

De l'esprit philosophique dans ses rapports avec la methode en philosophie

Autor(en): **La Harpe, Jean de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie**

Band (Jahr): **4 (1944)**

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883855>

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.

De l'esprit philosophique dans ses rapports avec la méthode en philosophie.

Par Jean de la Harpe¹.

Le titre même de l'étude que j'ai l'honneur de vous présenter aujourd'hui, avait encore quelque chose d'incertain à mes yeux lorsque je le proposais, il y a quelques mois, à l'agrément de mon cher ami et de notre nouveau président central, M. Hans Barth, qui eut l'indulgente bienveillance de l'accepter sans discussion aucune. Mais il s'est précisé au fur et à mesure de ma méditation, à la façon d'une intention qui s'explicité progressivement en prenant corps ; or c'est précisément la meilleure illustration pratique que je puisse vous proposer de ce que je vais essayer de vous exposer, certain que je suis de pouvoir compter et sur votre bienveillance et sur votre indulgence. Il est en effet des paysages intellectuels qui comme ceux de la nature alpestre, ne se découvrent au regard de l'esprit qu'au fur et à mesure que l'on s'élève sur la pente ardue qui conduit vers les sommets ; je crains fort que cela ne soit aussi vrai pour l'auteur du présent travail que pour ses auditeurs.

I. De l'esprit philosophique.

1^o Puisque nous sommes rassemblés ici pour discuter philosophie, ne sommes-nous pas en droit de nous demander précisément en quoi consiste l'activité propre du philosophe ? Par où se distingue-t-elle de celle du savant puisque l'un et l'autre, lorsqu'ils remplissent authentiquement leurs fonctions respectives, tendent vers la connaissance pure et tout entière consacrée à la recherche de la vérité ?

Or il me paraît d'emblée que l'on peut définir cette activité d'un mot, celui de *réflexivité* et non seulement de « réflexion » ;

¹ Conférence présentée à la réunion annuelle de la Société suisse de philosophie, le 29 octobre à Berne par Jean de la Harpe, Professeur de philosophie à l'Université de Neuchâtel.

serrons donc cette notion, encore trouble, d'aussi près que possible. Partons de l'activité intellectuelle du savant, comme terme de comparaison.

Celui-ci se place devant l'objet qu'il étudie, objet déterminé par le champ même de la science où il est spécialisé, comme si et son esprit à lui et l'objet de son étude étaient indépendants l'un de l'autre.

L'acte de connaissance n'altérerait ni l'un ni l'autre : « Si l'esprit de l'observateur, déclare Brunschvicg, était altéré par l'observation même, si la loi des phénomènes pouvait être modifiée au cours de l'expérience, il n'y aurait plus de place pour une vérité scientifique » (La Modalité du Jugement, Paris, Alcan, 1897 ; p. 3). Aussi la science moderne, dans ses parties les plus avancées, s'efforce-t-elle de discerner toujours plus nettement, grâce à des méthodes d'investigation et de calcul constamment affinées, la vérité objective et mesurable de ce que l'observation peut y ajouter. Autrement dit, le savant s'exclut de son œuvre effective par postulat de plus en plus conscient.

Il ne se préoccupe pas de savoir si la structure même de son esprit, en tant qu'esprit anonyme ou raison constituée, ne réagit pas sur la connaissance qu'il peut avoir de l'objet. Et s'il lui advient de le constater, à son corps défendant, c'est pour s'en étonner :

« Les lois de la nature que nous avons fait entrer dans un schéma unique — mécanique, gravitation, électrodynamique, optique — ont leur origine non pas dans un mécanisme spécial de la nature, mais dans notre esprit lui-même », déclare Eddington. (Espace, temps et gravitation, trad. Rossignol, Paris, 1920 ; p. 247. Cité par Meyerson, La déduction relativiste, Payot, Paris, 1925.)

Ajoutons qu'en raisonnant de la sorte notre savant s'est fait philosophe, à son insu. Et pourquoi ? Parce qu'il se « réintroduit » dans sa construction scientifique, après s'en être soigneusement exclu.

Or c'est précisément là ce qui caractérise la philosophie moderne : Descartes fonde toute existence sur la conscience du « cogito », aussi bien celle de l'« ego sum » que celle de la « nature ». Toutefois c'est à Kant que revient le mérite particulier d'avoir posé le problème dans toute sa difficile précision, en fournissant la première théorie profonde de l'expérience définie comme la

synthèse du perçu et du conçu, chacun d'entre eux possédant ses structures propres. Seulement la théorie se révéla trop rigide et statique : le donné perceptif agit sur le cadre intellectuel pré-conçu mais celui-ci réagit sur le premier. Des modifications profondes en résultent quant à leur synthèse, de telle sorte que la réalité de la connaissance se définit chaque fois par rapport à un certain *niveau de l'expérience intellectuelle et sensible*. L'intelligence pure comme la perception pure n'apparaissent plus que comme des pôles abstraits, théoriquement indispensables par rapport auxquels définir chaque niveau d'expérience, mais dépourvus de réalité psychologique proprement dite.

Nous nous trouvons toujours devant une raison informée et devant une perception intelligente : les deux plans de l'« intelligible » et du « sensible », pour parler le langage platonicien, se construisent au fur et à mesure qu'émergent de nouveaux édifices intellectuels. Il n'y a pas de « préexistence » de l'un ou des deux, car l'homme *joue* sa destinée intellectuelle aussi bien que vitale dans le champ de l'expérience : il ne pense d'abord que pour comprendre ce qu'il faut surmonter en vue de triompher des obstacles accumulés sur sa route, bien avant de songer à « penser pour comprendre qu'il comprend ou ne comprend pas ». Le « *primum vivere, deinde philosophari* » demeure vrai sur le plan de l'intelligence elle-même à l'exclusion bien entendu du sens vulgaire que lui donne la foule. En oserait-on douter encore ? Les admirables études systématiques que la psychologie génétique a entreprises sur l'intelligence animale, enfantine et sur celle des sauvages les plus primitifs, vous contraindraient à céder à la force convaincante d'arguments décisifs.

Donc le philosophe est engagé dans une méditation spécifique où l'objet de sa réflexion engage la conscience même de cette réflexion ; il incorpore immédiatement sa méditation dans ce qu'elle a d'accidentel et d'occasionnel à la réflexion sur cette méditation en ce qu'elle a d'essentiel. Citons ce beau passage de Brunschvicg, aussi transparent qu'une eau de source :

« L'esprit cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part. Au delà de l'action qui en est la conséquence éloignée, au delà des manifestations encore extérieures que le langage en révèle, c'est jusqu'à la pensée que la pensée doit pénétrer. L'ac-

tivité intellectuelle prenant conscience d'elle-même, voilà ce que c'est que l'étude intégrale, voilà ce que c'est que la philosophie » (Ouvrage cité, p. 4 et 5).

Nous nous résumerons donc en disant que le philosophe se trouve en présence d'une démarche fondamentale, celle du *cogito cogitans aliquid*.

2^o Cela ne saurait toutefois suffire à caractériser la démarche de l'esprit philosophique selon toute sa complexité ; persévérons donc dans cet effort d'analyse exhaustive. Maintenant il ne s'agit plus seulement de la forme de l'activité philosophique mais de la matière sur laquelle porte cette réflexivité fonctionnelle. Le savant s'efforce de dégager de son étude patiente des résultats positifs et limités ; il élabore des connaissances de détail : théorèmes ou calculs définis, relations physiques ou chimiques à scruter jusqu'à leur pleine assimilation aux vérités antérieurement acquises. Sans doute arrive-t-il fréquemment que telle découverte qu'il vient de faire le contraigne à remettre sur le métier une précédente vérité qu'il croyait acquise, ou bien qu'il parte d'une théorie très générale pour en déduire un fait nouveau ou une loi inconnue jusqu'alors, mais il vise toujours à construire un ensemble cohérent à partir d'opérations et de faits ou de lois nettement délimités : la théorie dans sa généralité n'est à ses yeux qu'un moyen de mieux relier entre elles ses innombrables découvertes et d'en rendre possibles de nouvelles. Considérez à cet égard la méfiance indéfectible du physicien expérimentateur à l'endroit de certaines prétentions de la physique théorique ; et combien cet état d'esprit n'est-il pas encore plus sensible dans toutes les sciences où l'appareil mathématique est secondaire ou inutilisable !

