement des recherches historiques, et cela en particulier dans le domaine de la philosophie antique.

Convaincu, à la suite de Charles Werner, de l'importance fondamentale de la pensée grecque, Perceval Frutiger, qui avait déjà opposé au matérialisme et au mécanisme un essai de monisme spiritualiste, avait consacré sa thèse aux mythes de Platon ⁶³. Depuis lors, des analyses et des publications de textes par des philologues — André Rivier, François Lasserre — ont contribué à renouveler à propos et à tenir en haleine l'interprétation des textes anciens ; la thèse d'André Voelke ⁶⁴, qui s'attaquait, dans la philosophie antique au problème très actuel des relations avec autrui ⁶⁵, répond à la fois à l'interrogation philosophique et aux exigences de l'interprétation. Déjà, dans une perspective différente, *La Question platonicienne* (1938) de René Schaerer avait marqué une étape dans l'interprétation des *Dialogues*. Au lieu de recourir à l'interprétation indirecte par des témoignages, procédé de célèbres études récentes, Schaerer ne tenait pas pour désespéré l'examen des dialogues eux-mêmes, à condition que cet examen portât sur leur composition interne. Depuis lors, l'auteur de *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère*

⁶³ PERCEVAL FRUTIGER : *Volonté et conscience*, 1919 ; *Les Mythes de Platon*, 1930.

⁶⁴ ANDRÉ VOELKE : *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, 1961.

⁶⁵ Ce thème des rapports avec autrui joint, dans la pratique, à celui de *L'Esprit de Genève* (Essai de ROBERT DE TRAZ, 1929) et à celui de *La pensée et l'action de la Croix-Rouge* (MAX HUBER, éd. 1956) a inspiré le livre de JEAN-GEORGES LOSSIER : *Les civilisations et le service du prochain*, 1958.

à *Socrate* (1958) a étendu à d'autres interprétations littéraires et philosophiques les modèles qu'il avait tirés de l'étude des dialogues. En particulier, le modèle du « détour », le passage de la réflexion par la norme transcendante, à la fois moyen terme et instance suprême, s'est étendu au problème du choix moral, du héros tragique au sage. Ce dessein de présenter une idée générale de la culture antique, poursuivi dans d'autres ouvrages, ⁶⁶ aboutit à une conception de l'homme antique limité dans son action par la nécessité, mais libre en son être par sa lucidité. Ainsi, l'analyse de la structure de l'homme antique, du héros, du sage, du philosophe, a pour fin la compréhension de l'homme.

Langage et signification fondamentale

Une des idées principales qui se dégagent de ces analyses, c'est que le langage adéquat du philosophe est caractérisé par son inadéquation à la réalité suprême des Idées. Selon d'autres perspectives, Jeanne Hersch, dans *l'Illusion philosophique*, se déclarait déjà trahie par le langage. Que serait un langage adéquat ? et qu'est-ce que le langage ? Aujourd'hui où des philosophes ont découvert la portée des principes du linguiste genevois Ferdinand de Saussure, la question du langage paraît s'identifier à la philosophie. C'est, en fait, de l'expérience de l'art que devait partir un des principaux efforts entrepris pour répondre à cette question.

Cette expérience de l'art pouvait, il est vrai, paraître peu familière à des philosophes dont la réflexion s'était traditionnellement attachée au problème moral, à la philosophie religieuse, à la connaissance. Le domaine de l'art — où plus d'un philosophe se révélait si souvent éclairé — était semble-t-il réservé à l'indépendance et à l'initiative de l'artiste. Le premier à se tourner dès l'abord vers le *phénomène de l'art* (1936) avait été Georges Mottier. Il montrait que l'œuvre d'art naît de la vision interne du sujet contemplateur, d'un acte d'amour qui cherche à rejoindre l'objet dans la passion qui l'inspire, et non pas d'une imitation de la nature. Cette doctrine idéaliste opposait la création libre de l'homme, la belle représentation des choses à la causalité naturelle ⁶⁷. Elle reste inséparable de la pensée morale généreuse et de la métaphysique de *Déterminisme et liberté* (1948).

C'est dès l'abord aussi, dans sa *Découverte de la musique* (1948), que Jean-Claude Piguet, saisissant l'œuvre d'art comme objet, recherchait le langage adéquat à cet objet. Mais, par-delà cette ques-

⁶⁶ R. SCHAEFER : *Le Héros, le Sage et l'Événement dans l'humanisme grec*, 1964 ; *L'homme devant ses choix dans la tragédie grecque*, 1968.

