Étude critique : volonté et conscience

Autor(en): **Reverdin, Henri**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **10 (1922)**

Heft 43

PDF erstellt am: **03.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380048

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ÉTUDE CRITIQUE

VOLONTÉ ET CONSCIENCE

Percival FRUTIGER. *Volonté et conscience. Essai de monisme spiritualiste.* Ouvrage couronné par l'Université de Genève (Prix Amiel 1919), Genève, Georg ; Paris, Alcan, 1920, 1 vol. de v, 469 p. in-8.

Issu d'une de ces crises qui bouleversent « la vie intellectuelle et morale », ce livre a demandé ses plus hautes inspirations aux dialogues de Platon ainsi qu'à l'Evangile, et il unit des éléments de doctrines qu'il a dégagés des œuvres de Leibnitz, de Kant, de Charles Secrétan, de Boutroux, d'Alfred Fouillée, de William James. Le lecteur se demandera s'il les a intégrées dans une philosophie vraiment nouvelle et pleinement cohérente ; avant de présenter à l'auteur quelques-unes des réflexions qu'éveille son ouvrage, je tiens à rendre hommage à la netteté vigoureuse, comme à l'enthousiasme et la sincérité dont sa recherche est animée : on sent que le souci de la vérité la maintient constamment dans une tension fervente ; il sait exprimer avec gravité les tourments et les joies de sa pensée, les aspirations et les convictions de sa conscience, et il atteint jusqu'à la beauté dans les moments où son âme s'engage toute. Quelques jugements qu'on vienne à porter sur sa méthode et sur son « système », on se plaira, je l'espère, à reconnaître, pour les estimer, les qualités intellectuelles et morales du jeune philosophe.

Pour la méthode, notons-le, M. Frutiger proteste à plusieurs reprises qu'il veut s'opposer au dogmatisme. Que faut-il penser qu'il entende par là ? Qu'il rompt avec la philosophie comprise comme spéculation sur la chose en soi ? Non pas. Sa conception

doit être, à cet égard, rangée au nombre de ce qu'on peut appeler les dogmatismes : elle ne prétend à rien de moins qu'à être une « conception vraiment métaphysique de l'absolu ». Ce qu'il désigne à plusieurs reprises par dogmatisme, et qu'il répudie, c'est la prétention de ceux des philosophes « qui donnent leur opinion pour absolument certaine et comme l'expression de la vérité intégrale » ; pour lui, lorsque son long effort est achevé, voici ce qu'il écrit : « Si nous espérons avoir résolu certaines difficultés, nous ne prétendons pas avoir tout expliqué » ; mettons-le au bénéfice de cette déclaration, que signerait, j'imagine, plus d'un philosophe ! et prions-le d'examiner s'il n'hésite et n'oscille pas entre deux thèses, dont la première est qu'en droit, sinon en fait, il n'existe qu'un système philosophique ; et la seconde : qu'en droit comme en fait il y a plusieurs philosophies (1). Comment concilie-t-il la sévérité, la fougue, j'allais écrire l'âpreté de certaines de ses critiques avec cette déclaration — toute psychologiste — de sa préface : « il ne s'agit pas de logique ou de géométrie, mais d'une interprétation du monde, et si les interprétations sont multiples, nous aurions tort de le regretter » ?

Je ne saurais discuter, dans le cadre de cette étude, toutes les questions que pose la lecture de l'*Essai* ; j'en mentionnerai quelques-unes qui sont, je crois, les plus importantes : le rôle que M. Frutiger attribue à l'intuition dans le passage, si rapidement exécuté, du « microcosme », dont la connaissance nous est fournie par l'aperception du moi, au « macrocosme » qui est l'Univers ; les applications qu'il fait du principe de contradiction, d'une part, quand il discute de l'esprit et de la matière, et d'autre part, quand il opère la synthèse des doctrines ; la nature de la distinction et l'ordre de préférence qu'il institue entre sa métaphysique et les sciences ; l'élévation à l'absolu qu'il effectue pour le premier des deux termes en couple, qu'il déclare corrélatifs (unité-multiplicité, cause-effet, perfection-imperfection) ; la réduction de toutes les relations rationnelles aux seuls rapports de qualité, donnés comme purement et uniquement qualitatifs.