En outre les vérités scientifiques, péniblement acquises, peuvent se transmettre dans de gros traités consacrés à telle discipline définie ; elles forment à la longue un patrimoine anonyme qui, grossissant d'âge en âge, se transmet de générations en générations. Sans doute oublie-t-on souvent l'immense trésor de talents individuels que suppose ce labeur collectif, en vertu d'une bien naturelle ingratitude que l'histoire des sciences corrige dans une certaine mesure ; cependant ces résultats dépersonnalisés ne témoignent guère plus qu'en faveur d'une discipline de la raison

commune dont l'humanité est fière parce qu'elle sut l'accepter et se l'imposer.

En tant que philosophe, le penseur ne saurait prétendre refaire l'œuvre du savant sans tomber dans un ridicule bien mérité ; d'autre part l'idéal de la philosophie comme encyclopédie classificatrice du savoir qu'a suscité le positivisme d'un Auguste Comte, ne serait plus aujourd'hui qu'une gageure insoutenable ou le produit d'une prétention ignorante. Rappelons à ce propos la curieuse aventure que courut le romantisme germanique. Tout contact sérieux entre la science et la philosophie ayant été rompu après Kant, les philosophes, devant les problèmes que posait la « Naturphilosophie », ont prétendu construire une science de la nature à leur usage : « Cet étrange état d'esprit », déclare Emile Meyerson, « a amené cette conséquence plus étrange encore que, ne pouvant se passer de science et méprisant celle qu'ils trouvaient chez les savants..., les philosophes ont tenté d'en édifier une qui leur convînt ¹. » Cette tentative a sombré dans le ridicule mais devrait au moins servir de leçon décisive pour l'avenir.

J'ai parlé du savant et pourrais parler presque dans les mêmes termes de l'artiste ou du moraliste ; en effet, l'« esthéticien » part de l'œuvre d'art et de son histoire comme d'une donnée première et recueille tout le fruit de ce premier labeur. De même le philosophe de l'« éthique » part de l'expérience morale comme d'un fait déjà fort élaboré, intellectuellement et pratiquement.

Quelle que soit donc la matière sur laquelle s'exerce la réflexion philosophique, il s'agit toujours de ce que j'appellerais, pour abrégé, une « matière au second degré ». Il ne s'agira point pour le philosophe de redescendre de ces premières hypothèses générales vers leur application technique ou pratique mais bien de remonter au delà, c'est-à-dire précisément de vivre en pensée les relations que soutient cette connaissance avec l'esprit, c'est-à-dire de remonter aux principes mêmes qui permettent de les considérer sous l'aspect de l'unité intellectuelle. Il entreprend un *nouvel effort d'approfondissement* afin de rendre cohérentes entre elles toutes les activités qu'enfante l'esprit. Nous dirons en langage platonicien qu'alors que le savant « redescend » de l'hy-

¹ Emile Meyerson, De l'explication dans les sciences, Paris, Payot, 1921 ; tome II, p. 173.

pothèse, quelle qu'elle soit, vers l'intelligence immédiate du réel et le moraliste vers l'action pratique, le philosophe « remonte » vers le domaine des principes eux-mêmes, selon l'admirable analogie de la *République* (livre VI^e, dernières pages). La réflexivité se définit donc aussi bien du point de vue de sa forme que de celui de son contenu, comme une connaissance au deuxième degré ou à la seconde puissance. Toutefois cela suffit-il à définir l'esprit philosophique ? Nous ne le croyons encore pas, car alors cet effort de cohérence et d'unification qui apparaît comme complémentaire par rapport à celui de la science et de toute connaissance s'exerçant à même le réel ou l'activité humaine, risquerait fort de se perdre en une histoire — peut-être admirable comme en témoigne l'œuvre magistrale de Léon Brunschvicg — des relations entre la philosophie et la science ou la morale du passé, mais la réflexivité ainsi conçue demeurerait imprécise lorsqu'il s'agirait de l'effort constructeur dans le présent.

3^o Considérons donc la question de plus près. D'où vient que cette notion de réflexivité intellectuelle soit aussi dépourvue de finalité véritable ? D'une réaction parfaitement légitime mais excessive contre ce que *La modalité du jugement* de Brunschvicg caractérise comme l'opposition entre la philosophie du jugement et celle du concept. En effet la logique classique a, des siècles durant, considéré le concept comme l'élément et le jugement comme la résultante, confondant concept et mot d'une part, jugement et proposition d'autre part. Il était facile de montrer que le concept n'existe qu'en vertu de la définition décisive qui le constitue, autrement dit que le « défini », symbole verbal du concept, n'a de signification que par rapport au « définissant », symbole également verbal de l'acte de définition. Mais inversement, le « définissant » implique à son tour des concepts antérieurement constitués qui puissent former un tout judiciaire. Par conséquent, « jugement et concept » sont des notions corrélatives, l'une appelant l'autre et inversement : le concept n'existe pas plus isolément que l'acte judiciaire. Le jugement est un *invariant fonctionnel* par rapport à l'activité rationnelle et le concept un *invariant structurel* par rapport aux nécessités irréductibles de la « signification » et de sa fixation, sans quoi tout progrès véritable de la connaissance serait à tout jamais illusoire. Or la réaction contre la philosophie du concept a dépassé

la mesure et nous croyons qu'il est une position plus modérée qui permet d'éviter les erreurs d'hier sans courir le risque de retomber dans celles d'avant-hier.

Il nous suffira donc — sans entrer dans le détail de cette question singulièrement ardue — d'affirmer que la réflexivité doit tenir compte des concepts lentement élaborés par l'intelligence humaine et fixés par la raison, et non se concevoir comme « exclusive activité judiciaire ».

En effet nous devons restituer à la réflexivité sa *finalité propre* car on ne saurait la réduire seulement à une sorte d'« art pour l'art » ou de besogne complémentaire gratuite qui n'ait d'autre raison d'être que de tendre vers une unité ou une unification, très désirable, mais insuffisamment définie en soi.

Que serait-ce en effet que l'unité pure ? Ne reproduirait-elle pas sous un autre vocable le vide de ce fameux « être absolu » que l'ontologie prétendait offrir ? Il ne peut être question d'unité que vis-à-vis d'une multiplicité quelconque. Or, en la matière qui nous occupe, cette multiplicité par rapport à laquelle joue l'effort d'unité, se trouve à la portée de la main. Ce sont les innombrables concepts ou notions que l'intelligence construit à travers les générations et les langages les plus divers. Quant au langage, pour mesurer la profondeur de cette élaboration séculaire qu'il cristallise en termes reçus et utilisables, il suffit de relire attentivement quelques pages de la *Physique* d'Aristote, dans le texte grec bourré de pronoms et d'adverbes nominaux, pour mesurer tout l'abîme qui sépare ce langage philosophique, encore lourd et embarrassé, de la langue philosophique moderne chez un Descartes, un Cournot ou un Lalande, pour ne parler que de langues où je puis être juge.