⁶⁷ Cf. aussi G. MOTTIER : *Art et conscience*, 1944, de même que J. HERSCH : *L'être et la forme* (1946).

tion, comment comprendre la forme et la fonction du langage métaphysique qui serait adéquat au réel ultime ? Les échecs que rencontre le langage scientifique, ainsi que les essais de construction d'un langage spécial, devant la réalité ultime, convainquent le philosophe qu'il faut chercher un modèle de relation entre le langage et son objet et étudier cette relation d'après et sur ce modèle. C'est dans le langage de l'esthétique que se trouvera le modèle cherché⁶⁸. Car, entre l'esthétique et l'œuvre d'art, entre la métaphysique et le réel dont elle parle, la relation est semblable : le langage esthétique reçoit sa signification de l'œuvre d'art qu'il « indique » ; de même, le langage métaphysique désigne la réalité, vécue comme l'œuvre d'art dans une contemplation silencieuse. Ce mouvement *De l'esthétique à la métaphysique* (1959), conduit ainsi à une définition et de l'esthétique et de la métaphysique, et à une conception nouvelle des rapports de la contemplation et du discours.

L'expérience de la musique, cependant, devait amener un maître qui avait consacré sa vie à cet art à en rechercher le fondement par la phénoménologie, en particulier par la phénoménologie de la conscience du temps. Ainsi, tandis que Georges Mottier donnait au phénomène de l'art un fondement idéaliste, c'est dans la conscience humaine qu'il s'agissait, pour Ernest Ansermet, de découvrir *le fondement de la musique* (1961). Il ne suffit pas d'examiner la genèse des sons musicaux, des rapports d'intervalles dans la conscience, ou le phénomène du rythme dans la perception auditive ; il faut voir que, par son activité réflexive, la conscience se signifie « ce qu'a perçu en fait la conscience purement auditive » ; cette activité réflexive est possible parce que l'intentionnalité dirigée vers les sons se temporalise, c'est-à-dire vise et les sons immédiatement passés et les sons présentement perçus. Intervalles et rythmes, sons successifs perçus par rapport aux intervalles engendrent la conscience de la musique selon un sens qui unit la conscience et le monde. Ce rapport fondamental de l'être de la conscience et du phénomène musical permet, estime Ernest Ansermet, de déterminer, d'expliquer, de fonder le privilège naturel de la musique tonale, qui seule répond à la conscience humaine : la loi tonale est la loi éthique de toute conscience musicale.

Cette conception de la musique s'insère en effet dans une vue d'ensemble de l'être et de sa manifestation : Dieu se manifeste dans les phénomènes de la conscience et du monde. Cet apparaître procède de degré en degré, le premier phénomène constituant l'être du suivant qui le manifeste à son tour. Ainsi, la conscience éthique manifeste en l'homme son fondement divin en même temps qu'elle constitue l'être de la conscience affective. Ainsi, l'art humain est une manifestation

⁶⁸ Cf. aussi J.-CL. FIGUET : *L'œuvre de philosophie*, 1960.

de la conscience éthique qui lui donne sa loi ; la musique, en particulier, est un vécu de sons physiques constitués selon une loi intérieure, la loi de la conscience éthique. Cette vue générale est donc fondée sur la phénoménologie de la conscience temporelle qui, seule, fait « voir » le rapport de la perception auditive des sons successifs et des intervalles dans la continuité et dans la tonalité propres à la musique.

INVESTIGATIONS

Avec ces dernières œuvres, la recherche philosophique en Suisse romande s'engageait toujours plus dans la voie de l'investigation qu'avaient ouverte les analyses de structure des dialogues de Platon par René Schaerer aussi bien que des travaux divers guidés par la méthode phénoménologique. Nombre d'efforts récents, soit dans le domaine de la logique, soit dans celui de la phénoménologie, accentuent cette tendance à des investigations de plus en plus diverses.

Ainsi, dans l'ordre de la théorie de la connaissance, Jean Blaise Grize, constatant que le formalisme logique ne tire pas de lui seul l'intelligibilité véritable, cherche cette intelligibilité fondatrice dans l'étude de la formalisation. L'épistémologie génétique, si elle trouve en elle-même sa propre référence, peut être cette métalogue, seule véritable discipline philosophique ; en effet, elle étudie le sujet non seulement connaissant, mais coordonnant ses connaissances, et conçoit le système formel à la fois comme « le produit de la totalisation en cours et le régulateur de cette totalisation ».

