

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1918)
Heft: 26

Artikel: Études critiques : les "études" de M. Charles Werner, sa critique de Kant et de Renouvier
Autor: Miéville, Henri-L.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379994>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES CRITIQUES

LES « ÉTUDES » DE M. CHARLES WERNER, SA CRITIQUE DE KANT ET DE RENOUVIER

Sous le titre d'*Études de philosophie morale* (1), M. Charles Werner présente à ses lecteurs une série de travaux dont la plupart ont déjà paru dans diverses publications périodiques de la Suisse romande mais qui, réunies, font ressortir avec plus de force et de netteté les idées maîtresses de la philosophie de l'auteur.

Il y a, me semble-t-il, deux façons d'entendre la critique philosophique : on peut, se plaçant au point de vue de l'historien, s'attacher avant tout à retracer le plus exactement possible la pensée d'un auteur, à la saisir en sa genèse et en son évolution, afin de la faire apparaître à nu avec sa force et sa faiblesse. C'est la méthode de Kuno Fischer en Allemagne et, dans certaines de ses monographies, de M. Boutroux en France. On peut aussi aborder l'étude d'un philosophe avec la préoccupation dominante de certains problèmes et dans l'intention d'examiner la solution qu'il en a proposée. C'est ainsi que procédait Renouvier et telle est aussi la manière de M. Werner : ses exposés toujours clairs et faciles l'amènent à discuter certains problèmes métaphysiques dont il a fait le centre de ses méditations personnelles. Les théories de Kant, de Rousseau, de Renouvier, de Blondel et de Boutroux sont successivement retracées et criti-

(1) Genève, Kündig, 1917.

quées et M. Werner ajoute à cette série d'études deux travaux intitulés *Morale et religion* et *De la nature du sentiment esthétique* où il traite directement les questions qui l'intéressent sans rattacher ses réflexions à l'examen d'une œuvre.

M. Werner a lui-même défini ce qui fait l'unité des divers morceaux qui composent son livre. C'est à « constituer une nouvelle philosophie de l'esprit » qu'il voudrait travailler (p. 248). A vrai dire cette nouveauté n'est dans la pensée de l'auteur que relative. Il ne se pose pas en novateur. C'est la tradition des métaphysiques anciennes qu'il veut renouveler par l'introduction de quelques notions empruntées aux philosophies plus récentes. Il faut, dit-il dans sa préface, que « la philosophie soit résolument une métaphysique allant droit à l'absolu et faisant découler toutes choses de l'absolu » (p. 6). C'est là, avouons-le, un langage auquel nous ne sommes plus accoutumés. Ainsi s'exprimait-on du temps de Fichte, de Schelling, de Hegel, au beau temps de la métaphysique où les systèmes surgissaient comme autrefois les pics et les chaînes de montagnes sur notre globe, quand la sève y bouillonnait encore. L'histoire connaît de curieux retours des choses. Serions-nous à la veille de voir réapparaître l'âge métaphysique que l'on affirmait disparu à jamais ? Saisir l'absolu et en voir découler toutes choses ! Voilà bien le rêve éternel de l'esprit humain, le but dernier auquel tend notre désir de connaissance. Etre comme des dieux ! Ne dites pas que c'est un désir impie, bien au contraire, cette aspiration est la marque du divin dans nos âmes. Mais comment échapper à l'objection qui surgit immédiatement devant l'esprit ? Comment oublier que les métaphysiciens n'ont jamais réussi à s'accorder, que dans leurs polémiques éternellement renaissantes ils ont coutume, lorsqu'ils sont à bout d'arguments, de se dénier mutuellement l'esprit philosophique, ce qui est une façon polie de se traiter d'imbéciles, et que là même où ils semblent employer les mêmes mots, ces mots n'ont pas le même sens : *cum duo dicunt idem non est idem*.