Or tous ces concepts qu'a créés d'abord le sens-commun avant que la spéculation et la science s'en soient mêlé, constituent déjà un système compact et nourri de points fixes qui servent à la pensée de points d'appui dont elle ne saurait se passer : à plus forte raison, lorsqu'il s'est enrichi de tout le labeur de la pensée moderne dont le *Vocabulaire philosophique*, publié par la Société française de philosophie, donne déjà une idée fort suggestive ; sémantique compliquée avec ses modifications de signification, ses enrichissements, ses survivances comme les termes latins, souvent pertinents, de la scolastique par exemple.

Or parmi tous ces concepts, il en est de plus généraux qui sont situés au sommet de la hiérarchie complexe et vivante des concepts abstraits d'une langue donnée, lesquels se retrouvent dans les diverses langues arrivées à un degré d'élaboration abstraite suffisante. On les désigne par le terme classique de catégories ou de *notions catégorielles*. Je ne songe nullement à tenter d'en dresser la liste ici, mais je me contenterai d'exemplifier ma pensée par quelques-uns d'entre eux. Songez aux notions d'être, d'existence, de substance, de conscience, de raison, d'intelligence, d'expérience et de causalité, de nombre, de temps et d'espace ; à celles de ressemblance, de différence, d'identité, de contradiction, de classe, d'ensemble, d'individu, d'implication ou d'égalité ; n'omettons pas les notions de vérité ou de réalité, d'erreur ou d'illusion, ni celles de liberté et de nécessité, ou de déterminisme et de contingence. Au fur et à mesure que la langue s'assimile de nouveaux domaines de connaissances, elle s'annexe parallèlement des termes spéciaux comme les termes de vie, d'adaptation ou d'organisme avec la biologie ; la notion de finalité se retrouve en éthique avec les notions de faute, de bien et de mal, d'utilité et de nocivité sans oublier les termes généraux de norme et de valeur auxquels la pensée moderne a donné un relief singulier.

Or tous ces termes généraux du langage ne font qu'exprimer et consolider les significations secrètes de la pensée en travail, organisés entre eux selon des modes variables d'une philosophie à l'autre ; chacune a sa structure propre de notions qui fixent en quelque sorte, de façon sensible, ses principaux points d'appui et ses arrêtes les plus saillantes. Ils ne seraient rien que des résidus défunts sans le vaste courant de jugements et d'intentions qui les sillonnent en tout sens, mais ne sauraient toutefois être laissés dédaigneusement pour compte par la seule raison que le « conceptualisme » abusa pendant un temps de leurs nomenclatures arides.

Or la philosophie par d'élaborations conceptuelles et judiciaires qui présentent déjà un degré élevé de structuration ; plus le savoir humain se différencie et se répartit en domaines spéciaux, plus la philosophie doit adapter sa fonction de réflexivité à ces domaines dont elle hérite mais qu'elle ne crée point. Chacun en effet met en jeu des catégories et des organisations

de concepts différenciés, suivant son domaine d'application spécifique. C'est ainsi que devaient se constituer progressivement des philosophies spécialisées, comme « la philosophie des sciences » avec ses différenciations propres consacrées principalement aux mathématiques (qui ont toujours joué un rôle essentiel dans les progrès de la philosophie en général), à la physique et à la chimie, enfin à la biologie ; mais des disciplines comme la psychologie, la logique et l'histoire posent elles aussi certains problèmes particuliers de « réflexivité ». L'art a sa philosophie à lui, et surtout la morale et la religion posent des problèmes et organisent les concepts suivant un ordre qui leur est propre : théologie et philosophie de la religion sont choses fort différentes. Prenons un exemple significatif, soit le développement considérable qu'ont pris les spéculations sur le droit, la société et l'organisation sociale : chacun de ces domaines spéciaux a ses exigences spéculatives propres. Le philosophe moderne ne peut faire du travail probe qu'en partant de l'un de ces domaines qui lui soit devenu familier et à l'occasion duquel il acquière l'habitude de ces organisations conceptuelles qui mettent en jeu sa faculté de réflexion générale.

Pour tout dire en un mot, les notions et concepts s'organisent en ensembles définis ; ils forment des structures rationnelles qui varient suivant les disciplines auxquelles ils s'appliquent. Ce ne sont point des ensembles incohérents mais des systèmes plus ou moins bien constitués, plus ou moins ouverts, ou bien au contraire clos sur eux-mêmes.

Mais au-dessus de ces premiers groupements de notions, s'organisent de plus fondamentaux qui intéressent l'esprit dans sa totalité, suivant une perspective catégorielle plus fondamentale encore. Rappelons cet admirable texte de Descartes :

« Puisque toutes les sciences réunies ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire, il n'est pas besoin d'imposer aucune limite à l'esprit humain » (*Regulae*, N° 1).

Ce sont ces vastes organisations à la fois réflexives et catégorielles qui intéressent ce que l'on peut appeler la « philosophie générale ». Celle-ci n'est point une tentative pour sommer les

résultats des philosophies particulières dont nous venons de parler, mais elle s'efforce de découvrir la perspective la plus générale selon laquelle ordonner les concepts et les problèmes les plus généraux qui s'offrent simultanément sous l'aspect théorique et sous l'aspect pratique. Tentative suprême d'organisation, sous le signe de la réflexivité, qui ne prétend pas moins qu'à réaliser l'unité de la pensée et celle de l'action en un tout cohérent ; tentative périlleuse mais belle en soi qui a séduit et séduira toujours les esprits épris d'universalité et de rationalité.

Ainsi le philosophe qui prend contact avec cet effort pour le mettre en œuvre, se trouve devant des systèmes de concepts reçus, constituant ce que l'on peut appeler des « structures fortes ».

4^o Après cette esquisse des fonctions de la réflexivité en tant qu'elles caractérisent l'esprit philosophique, nous tenterons de décrire l'effort du philosophe pour constituer sa philosophie. Il s'agit d'unir, à ce niveau de la spéculation, la réflexion que le philosophe poursuit sans répit aux concepts généraux qui servent de supports à toute pensée se pliant à une discipline méthodique et systématique ; il n'est pas en effet de philosophie, au sens fort du mot, sans que ces deux conditions soient simultanément remplies. Comment opère-t-il l'intégration de ces édifices conceptuels que nous avons décrits, à la réflexivité telle que nous l'avons d'abord définie, suivant la tradition actuellement acceptée ?

Nous admettons que cet effort d'intégration s'accomplisse par la raison, considérée comme capacité d'un ordre fondé sur l'analyse et la synthèse et comme capacité d'évaluation. Les anti-intellectualistes qui donnent son congé à la raison dans leurs théories, sont bien obligés de raisonner, c'est-à-dire de l'utiliser pour prouver aux rationalistes qu'ils « ont raison » contre eux ; d'autre part en condamnant la raison, ils prononcent sur elle un jugement de valeur qui dépend de sa faculté d'évaluation. Par conséquent les théories des anti-intellectualistes se trouvent en contradiction avec les moyens intellectuels qu'ils utilisent pour édifier ces théories, car ils recourent en fait aux moyens qu'ils condamnent en droit. Toutefois cette opposition que l'anti-intellectualisme révèle entre l'activité rationnelle et ses produits, doit retenir notre attention. En effet, la raison est à la fois activité

constituante et système de règles et de catégories constituées. Cette constatation a conduit M. André Lalande à la théorie que voici :

« Il y a ainsi une Raison pure qu'on pourrait appeler *constituante*, et une Raison mêlée d'éléments étrangers non rationnels, et qu'on pourrait appeler *Raison constituée*. La raison constituante est active, mais aussi insaisissable à l'état pur qu'une lumière sans ombre ; la raison constituée peut s'exprimer en formules, parce qu'elle a pris corps dans une matière ; mais c'est au détriment de sa rationalité » (Revue des cours et conférences, 15 avril 1925, N° 9, p. 12).

Celle-ci comprend des vérités acquises, des catégories consacrées, des valeurs acceptées ainsi que des règles de pensée ou procédures logiques, ténues pour valables en droit, auxquelles on peut ajouter les règles de conduite sanctionnées, internes ou externes, formulées ou diffuses, morales ou juridiques.