(1) « Grâce au sentiment, les systèmes palpitent de vie et chacun d'eux devient une « Weltanschauung », une vue originale du monde et comme la projection d'une personnalité » (p. v.).

Pour examiner si M. Frutiger a résolu, je ne dirai pas toutes les difficultés qu'impliquent les grands problèmes philosophiques, mais celles dont il espère tout particulièrement avoir triomphé, je chercherai si son *Essai de monisme spiritualiste* a réalisé pleinement son propos, qui était d'« unifier » tout le réel. Tout convaincu que l'auteur semble être d'y avoir réussi mieux que les autres philosophes monistes, je ne puis m'empêcher de lui demander si son « spiritualisme absolu » ne laisse pas subsister dans le réel, tel qu'il le conçoit, des différences qu'on doit tenir pour des oppositions non encore... surmontées.

Et d'abord, même si l'on admire la vigueur et la richesse des critiques qu'il adresse aux dualismes, puis aux monismes idéalistes et matérialistes, on pourra penser que la réduction de toutes les formes du réel à l'esprit, telle qu'il prétend l'avoir effectuée, implique une ambiguïté. Ne reste-t-on pas perplexe quand il définit la matière : de « l'esprit dégradé » ? Sans doute M. Frutiger nous convie-t-il à recourir à l'intuition ; au regard de celle-ci, tout apparaît « tendance », « activité », activité de même nature que celle qui constitue le moi dont nous avons l'aperception directe ; grâce à l'intuition on verrait l'appétition, le vouloir-vivre qui, dès les êtres les plus infimes, anime la nature, « se muer progressivement en conscience ». L'auteur écrit : « Il n'y a pas un abîme, mais seulement une distance immense entre les forces aveugles du monde physique et l'activité libre et consciente des personnes » ; et ailleurs : « Tous les êtres participent de l'esprit divin et tous aspirent à la perfection divine ». J'éprouve quelque difficulté à croire que les vagues dans les immensités marines ou les grains de sable dans les déserts sont soulevés au dessus d'eux-mêmes par la tendance à la perfection ; et peut-être M. Frutiger partageait-il cet embarras quand il parlait des forces aveugles du monde physique.

Ce qu'on appelle communément matière doit être tenu, nous dit-on, pour de l'esprit dégradé. Mais, demanderai-je, comment cette dégradation est-elle présentée ; ne le serait-elle pas en deux sens différents ? D'une part, la dégradation qui affecte certains êtres est donnée pour la marque et la conséquence d'un recul, d'une régression, d'une redescente : « que la conscience s'éteigne, que la volonté subisse une détente, et l'être déchoit de l'état que nous appelons spirituel dans l'état que nous appelons

matériel ». D'autre part, la dégradation désigne une certaine position inférieure sur l'échelle des êtres ; M. Frutiger n'écrit-il pas qu'aux degrés les plus bas il n'y a « pas encore eu de conscience », et ne fait-il pas allusion à certains événements qui « se sont passés antérieurement à l'apparition des êtres sentants » ? Ainsi, la matière, n'est-ce pas (sous un terme unique) : ou de l'esprit qui s'est dégradé ; ou de l'esprit... qui n'a pas encore accédé à la vie spirituelle, dont il ne possède aucune des caractéristiques : intelligence, volonté, conscience ? Le terme de force appliqué en même temps au monde physique et au monde psychique a donc pour fonction d'unifier, à la faveur, je le crains, d'une équivoque, des réalités singulièrement différentes.

Mais supposons qu'en invoquant le principe de la continuité et en dirigeant son application suivant la ligne descendante des dégradations insensibles on n'ait jamais à franchir aucun abîme, il resterait à examiner la réduction qui, d'après l'auteur, consommerait et assurerait le succès de son monisme : celle de la quantité en qualité. L'unification serait-elle vraiment opérée quand la pensée rapporterait tout sur ce plan-là ?