Dira-t-on que les définitions de l'absolu s'harmonisent quand on les dépouille des négations qu'elles contiennent ? C'était déjà l'opinion de Leibniz. Mais à supposer qu'il soit possible d'accorder les différentes conceptions de l'absolu, de réconcilier l'eau et le feu, qu'en résulterait-il ? Un nouveau système qui viendrait

augmenter d'une unité le nombre de ceux qui existent déjà. Aucun essai de ce genre n'a réussi jusqu'à maintenant, car le signe de la vérité, c'est qu'elle s'impose aux esprits, à tous les esprits normalement constitués et qu'elle fait disparaître les erreurs comme le soleil levant chasse devant lui le troupeau rampant des ombres.

Pourquoi ce désaccord permanent des systèmes ? Ne serait-ce pas que les philosophes négligent de s'entendre tout d'abord sur la méthode de philosopher ? Et n'en résulte-t-il pas que toute philosophie qui veut être autre chose et mieux qu'une œuvre de fantaisie individuelle devra commencer par définir et faire accepter sa méthode en la justifiant avec le plus grand soin ?

Nul n'a senti plus fortement cette nécessité que Kant, le maître dont les fameux métaphysiciens allemands se réclamaient. L'esprit perspicace du fondateur du criticisme avait été frappé du contraste qu'offre la marche méthodique des sciences avec l'incohérente variété des philosophies. Il prit le parti de ne pas fermer les yeux. C'était d'un honnête homme et comme cet honnête homme était doublé d'un penseur profond, les réflexions qu'il fit devinrent le point de départ d'un mouvement philosophique qui n'a pas encore épuisé son élan. Considéré dans ce qu'il a d'original et de fécond, le criticisme n'est ni une métaphysique ni la négation de toute métaphysique, c'est un essai sur la méthode, comme l'avait été, dans son principe, la philosophie de Descartes.

« L'idéalisme kantien, écrit M. Werner dans l'étude qu'il consacre à Kant, affirme magnifiquement l'esprit et le considère comme supérieur au phénomène et comme une réalité souveraine qui fait régner sur le monde la liberté et soulève l'homme au-dessus de son existence finie. » Cela est juste sans doute, mais le platonisme, le cartésianisme, la philosophie de Leibniz, tant d'autres grands systèmes ne sont-ils pas également une magnifique affirmation de l'esprit considéré comme la réalité souveraine ? Ce qui fait l'originalité de Kant réside moins dans ses idées métaphysiques que plutôt dans l'étude qu'il fait de nos procédés de connaissance et dans l'évaluation qu'il tente du degré de certitude et d'objectivité propre aux diverses constructions de notre pensée.

Le monde intelligible — telle est la pensée de Kant — ne peut être connu comme celui de l'expérience sensible. Nous n'avons aucune représentation, aucune connaissance positive des objets qui le constituent : Dieu, les âmes ou les esprits, l'ordre intelligible des fins qui domine le monde phénoménal. Toutes ces notions, nous les concevons, mais nous n'avons aucun moyen de les déterminer concrètement, de les dépouiller de leur abstraite généralité ; *nous ne savons ce qu'elles peuvent enfermer de réalité*. Aussi bien faut-il se garder de les « réaliser », d'en faire des entités métaphysiques. Ce procédé est arbitraire et engage la pensée dans d'inextricables difficultés. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, nous n'avons pas une connaissance positive de notre esprit, de notre « âme » en tant qu'élément du réel, en tant qu'être intelligible. Nous pouvons bien saisir des séries de phénomènes — des états de conscience — qui se rattachent à notre âme, qui en sont des manifestations ; nous pouvons aussi déterminer les organes qu'elle possède pour connaître : les formes et les lois de la pensée. Mais l'ultime réalité qui se cache sous cette multiplicité et qui en fait un tout dont les éléments sont liés les uns aux autres nous échappe. Nous pourrions la désigner par un terme abstrait, par une espèce de signe algébrique tel que le mot « âme », le mot « esprit » ou quelque équivalent, mais non la définir ni la saisir intuitivement. Si nous le pouvions, les problèmes tels que celui des relations de Dieu et des esprits créés ou celui de l'âme et du corps ou celui de la liberté pourraient être résolus expérimentalement.