Suivant M. Lalande, elle présenterait deux caractères essentiels :

« D'abord, on ne la découvre qu'à *posteriori*, par l'analyse de ce qui, *en fait*, est tenu pour probant, pour obligatoire ou de ce qui s'impose par son évidence, *non dans l'abstrait et le général*, mais dans les faits singuliers ; d'autre part, elle n'est pas définitive ; elle peut se modifier quand il se produit un nouvel apport de la matière à laquelle elle s'applique, ou quand apparaît un manque d'unité entre ses parties » (Idem, p. 12).

L'auteur insiste ensuite sur le fait que cette modification de la raison constituée « se produit lentement et non pas d'une façon quelconque » (Idem). Il compare sa démarche progressive à un corps « qui va vers son équilibre par des oscillations ou des secousses accidentelles, ou parfois comme les mesures qui enserrent une grandeur entre des limites de plus en plus rapprochées » (Idem).

Pour notre part nous dirions qu'elle tend vers l'idéal de la raison constituante comme une courbe vers son asymptote ; mais, comme le fait remarquer l'auteur, « toute comparaison de ce genre est boîteuse par quelque endroit » (Idem). Selon le langage que nous avons adopté, nous dirons que *la raison constituante est « fonction » d'unification*, mais qu'elle s'exerce par l'intermédiaire une *raison constituée qui est « structure »*. Or celle-ci s'exprime autant par les jugements formulés que par le moyen des concepts condensant et consolidant ceux-là : et c'est

cela précisément qui importe à notre présente méditation sur l'esprit de la philosophie.

Disons, si vous voulez, que ce qui constitue le caractère spécifique de l'esprit philosophique, c'est l'effort constant que le philosophe fait pour replonger la raison constituée dont il a pris conscience sous certains de ses aspects essentiels, dans l'atmosphère créatrice de la raison constituante. Cependant, comme M. Lalande l'a fait remarquer, cet effort n'est efficace qu'à la condition de s'appliquer à une matière définie : or cette matière, c'est précisément celle dont nous avons parlé plus haut, sorte de matière élaborée ou « matière réflexive », c'est-à-dire « matière au second degré ».

Comment procède-t-il en fait ? voilà la question qui va maintenant se poser à nous. Pour y répondre, il convient de faire intervenir trois ordres de considérations principales :

a) Le philosophe éprouve d'abord une sorte d'insatisfaction à l'endroit des idées maîtresses qu'il avait faites siennes ; le malaise grandit sans qu'il en perçoive tout d'abord les raisons profondes, mais l'intuition vague et encore informulable d'une nouveauté surgit en lui.

Nous dirons plus simplement qu'un problème philosophique s'est imposé à son esprit sans qu'il en ait encore une claire conscience, et nous nous demanderons ce qui fait le caractère proprement philosophique d'un problème. Il nous semble que tous les problèmes philosophiques ont un caractère commun que nous traduirons par la proposition suivante : *ce sont toujours des problèmes de fondement*. Toute la philosophie des mathématiques se ramène en dernière analyse à la question des fondements sur lesquels reposent les édifices de figures géométriques, les constructions numériques ou toutes les relations supranumériques découvertes par les mathématiques modernes : fonctions, ensembles, théorie des congruences, axiomatiques, etc. S'agit-il de la physique mathématique par rapport à la physique expérimentale, on se demande en vertu de quelle incompréhensible magie ou de quelle mystérieuse harmonie préétablie, le monde des constatations expérimentales s'adapte aussi exactement à des constructions mathématiques préétablies. Toute la chimie s'appuie à la théorie moléculaire et atomique : le philosophe se demande ce qui fonde ainsi en réalité l'antique doctrine des atomes.

A quoi faut-il rattacher cette obscure notion de « vie » sur laquelle reposent tous les édifices biologiques ? Se réduit-elle aux propriétés des substances colloïdales ou les dépasse-t-elle ? Sur quoi reposent ces formes mystérieuses que la croissance des végétaux et des animaux reproduit invariablement d'un être vivant à son descendant ? Lorsque apparaissent chez l'homme des aptitudes nouvelles lui permettant d'instaurer un langage mobile, symbolique, et des outils prolongeant l'activité des ses membres naturels, ne sont-ils que le simple prolongement du passé animal ou représentent-ils une création nouvelle ? Et avec le surgissement de la vie morale, sociale et religieuse, de la vie proprement intellectuelle, se pose une foule de problèmes de fondement.

Considérons, si vous le voulez bien, ces problèmes derniers dans lesquels cet historien admirablement averti qu'était Harald Höffding, voyait les problèmes ultimes de la philosophie ; il les ramène à quatre essentiels que voici : 1^o Le problème de la connaissance ou problème logique ; 2^o Le problème de l'existence ou problème cosmologique ; 3^o Le problème de l'estimation des valeurs ou problème éthico-religieux ; 4^o Le problème de la conscience ou problème psychologique (Histoire de la Philosophie Moderne, 1, Trad. Delbos ; Alcan, Paris 1908, p. 2 et 3).

Qu'on les classe comme on voudra, qu'on en ajoute ou qu'on en retranche un ou deux, le fait demeure qu'ils se ramènent finalement à un bien petit nombre et que tous les problèmes particuliers convergent vers ces quelques problèmes qui ont toujours nourri la méditation des philosophes et ne cesseront de hanter leur esprit.

Or, lorsqu'on les examine de près, il apparaît bien qu'ils sont tous des problèmes de « fondement ». Sans doute les retrouve-t-on partiellement chez les savants, les moralistes, les historiens, les sociologues, car il n'y a pas de barrière rigide entre toutes les disciplines humaines et la philosophie, sauf que le philosophe se concentre tout entier sur ces problèmes généraux que l'homme cultivé traite en passant. « La philosophie pénètre partout », écrit Cournot ; « dans la physique comme dans la morale, dans les mathématiques comme dans la jurisprudence et dans l'histoire, dans la mécanique... comme dans la psychologie » (Essai, Paris, Hachette, 1851, 2^e éd. 1912 ; § 326, p. 491).

Il reconnaît que, malgré cette extension dont elles jouissent, « les spéculations philosophiques sont enfermées dans un cercle de problèmes qui, sous des formes diverses, restent, au fond, toujours les mêmes. Tels ils se sont offerts confusément aux génies méditatifs dès les premiers âges de l'humanité, tels ils se présentent, mais plus nettement exprimés, aux esprits éclairés des lumières de la science moderne, polis par la culture des lettres et des arts » (Idem, § 320, p. 473).

C'est précisément parce qu'ils se retrouvent partout à l'état de dissolution et qu'ils s'appuient les uns sur les autres, parce qu'ils forment une sorte de hiérarchie convergeant vers les quelques derniers problèmes — soit la destinée intellectuelle et théorique, soit la destinée morale, historique et pratique de l'homme — qu'ils peuvent être à juste titre qualifiés de « problèmes de fondement ».