Rappelons que selon cette conception qualitative il n'y aurait entre les diverses formes de l'être que des différences de degrés, et que chaque forme pourrait être identifiée — aux différences de degrés près — à toutes les autres (1). Traçant la ligne ascendante, M. Frutiger écrit que l'être, « en passant d'une forme inférieure à une forme supérieure, change véritablement parce qu'il devient plus riche en qualités ». Ainsi le progrès, pour autant qu'il se réalise dans notre monde, consisterait à gravir, échelon après échelon, tous les degrés de l'amélioration. Mais M. Frutiger est trop sensible au mal, dont il fait surgir en termes saisissants la tragique réalité, pour ne parler que de progrès : la liberté, ce don de Dieu à la créature, la créature en a mésusé ; et ce fut la chute, avec ses conséquences et ses suites funestes : une tendance au mal s'oppose au désir du bien.

Saisie dans son ensemble, cette philosophie pose, d'une part

(1) « Nous voulons *unifier* et non pas *uniformiser* le monde ; et la seule chose que nous n'admettions pas, c'est qu'il y ait au sein de la réalité des coupures béantes, des différences irréductibles entre deux ou plusieurs substances. » (p. 328.)

la perfection comme réalisée en Dieu, et, d'autre part, le monde imparfait. On pourrait être déjà conduit à trouver qu'il y a là une dualité qualitative. Mais ce monde imparfait n'est-il pas tel en deux sens distincts, voire opposés ? C'est un composé *sans harmonie*, fait de deux genres d'activités, celles dont l'imperfection palpite du désir de perfectionnement et de perfection, et celles qui ne se déploient que pour arracher au bien les volontés qui s'abandonnent ou qui se révoltent (1).

Situant toutes choses sur le plan des valeurs, attachons-nous à la notion de la dégradation. L'Univers, tel que le conçoit M. Frutiger, est en son fond esprit, c'est-à-dire activité, mais activité multiple, qualitativement diverse ; perfection librement agissante et attirante en Dieu, aspiration à la perfection et à la liberté en la créature, qui est — on s'en souvient — de l'esprit « dégradé » (2).

La cause de cette dégradation doit-elle être cherchée dans la chute de l'homme ? Répugnant à l'idée de faire du mal un mode nécessaire de l'être, M. Frutiger — après Secrétan et conformémant à la tradition chrétienne — admet que la créature est responsable de l'état de souffrance où elle est, ayant mésusé de la liberté qu'elle tenait du Créateur. Faut-il voir dans le péché l'origine unique de la « dégradation » qui entache la matière ? Ou bien d'autres êtres y ont-ils coopéré ? Mais quels êtres ? On ne le saisit pas nettement et il semble bien que la chute, quelles qu'aient été ses modalités, soit destinée, dans le monisme spiritualiste de M. Frutiger, à fournir à elle seule l'explication cherchée. Cependant l'auteur ne dit-il pas que les êtres dépendent d'autant plus de Dieu qu'ils sont moins libres ; et, faisant allusion à la préhistoire, ne parle-t-il pas d'événements qui ont précédé l'apparition des êtres sentants ? Ne faudrait-il pas dire alors que les formes inférieures de l'être dérivent plus directement du pouvoir créateur ? puis ajouter que toute dégradation,

(1) Cf. la déclaration de M. Frutiger : « Du réel on peut dire qu'il est un et multiple tout ensemble : un dans son essence, l'activité, et multiple dans ses manifestations ; le terme qu'il convient de lui appliquer est celui d'harmonie ».

(2) Dieu doit être affirmé, parce que le relatif — le fini, le dépendant — suppose l'absolu — qui est par soi. Et il doit être affirmé perfection, « infini qualitatif » possédant toutes les qualités.

même celle des êtres les plus extérieurs à l'homme au sens qualitatif (c'est-à-dire, en somme, les moins actifs, les moins libres) est la conséquence d'un mauvais usage de la liberté ? Mais comment faire dépendre la dégradation des êtres inférieurs d'une liberté qu'ils auraient sans conscience ? Et si M. Frutiger invoquait une chute hors du temps, ne relèguerait-il pas la liberté plus loin qu'il ne veut ?