Examinant *La conscience transcendente dans le criticisme kantien* (1958), André de Muralt avait conclu que « l'univers du criticisme se révèle finalement comme un univers immanent à une intelligence : panthéisme épistémologique ou panlogisme ». Mais il analysait en même temps, dans *L'Idée de la phénoménologie* (1958), la structure des actes de conscience et la double dimension de l'intentionnalité selon Husserl, en particulier la relation donation-constitution. Ces recherches, inspirées et systématiquement motivées par une philosophie de l'être et de la cause exemplaire, se développent par l'étude de la notion d'intentionnalité et de son histoire.

Mais l'investigation du phénoménologue peut aussi se présenter, par-delà les problèmes de constitution, comme une exploration indépendante et créatrice et comme un déchiffrement, à la fois du monde et du destin, des relations humaines.

Ainsi, Jean-Pierre Leyvraz, dans *Le Temple et le Dieu* (1960), a développé une « phénoménologie de la relation » qui, par l'analyse et la description de la manifestation et du regard, du monde et de la pensée, du champ et de l'acte, s'ouvre à une vue d'ensemble de l'instantané et de l'éternel.

Hier et demain

Après la critique, les conceptions du monde font place peu à peu à des « visions » du monde qui sont des actes et des vécus, et, en même temps, à l'étude plus serrée des relations. En se faisant apprentissage et expression, la philosophie ne renonce ni à la réflexion, ni à la communication, ni à l'analyse, ni surtout à discerner dans le champ de l'expérience et des symboles les lignes de force qui le structurent.

D'un simple historique et d'un hommage, on ne tire pas de conclusions. D'aucuns se seront sans doute demandé chemin faisant si le souci doctrinal d'un Secrétan, d'un Naville, d'un Gourd, porté en quelque sorte par l'attente de leurs concitoyens, n'était pas la vraie philosophie ; de même, vers les années trente, et périodiquement depuis lors, l'appel à la doctrine s'est fait parfois plus pressant. Mais spéculation et dialectique s'arrêtent devant la complexité empirique ; l'apologétique, de son côté, peut devenir zèle ambigu ; et surtout les philosophes se voient, pour la plupart, comme Arnold Reymond les en pressait, toujours mieux informés des sciences, des arts, mais aussi des hommes et des souffrances ; moins enclins, par conséquent, à la pensée pure et à l'expression de pures convictions.

Les grands thèmes demeurent sous les bouleversements doctrinaux : quant à la connaissance, d'abord, les ruptures et les compromis qui, de Flournoy à Reymond, à Piaget alternent entre la philosophie et les sciences exactes, se répètent depuis que la philosophie cherche ses propres modèles dans la phénoménologie, puis dans l'analyse linguistique et dans l'analyse structurale. Dans la perspective morale et sociale, ensuite, la plupart des philosophes de Suisse romande ont vécu avec leur pays et avec les problèmes de leurs contemporains, problèmes singulièrement diversifiés depuis Secrétan et Naville. Témoins, par exemple, après les maîtres de la première génération, Claparède et Bovet aussi bien que Reymond, Miéville et Reverdin ; Jeanne Hersch et Georges Mottier aussi bien que Jean de la Harpe et Pierre Thévenaz. Quant aux relations de la philosophie et de la théologie, la compréhension de leur vérité est elle aussi un vécu qui se renouvelle toujours, même après les perspectives spiritualistes infinies, même après les convictions les plus fermes et arrêtées. En sorte que plus d'un philosophe souscrirait encore aux lignes de Secrétan à Renouvier : « Le bien moral possède une valeur absolue, *hoc est primum certissimumque principium*... Sur ce point, je ne veux pas entendre raison et je ne désespère pas de faire entendre raison à la raison elle-même. »⁶⁹

⁶⁹ *Correspondance*... ; texte cité par P. Thévenaz, « Métaphysique et destinée » in *L'Homme*, « Etre et Penser », cahier 1, 1943, p. 47.

Si, aujourd'hui et demain, les problèmes de la connaissance, de l'interprétation, de l'expression, de leur structure et surtout de leur sens reprennent pour les philosophes une signification et une valeur, c'est qu'entre les sciences, les expressions, les comportements règnent un échange, une circulation continue de modèles et de thèmes qu'aucune doctrine, fût-elle scientifique, n'arrêtera, car on ne divise pas l'homme.

DANIEL CHRISTOFF.