Cela dit, revenons à l'intuition vague de notre philosophe auquel se posait un problème qui lui apparaissait comme nouveau, qu'il pressentait plus encore qu'il ne le posait ; or ce sentiment de « nouveauté » est toujours relatif à l'ensemble des problèmes qu'une époque a mis en formule ; il n'existe pas de « nouveauté absolue » sauf pour les snobs. Or il se peut fort bien qu'une découverte essentielle modifie toute la perspective à laquelle on était accoutumé, ou que la méditation découvre des insuffisances ou des contradictions à l'intérieur des solutions adoptées, ou même dans la façon dont ces problèmes avaient été envisagés avant lui ; dès lors la formule nouvelle dans laquelle se traduira le problème en question, devra être découverte, car elle ne préexiste nulle part. La matière seconde sur laquelle s'est exercée la réflexion de notre philosophe n'est plus celle sur laquelle ses prédécesseurs avaient exercé la leur : une nouvelle perspective se dégage péniblement, portant tout d'abord sur un problème à « redécouvrir ». Seulement elle engagera également d'autres questions, car la façon de poser l'un des problèmes fondamentaux réagit sur tous les autres. Telle est la première considération à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure.

b) Mais de même que la raison constituée est un tout hétérogène où le rationnel côtoie l'irrationnel, les concepts sur lesquels s'appuyait la méditation du philosophe, forment des constellations résistantes et diversement stratifiées. Ces premiers édifices où s'est cristallisée la réflexion de ses devanciers, sa méditation à lui devra les briser, les désarticuler et les réduire à leurs com-

posantes élémentaires. Partant de l'*intuition globale* d'un problème encore mal défini, il devra vaincre des résistances, se délivrer du carcan d'une tradition conceptuelle qui ne le satisfait plus. Il reviendra donc de ces concepts formulés à l'activité même de la pensée ; il les jettera dans ce creuset brûlant comme on précipite le minerai dans le haut-fourneau pour le purifier et couler la fonte liquide dans de nouvelles formes qui se refroidiront. Tous les grands philosophes ont passé par cette phase nécessaire, condition de la création philosophique et de la nouveauté, phase critique et négative par où ils rendaient à la réflexivité proprement philosophique sa capacité de « prise » sur les édifices préconstitués, à la fois sa souplesse comme sa force créatrice ; car la tension qu'elle exige de celui qui s'abandonne à elle, est trop forte pour durer toujours.

Il y a en l'homme une force d'inertie qui le contraint à s'abandonner aux résultats de sa recherche, lorsqu'il a le sentiment d'avoir opéré une réorganisation des concepts auxquels il avait commencé par contester parfois même le droit à l'existence comme un Bergson. Mais il ne s'agissait au fond que d'un procédé de combat intellectuel, afin de réveiller l'effort de réflexivité qui sommeillait en lui ; car il faut cet effort de retour sur soi pour que l'esprit se dégage de concepts cristallisés, ne répondant plus à leur fonction fixatrice et consolidatrice du vrai découvert mais se figeant seulement tout au long des routines vides d'un langage convenu ; en ce faisant, la pensée avait perdu sa capacité d'expression pour ne plus exercer qu'une sorte de trahison permanente au travers d'une formulation convenue et désuète. Réflexivité et conceptualisation s'étaient réciproquement désertées. Mais il faut inversement que le labeur d'ordination et d'organisation aboutisse à un résultat tangible ; il faut qu'il se cristallise dans des concepts et des notions renouvelées de telle sorte que jaillisse un nouvel ordre et une nouvelle intelligence de l'univers du savoir et de l'action ; or cela ne peut se faire qu'à l'aide d'une nouvelle organisation des concepts fondamentaux, sinon tout l'effort se perdrait en méditations informulables et incommunicables. Toute « révolution » finit et s'achève en « restauration », en attendant que l'inertie propre à l'esprit humain exige une nouvelle tension créatrice et une nouvelle révolution.

De cela se dégage une seconde conclusion : la philosophie est selon son essence même l'œuvre de personnalités définies et douées des capacités nécessaires à cet effet. *La philosophie est par excellence l'œuvre de personnalités philosophiques* et toute philosophie vraiment profonde porte toujours le sceau indélébile d'un nom propre. Alors que les grandes personnalités créatrices de la science qui sont elles aussi indispensables, lèguent leur œuvre à leurs descendants en gros et en détail afin qu'ils la poussent plus avant, le philosophe lègue à ses descendants une œuvre personnelle, complète, totale ; sans doute elle pourra inspirer des disciplines scientifiques nouvelles ou en renouveler d'anciennes, mais, dans son essence même, elle est effort de compréhension universelle. Elle se monnaiera peut-être en perspectives nouvelles d'ensemble, mais demeure liée à *une* vision du monde et de l'homme, à *une* théorie de la connaissance et de l'action ramenée au plan de la réflexivité et non de la pratique.

L'œuvre que laisse le philosophe est un tout en soi ; ce n'est pas le simple reflet de sa personne, ce qui serait bien peu de chose, mais une œuvre vive, capable de féconder d'autres personnalités, de suggérer de nouveaux ordres plus satisfaisants, d'enrichir la civilisation du simple fait de son existence. En se détachant de son auteur, par le seul fait qu'elle est une « œuvre », chaque philosophie acquiert une vie propre et se prolonge presque indépendamment de celui qui lui a donné le jour, quoique indéfectiblement attachée à sa personnalité propre, comme l'enfant à sa mère.

c) Après avoir considéré ce qui fait un problème philosophique, puis l'indispensable méditation personnelle qui le déclenche en le mettant en opposition avec d'anciens édifices où il ne peut plus trouver à se loger, abordons enfin un troisième ensemble de considérations, cette fois décisives pour le problème de la méthode auquel nous allons nous attacher pour conclure.

En effet, il ne suffit pas de soumettre les concepts reçus à l'épreuve d'une méditation réflexive qui les liquéfie ; encore faut-il, toujours sur le plan de la réflexivité, leur restituer une forme nouvelle. Si les anciennes structures conceptuelles se sont révélées insuffisantes, c'est précisément qu'elles ne permettaient plus à la réflexion philosophique de poursuivre son effort d'uni-

fication ; or, nous n'avons cessé de le répéter, cet effort ne saurait se passer de points d'appui fermes et résistants sur lesquels la méditation puisse se reposer pour progresser, comme le pied doit trouver un point d'appui sur le sol pour permettre au corps d'avancer : il n'y a pas de marche possible là où il n'y a pas de points d'appui sur le sol et, pour la pensée, là où il n'y a qu'effusions vagues et molles perspectives. Les philosophies de Descartes et de Kant offrent précisément un intérêt d'autant plus durable qu'elles ont véritablement forgé des concepts nouveaux à la base de leurs conceptions d'ensemble. Ce qu'il faudra maintenant constituer, c'est une structuration nouvelle de catégories anciennes, un ordre supérieur qui permette de redescendre, par démarche régressive, vers les synthèses particulières nouvellement réalisées. Lorsqu'un Husserl reprend tout le problème kantien des catégories intellectuelles dans leur rapport avec l'extériorité empirique, en recourant à la notion d'intentionnalité ; lorsqu'un Cournot réenvisage tout le problème de la connaissance relativement aux notions d'ordre et de hasard inspirées d'une méditation originale sur la théorie mathématique des probabilités ; lorsqu'un Brunschvicg soumet à une refonte totale toute la question de « la modalité du jugement » ou qu'un Lalande et un Meyerson s'inspirent d'une analyse épistémologique et logique de la raison comme principe d'unification, réellement tous ces penseurs tentent de reconstituer une structuration nouvelle à partir de constructions catégorielles anciennes. Ils font œuvre originale et durable. Par bonheur Bergson nous a conté lui-même comment il philosofa, dans *La Pensée et le Mouvant* qui est un nouveau discours de la méthode en philosophie, extraordinairement suggestif, sinon très précis ; il commence par nous décrire sa prise de contact avec le problème du temps lorsqu'il aborda l'œuvre de Spencer ; il déclare plus loin :

« Raisonner sur des idées abstraites est aisé : la construction métaphysique n'est qu'un jeu, pour peu qu'on y soit prédisposé. Approfondir intuitivement l'esprit est peut-être plus pénible, mais aucun philosophe n'y travaillera longtemps de suite ; il aura bien vite aperçu, chaque fois, ce qu'il était en état d'apercevoir » (*La Pensée et le Mouvant*, Alcan, Paris, 1934 ; p. 84).