Quand l'auteur en vient à réduire toutes les choses à des qualités, c'est en fonction du *bien* qu'il faut entendre ce terme puisqu'il a d'abord interprêté comme marques phénoménales tout ce qu'on appelle qualités sensibles (y compris l'étendue), et que par sa philosophie il dit qu'il veut connaître « l'être en soi ». Il semble néanmoins que deux idées de la dégradation coexistent dans son système : l'une, qui ne relève pas de la morale et du bien, et l'autre qui, au contraire, le fait. La gravité avec laquelle il parle du péché ne doit que l'empêcher d'énerver l'opposition du bien et du mal au point de faire du mal un moindre bien (une indigence de qualités). A le lire on sent, à ne s'y pas tromper, qu'il s'y refuserait. Il a raison.

Si grande que je me sente tenu de faire la part du mal volontaire — à laquelle il faut ajouter la part du mal qui résulte de certaines solidarités — mon cœur, ma conscience et ma pensée sont en face d'un mystère. Ici, au lieu de reprocher à M. Frutiger de l'avoir méconnu, je tiens à dire qu'il l'a expressément reconnu. Mais peut-on admettre que son spiritualisme absolu et qualitatif satisfasse mieux que toute autre philosophie aux exigences du monisme ? Je ne le pense pas ; et je crois l'avoir montré, mais j'insisterai sur un point encore. M. Frutiger se déclare un adepte du méliorisme (1). Je l'en approuve. L'exercice de la liberté a comporté des risques, il en comporte encore, il en comportera toujours. Aussi est-on surpris que l'auteur considère la liberté comme une sûre garante de cette parfaite continuité qu'il projette sur le réel ! Animé de la tendance à la perfection, ne faudrait-il pas, pour qu'une réelle continuité fût manifeste, que

(1) Le méliorisme, « seule forme véritablement morale de l'optimisme », a été soutenu par William James et Schiller. Voici les deux thèses que M. Frutiger en dégage : 1° le réel est *plastique*, et nous pouvons le modifier dans une certaine mesure ; 2° le salut du monde est possible, mais non nécessaire ; la vie est donc une aventure et comporte un risque.

le monde eût réalisé, si je puis dire, tous les degrés hiérarchiques des qualités, se fût enrichi continûment de qualités meilleures ? Or, d'après l'auteur lui-même, non seulement il a failli, mais encore, libre, il peut, libre, il pourra sacrifier des degrés de bonté et d'excellence, faire retomber des possibles supérieurs à des réels inférieurs, anéantir à jamais certains possibles. Ici encore — je veux dire sur l'échelle des qualités — continuité parfaite et liberté réelle, bien loin de se concilier sûrement, peuvent s'opposer l'une à l'autre. Et ne doit-on pas dire que précisément elles l'ont fait ? Si vous le voulez bien, désignons par *A* le monde réel avec toutes les « qualités » qu'il a présentées ; par cette lettre unique nous ne pouvons prétendre qu'à le distinguer des autres mondes possibles ; mais, conformément à la thèse : qu'il y a de la liberté dans le monde lui-même, nous reconnaissons que *A* aurait pu dérouler, développer ses possibilités de telle manière que maintenant — s'il l'avait fait — nous aurions tort de l'appeler *A*. C'eût été *B*, *C*, *D*, que sais-je ? Et non seulement alors, mais toujours, à chaque instant il pouvait, à chaque instant il peut, et à chaque instant il pourra devenir différent de ce qu'en fait il fut, est ou sera. Dès lors aucun alphabet ne suffirait à désigner tous les mondes rendus possibles par la création, telle qu'elle fut accomplie et dont une partie seulement a été effectivement réalisée.

La philosophie de M. Frutiger veut prendre pour objet « la réalité concrète ». Par son étude rétrospective, elle a montré que le monde a opéré l'opposition irréductible du mal et du bien qui empêche de dire qu'il a effectué une ascension constamment progressive ; aussi notre monde réel ne peut être identifié avec ce monde possible de la continuité qui passerait d'un moindre-bien à un plus grand bien. Envisage-t-on l'avenir avec tout le courage du méliorisme, rien ne nous assure qu'il y aura désormais progression constamment continue. Entraînée par son aspiration au monisme, cette philosophie est conduite à la contemplation d'un monde parfaitement continu, qui n'est pas le monde réel. Et d'ailleurs, plutôt que de s'élever par étapes successives, qui ne souhaite que les volontés libres, dans des élans subits et sublimes, soient comme soulevées et emportées jusqu'aux sommets les plus purs de la vie de l'Esprit ?

HENRI REVERDIN.