Cette intuition première exigera tout un effort d'élargissement, toute une élaboration relevant des disciplines les plus diverses, car il faut à tout prix redescendre au fond des choses

et ne point demeurer à la surface des mots, ni des connaissances reçues. La première œuvre naîtra ; la structure nouvelle s'y esquissera puis elle s'annexera des domaines et des problèmes nouveaux, à la façon d'une onde concentrique qui s'élargit aussi longtemps que persiste l'impulsion qui lui donna naissance.

Ainsi le problème du temps et de la durée s'élargit chez Bergson au fur et à mesure que l'œuvre partie des *Données immédiates* — soit la durée vécue actuellement par la conscience en opposition au temps métrique et spatialisé — s'annexera la question de la mémoire, puis celle de l'évolution des organismes vivants ; elle s'achèvera dans la notion d'une sorte de « durée mystique », assez obscure mais fort suggestive.

« Notre intuition à la vraie méthode philosophique », écrit-il, « date du jour où nous rejetâmes les solutions verbales, ayant trouvé dans la vie intérieure un premier champ d'expérience. Tout progrès fut ensuite un agrandissement de ce champ. Etendre logiquement une conclusion, l'appliquer à d'autres objets sans avoir réellement élargi le cercle de ses investigations, est une inclination naturelle à laquelle il ne faut jamais céder. La philosophie s'y abandonne naïvement quand elle est dialectique pure, c'est-à-dire tentative pour construire une métaphysique avec les connaissances rudimentaires qu'on trouve emmagasinées dans le langage... Contre cette manière de philosopher toute notre activité philosophique fut une protestation » (Idem, p. 112).

Ainsi voyons-nous surgir le problème de la méthode en philosophie précisément lorsque se pose celui de la reconstruction des notions en rapport direct avec l'élaboration réflexive. Nous pourrions conclure cette partie de notre étude par une citation de Bréhier :

« Ce qui est essentiel dans une pensée philosophique, c'est une certaine structure, mettons, si l'on veut, un certain mode de digestion spirituelle, indépendante des aliments que son temps lui propose. Cette structure mentale qui appartient par accident au passé, est donc au fond intemporelle, et c'est pourquoi » son influence se répercute indéfiniment (La philosophie et son passé ; Alcan, Paris, 1940 ; p. 41).

II. De la Méthode en Philosophie.

Puisque toute doctrine philosophique prétend faire œuvre de vérité, elle implique non seulement création réfléchie mais contrôle et vérification. Nous entendons la méthode non comme un système de recettes pratiques mais comme l'indication de la voie

que la philosophie suit effectivement, si elle entend remplir la précédente condition. Dans sa phase créatrice, la pensée philosophique est un acte spontané de réflexivité s'organisant à même les concepts du langage ou de la méditation immédiate ; mais lorsqu'elle s'organise, lorsqu'elle est renvoyée à l'esprit du penseur au travers de l'expression objective qu'elle prend dans le langage, elle devient alors susceptible d'une conduite méthodique.

Il est donc en philosophie, comme ailleurs, des facteurs spontanés qui échappent dès l'abord à la vérification critique ; chaque philosophe a un certain tempérament intellectuel et sensible qui décide de l'objet sur lequel portera sa méditation, du genre de problèmes qui soutiendra sa méditation. En outre ses capacités intellectuelles et sa culture générale varient de l'un à l'autre ; la tradition dans laquelle s'est formé son esprit, change avec les cultures, les climats moraux et les langues ; nous le savons bien, romands ou alémaniques, catholiques ou protestants, que nos traditions respectives ne sont pas les mêmes en philosophie ! Nous ne nous rejoignons que dans la mesure où nous les avons dépassées : ce sont des faits dont il serait aussi vain de pendre ombrage que de se refuser à constater.

La méthode en philosophie présuppose donc un esprit philosophique avec ce qu'il a à la fois d'universel et d'anonyme d'une part, d'individuel et de contingent d'autre part. Cela ne diminue en rien l'importance de la méthode qui s'affirme aussitôt que l'esprit du philosophe s'efforce d'explicitier ses pressentiments et ses premières intuitions : le tout est seulement de bien déterminer son domaine propre.

Or la méthode revêt divers aspects successifs au fur et à mesure que se développe la méditation philosophique.

Résumons-la tout d'abord dans une première démarche, soit l'effort que fait l'intelligence pour *se concentrer sur elle-même*. Les premières intuitions globales surgissent parfois comme un éclair pour se noyer ensuite dans une sorte de brume intellectuelle impénétrable, ou bien au contraire elles émergent progressivement et fragmentairement d'une opacité originelle. Dans les deux cas l'esprit doit, tout d'abord, se concentrer sur soi en s'isolant du monde, afin de prendre contact avec les régions profondes de son « moi pensant », car l'« ego cogitans » s'étale en profondeur ; nous n'en apercevons que la surface que réfléchis-

sent la conscience immédiate ou le langage. Il s'agit d'une surface largement socialisée, souvent artificialisée et l'effort de réflexivité doit commencer par pénétrer dans la substance pensante comme une vrille dans quelque chose qui lui résiste.

Au cours de ce premier effort réflexif, on s'apercevra bien si ces premières intuitions sont fécondes et substantielles, sinon elles s'estompent, puis se dissolvent en nuées : de même le dormeur qui s'éveille d'un rêve trompeur, ne découvre plus dans sa mémoire que des résidus inconsistants. Sont-elles de véritables promesses de pensée claire, ces premières intuitions gagnent en force et en richesse au fur et à mesure que l'effort intellectuel s'intensifie à leur propos ; elles ressemblent alors à des mains chargées de biens nourriciers qui se tendent vers vous dans la demi-clarté d'une aube. La méthode consiste alors à ne point se presser de les extérioriser : le philosophe ne sera point avare de sa durée intérieure et laissera à ces premières lueurs le temps de se muer en aurores. L'esprit doit, à ces heures, demeurer libre et ouvert aux découvertes et aux surprises, sans vaine recherche d'originalité ou de nouveauté, car l'esprit de chacun ne peut révéler plus à la lumière de la conscience que les biens réels dont il dispose effectivement : les grandes attitudes romantiques ne conviennent décidément pas à l'humilité de la découverte philosophique !

Dépassons maintenant ce premier stade et admettons que de ce premier effort de concentration réflexive, naisse une idée claire. Celle-ci se présente comme un problème, une question majeure qui ne vous laissera plus en repos. Dès lors la méthode va s'infléchir en un sens nouveau. La conceptualisation commencera son œuvre de mise en ordre des facteurs intellectuels en germe dans l'intuition globale. Il faudra dégager quelques concepts fondamentaux encore incertains, les élaborer en technicien et logicien de telle sorte qu'ils constituent un ordre d'énonciation possible. Ce peuvent être d'anciennes notions que l'on remaniera ou des notions nouvelles que l'on composera d'éléments tirés d'anciennes qu'il fallait refondre. La réflexivité se nourrit alors de cette conceptualisation et celle-ci demeure en contact étroit avec les intuitions directrices, les perdant et les retrouvant tour à tour.

A la longue les premières intuitions vont prendre corps dans

une nouvelle *structure conceptuelle* qui servira d'assise à la construction postérieure. Diverses règles de méthode intellectuelle s'imposeront inmanquablement alors :

1^o Pousser aussi loin que possible la besogne de dissolution des anciennes notions jusqu'au point où l'on aperçoit clairement les raisons de leur insuffisance, de telle sorte que le problème inducteur trouve à quoi s'appuyer, c'est-à-dire découvre une matière qui le contraigne à se préciser et à se différencier. Quelles sont les objections précises que l'on peut faire aux diverses solutions proposées ? Quelles études devra-t-on entreprendre pour préciser la ou les solutions que l'esprit commence à deviner ? Tout ce premier labeur négatif et critique détermine la direction que prendra ensuite la recherche positive.

2^o Ensuite vient la part du labeur souvent ingrat : lectures attentives (on ne saurait trop insister à ce propos sur l'urgence d'une bonne bibliographie philosophique par sujets qui existe à peine à l'heure qu'il est), éventuelles discussions avec des gens informés ou préoccupés de questions analogues sinon identiques, avec des spécialistes de telle ou telle discipline. Je cite Bergson :

« La difficulté doit être résolue, et le problème analysé en ses éléments. Où sera-t-on conduit ? Nul ne le sait. Nul ne dira même quelle est la science dont relèveront les nouveaux problèmes. Ce pourra être une science à laquelle on est totalement étranger. Que dis-je ? Il ne suffira pas de faire connaissance avec elle, ni même d'en pousser très loin l'approfondissement : force sera parfois d'en réformer les procédés, certaines habitudes, certaines théories en se réglant justement sur les faits et les raisons qui ont suscité des questions nouvelles » (La Pensée et le Mouvant, p. 84).

Bienheureux sont précisément ceux qui ont eu la patience de se plonger préalablement dans telle ou telle discipline scientifique, dans la « problématique » de telle ou telle étude historique ou sociologique, qui ne redoutent pas l'enquête approfondie à tout propos, qui ont pris l'habitude de réfléchir, sans parti-pris, sur leurs propres expériences de la vie. Ils ne seront pas pris au dépourvu et ce n'est sans doute pas sans raison que de grands mathématiciens comme Descartes, Leibniz ou Cournot ont été de particulièrement grands philosophes. La formation des structures rationnelles les plus ardues, parce que les plus générales, s'enrichissent, au temps de leur gestation, de toutes

les structures originales constituées antérieurement à des étages inférieurs de la recherche intellectuelle.

3° La nouvelle structure se dégageant progressivement, les concepts ainsi constitués, n'en déplaie à Bergson, ne présenteront plus le caractère figé et durci des premiers préjugés ; ce seront véritablement d'efficaces points d'appui pour toute l'œuvre postérieure. Considérez plutôt le rôle joué par la notion de « l'infiniment petit » dans toute la réflexion d'un Leibniz ! Ces structures grandissent presque à votre insu ; elles s'intègrent en des matières nouvelles et font surgir des problèmes nouveaux. Un ordre se constitue qu'il faudra constamment renouveler en abordant d'autres sujets ou d'autres problèmes, en veillant avec soin à ne pas appliquer « mécaniquement » ces schémas, c'est-à-dire « verbalement », car c'est là le risque suprême que court tout philosophe qui s'abandonne aux automatismes verbaux sans un effort constant pour les dominer et les maîtriser, qui laisse se relâcher la tension réflexive.

Supposons le labeur de méditation assez avancé : les idées se pressent et la matière soumise à réflexion abonde ; on discerne les grandes lignes de l'édifice et les détails sont suffisamment précis et riches. Le philosophe, poussé par une nécessité intime, aspire en quelque sorte à se libérer de toute cette richesse intérieure qui finit par devenir encombrante. Il faudra que la rédaction vienne à son secours pour l'en décharger et lui permettre de recommencer à frais nouveaux. Dès lors la méthode va s'infléchir pour la troisième fois en un sens encore inattendu. Rédiger ce que l'on pense, c'est renoncer au confort de la méditation silencieuse, c'est se contraindre à faire entrer les produits de sa réflexion dans les formes du langage, grâce auxquelles votre propre pensée vous sera renvoyée du dehors, presque comme si elle vous était devenue étrangère. Alors seulement elle pourra se communiquer à autrui de façon méthodique et même systématique. Comment procédera-t-il pour mettre son intention à exécution ?

Sans doute jusqu'alors la pensée s'exprimait déjà dans les formes du langage intérieur mais seulement en des raccourcis ou dans des schémas allusifs ; il s'agit maintenant de la couler dans le moule préconçu d'un langage profondément socialisé ; d'intégrer la pensée réflexive que la méditation constitue pro-

gressivement, dans une suite de phrases soigneusement ordonnées. Le résultat de la méditation devra donc se matérialiser sous forme d'écriture, en succession temporelle, dans l'espace linéaire que représente la suite des propositions s'engendrant les unes les autres. Seulement la chose n'est possible que lorsque le contenu de la méditation constitue un ensemble solidement ordonné de parties subordonnées et coordonnées les unes aux autres.

Considérons tout d'abord la forme extérieure de l'exposé. Un Platon adopta la pensée dialoguée, admirablement adaptée à son génie particulier et — insistons-y — à une pensée constituée dans l'atmosphère de la conversation socratique. Le *dialogue*, postérieurement, ne sera plus qu'un procédé artificiel d'exposition ou un moyen limité à la polémique entre deux doctrines antithétiques, nettement constituées, à la façon de deux joueurs de tennis qui se renvoient la balle d'un camp à l'autre.

Les procédés du *commentaire*, en usage des siècles durant, avec les variantes scolastiques de l'« *expositio* » ou des « *quaestiones* » en usage dans les écoles médiévales, impliquent la norme d'une doctrine autorisée qui définirait la vérité philosophique en soi : il ne nous semble point nécessaire d'y insister davantage. De ces méthodes demeure pourtant quelque chose d'essentiel à l'exposé philosophique, à savoir le procédé d'une pensée qui progresse à coups d'oppositions balancées, surgissant l'une de l'autre pour finir par se compenser dans une synthèse supérieure qui les embrasse en un tout cohérent, sauf le cas d'irréductibles antinomies. C'est la méthode hégélienne de la dialectique par thèse, antithèse et synthèse ; sous la forme stylisée qu'un Hegel lui a donnée, elle a quelque chose d'incurablement mécanique et formaliste ; elle est constamment menacée de tourner en verbalisme vide. Sous une forme plus réflexive et moins dangereusement systématique, elle peut s'intégrer à la méthode ordinaire de l'exposé philosophique dont nous allons parler, au titre de procédé discursif secondaire dans la trame générale de la construction proprement dite.

Comment définir la méthode d'exposition effectivement mise en œuvre par les philosophes de toutes les époques, par un Aristote comme par un Plotin, par plusieurs des grands théologiens-philosophes du moyen âge, aux exceptions près que nous venons

de signaler ? Régulièrement en honneur depuis la Renaissance à nos jours ? S'agirait-il d'une déduction véritable, à en juger par l'*Ethique* — « *more geometrico* » — d'un Spinoza ? Il y a de la déduction en philosophie, mais celle-ci n'en constitue qu'un facteur, et encore sous une forme relâchée, sans rapport véritable avec les exigences dont les mathématiciens font preuve à son endroit dans leurs disciplines respectives. On ne peut soutenir la gageure comme quoi la méthode de l'*Ethique* soit autre chose qu'une forme de pensée en raccourci, une construction par phases nettement morcelées en groupes de propositions distinctes, condensées en « faux-semblant » de théorèmes ; elle désigne une forme d'expression qui « symbolise avec » la déduction mathématique, suivant l'admirable expression leibnizienne, mais ne saurait en aucune façon s'identifier avec elle, et cela pour la raison élémentaire que voici :

Le mathématicien part de propositions très simplifiées, très élémentaires, portant sur des objets circonscrits étroitement par la discipline même qui les enveloppe. Pascal les a admirablement décrites dans l'opuscule intitulé *De l'esprit géométrique* (Pensées et Opuscules, Edition Brunsvicg, Hachette, Paris ; p. 164-196) qui mérite d'être longuement médité, actuellement encore, comme dans sa distinction entre l'« esprit de géométrie » et l'« esprit de finesse » (idem, Pensées Nos 1 à 4).

Le philosophe procède de façon presque inverse : il part des schémas conceptuels et judicatoires très généraux dont il a formé des structures fortement pensées ; ces schémas dessinent comme des « lignes de faîte » rassemblant tout un contenu informulé ; ils résument d'énormes ensembles de pensée organisée qu'il s'agit précisément de déliter, de monnayer en parties subordonnées et coordonnées les unes aux autres, d'analyser en les décomposant et en les rattachant successivement à une foule de matières, elles-mêmes « matière au second degré ». Véritablement il procède « par gros paquets » qu'il doit défaire, déficeler, dont il doit étaler le contenu dans l'espace et le temps vécus. Nous ne dirons pas qu'il démontre, sinon par métaphore, mais nous dirons avec la précision du sens étymologique, qu'il *explique* ou *expose* le contenu de sa réflexion. D'où résulte que doivent s'appliquer avec méthode toutes les règles de la construction par laquelle il *justifiera* les structures fondamentales. *La méthode de la philo-*

sophie est donc construction et justification ; elle implique la division nette des parties et de leurs subdivisions, leur liaison aussi étroite que possible, la discussion attentive appuyée sur de nombreux exemples significatifs qui fixent le sens précis de certaines propositions trop abstraites, des images topiques dont il faut éviter l'abus qu'en fait Bergson. On n'insistera jamais assez sur la propriété des termes qui laisse beaucoup à désirer en philosophie, sur une langue précise ; aux contours nets, dépourvue d'équivoques, concentrée quant à ses thèses essentielles, évitant tous les développements sans portée véritable ; en français, des exposés tels que ceux de Descartes, Cournot, Poincaré et Lalande, nous semblent des modèles du genre.

Mais je n'y insiste pas davantage ; disons encore que, si Kant avait mieux écrit et s'il avait eu une once de moins de pédanterie, ses *Critiques* auraient été des modèles du genre. On en pourrait en dire autant de Brunschvicg, s'il avait moins procédé par allusions et s'il n'avait pas pris un malin plaisir à accumuler les citations d'autrui.

Mais poursuivons : le livre est composé et imprimé ; il devient un bien commun et suscite la discussion, l'étude ; on s'en pénètre et s'en inspire ; le processus de fécondation se prolonge et suscite de nouveaux efforts personnels. L'historien de la philosophie s'en empare et l'étudie avec d'autant plus de soin qu'il a eu plus de retentissement ; il met l'œuvre vivante du philosophe défunt dans la perspective générale d'une continuité plus profonde que les oppositions polémiques qui creusent des fossés plus temporaires qu'il ne semblait à première vue. Les discontinuités s'estompent et la philosophie apparaît comme un grand courant de l'intelligence humaine, emportant dans son cours sinueux et irrégulier les systèmes avec leurs oublis et leurs reprises, avec leurs filiations et leurs controverses. Ce sont autant d'essais pour dégager, au travers de personnalités diverses, une vision unitaire du monde et de l'homme : la vérification et la revision critique se prolongent cette fois sur le plan de l'histoire collective ; celle-ci reprend et continue sur un plan historique l'œuvre plus ou moins forte et durable des grands défunts. D'œuvre individuelle, elle est devenue tradition humaine et tend par là vers une universalité toujours plus vaste et plus sûre d'elle-même, puisque les sceptiques eux-mêmes doivent faire œuvre

de philosophes et de critiques, pour n'être pas tout simplement passés sous silence. Et, ironie suprême, les Arcésilas, les Pyrrhon voient s'inscrire leurs négations dans le cours d'une histoire philosophique qui les prend au sérieux, mais les remet à leur place dans la perspective générale de l'histoire de la philosophie.

Nous voici enfin arrivés à terme. Demandons-nous pour conclure quel genre de vérité la philosophie peut bien désigner. La méthode que nous avons non sans crainte esquissée devant vous, diffère radicalement de celle dont les Cartésiens se réclamaient au XVII^e siècle, car il ne saurait s'agir d'une méthode d'infaillibilité qui pût se substituer à la méthode défaillante d'autorité, bannie alors de la philosophie par le rationalisme naissant. C'est la notion même de *vérité philosophique* dont la perspective se modifie du tout au tout.

Il convient à ce propos de distinguer entre deux notions au moins de la vérité en philosophie. S'agit-il de vérités particulières ? Ou bien elles seront soumises aux vérifications habituelles, relevant en dernière analyse des méthodes expérimentales et déductives. Ou bien elles s'incorporent au trésor des croyances qui régissent la conduite et la relèveront dans le sens des valeurs universelles qu'elles tendent à justifier, donc à encourager. Ou bien elles l'abaisseront, s'il s'agit de doctrines rejoignant les instincts les plus bas de l'homme, comme ce fut particulièrement le cas de certaines doctrines philosophiques germaniques modernes à caractère biologique : survie des plus aptes, racisme, droit de la force, vitalisme obscur et antirationalisme acharné, etc... Elles se jugeront finalement à leurs conséquences théoriques ou à leurs résultats sur le terrain moral et dans le domaine étroitement « spirituel », car il ne s'agit que de vérités ou d'erreurs particulières qui découlent de telle ou telle doctrine déterminée, sinon de l'une seule du moins de plusieurs d'entre elles.

Mais la vérité de la philosophie peut s'entendre non seulement de telle vue particulière, mais de l'ensemble d'un système ou d'une doctrine ; elle prend alors un sens différent conforme à l'esprit et à la méthode propres à la réflexivité philosophique en tant que telle. Il s'agit cette fois d'ensembles très vastes. Ceux-ci sont plus ou moins cohérents et la critique découvrira des incohérences dont l'auteur ne s'était pas aperçu ; telle ou telle doctrine sera d'autant plus vraie qu'elle sera plus cohérente

et illuminera une plus grande masse de théories subordonnées ; sa vérité dépendra donc de ses structures fondamentales : plus celles-ci seront fortes et amples, plus la vérité de la doctrine se confirmera.

Mais jamais un système philosophique ne se referme sur lui-même ; il demeure toujours ouvert et pose peut-être autant de questions qu'il n'en résout. Il semble même que la fécondité d'un système se mesure aux domaines nouveaux qu'il découvre à la recherche ; il ne se referme sur soi que chez les commentateurs qui le voient progressivement de sa substance pour le ramener à un squelette rigide, résultant de la décomposition cadavérique, comme fit la scolastique de la pensée du Stagyrite. Dans ces conditions il faut encore élargir la notion de vérité philosophique : elle désigne une orientation, *une vention* et non un fait statique. La certitude et la vérité ne s'y recouvrent point, il ne peut s'agir que de *probabilités ordinales* et non mathématiques ; on ne dira donc pas qu'une doctrine a x chances pour être vraie, chances qu'il serait impossible d'énumérer sous une forme quelconque ; on dira au contraire qu'elle est d'autant *plus vraie qu'elle est meilleure génératrice d'ordre*. Or comme toute philosophie est l'affaire d'une personnalité, sa vérité ne sera jamais que partielle, fragmentaire par rapport à l'idéal de la connaissance humaine ; mais la vision unitaire d'une forte personnalité philosophique présente un prix inestimable parce qu'elle définit une *perspective ordinale* vers cette unité idéale et jamais réalisable dans sa substance même. C'est donc la notion même d'une *vérité-limite* qui répond bien aux données mêmes du problème et justifie l'intérêt porté à la méthode, autant qu'à son esprit d'intelligibilité et d'unité. Nous concluons donc avec Cournot, en recourant à la médiation d'un certain *sens philosophique* qui fait la vérité dernière de la philosophie dans son esprit comme dans sa méthode propre :

« Le sens philosophique, ce sens supérieur qui saisit la raison des choses, et dont les jugements, nullement réductibles aux formes de la démonstration logique, ont une probabilité qui, dans certains cas, exclut tout à fait le doute, et va dans d'autres cas en s'affaiblissant jusqu'au point de laisser l'esprit dans une entière indécision » (Essai, 325, p. 479 et 480).