Ainsi la critique de Kant porte essentiellement sur la signification des notions au moyen desquelles les philosophes se sont imaginé pouvoir atteindre aux réalités dernières. Ces notions ne doivent pas être considérées comme de véritables définitions pouvant servir à la construction d'un système du monde. L'histoire de la métaphysique avant et après Kant est là pour en fournir la démonstration en quelque sorte expérimentale.

On sait qu'après en avoir critiqué l'abus, Kant utilise ces mêmes notions dans sa *Critique de la raison pratique*. M. Werner, après bien d'autres, le lui reproche comme une contradiction manifeste : « La *Critique de la raison pratique* est un ouvrage de pure spéculation. Comment donc cet ouvrage pourrait-il nous

faire saisir la réalité de Dieu, de la liberté, de l'immortalité, si véritablement cette réalité était inaccessible à la raison spéculative ? » (p. 166). Le langage de Kant n'est pas toujours d'une transparente limpidité et il est aisé de trouver sous sa plume d'assez nombreuses contradictions verbales. Quelle est au juste sa pensée ? Est-il obligé d'accepter le dilemme où l'on voudrait l'enfermer ?

Nous ne le croyons pas. Les postulats de la raison pratique définissent ou prétendent définir les conditions que doit remplir l'univers pour que la vie morale y soit possible. Ils disent en somme ceci : l'activité d'un être doué de raison n'est pas possible dans un univers absolument dépourvu de rationalité. Pour agir selon la loi de raison, qui se manifeste dans l'impératif catégorique, il faut pouvoir *croire*, il faut avoir *le droit de croire* que la raison a prise sur les choses, que l'ordre des causes est dominé d'une façon ou d'une autre par un ordre de finalité. Ces conditions de l'action pratique, la raison théorique peut les concevoir sous la forme précisément de *postulats pratiques*, mais cela n'empêche pas qu'elle est impuissante à en *constater* la réalisation effective, de sorte que l'idée qu'elle s'en fait reste problématique, simplement possible, *insuffisamment déterminée pour que nous puissions les considérer comme de véritables objets de connaissance*. Il n'y a rien de contradictoire à cela, mais nous avons là l'exemple le plus typique des nuances plus subtiles et plus justes dont le criticisme a enrichi la pensée philosophique.

On sent en effet qu'entre l'énoncé d'un postulat tel que Kant les concevait et la prétention des métaphysiques que Kant appelait « dogmatiques » de constituer une science de l'absolu, il y a une différence profonde. Hypothétiquement et en principe le problème de l'être se trouve préjugé en un sens qui permet à la personne humaine d'affirmer ses plus hautes ambitions morales. Pourtant il n'en résulte pas que nous soyons en possession d'une véritable science du monde intelligible et que nous puissions nous servir des quelques pauvres notions qui le symbolisent à nos yeux plus qu'elles ne l'expriment pour en faire découler toute la richesse du monde de l'expérience concrète.

Malgré ce que nous venons de dire la contradiction que M. Werner reproche à Kant serait flagrante, s'il fallait accepter

l'interprétation bien imprévue qu'il donne de l'a priori kantien. D'après M. Werner, Kant estimerait que la connaissance a priori porte sur le réel en soi ou correspond au réel en soi (p. 173) : « la connaissance a priori suppose qu'il y a un intérieur de l'être par opposition à l'extérieur qu'est le phénomène et c'est dans cet intérieur qu'elle nous fait pénétrer » (p. 172). Il en résulterait que Kant se contredit, puisque tout en admettant l'a priori il dénie à la métaphysique le droit de prétendre à la science de l'être en soi.

Mais ici encore on peut défendre Kant contre l'objection qui lui est faite. Le Kant des œuvres maîtresses n'a jamais admis que la connaissance a priori fût possible dans le sens où M. Werner voudrait que l'on prît ce terme. Il avait renoncé à ce point de vue qui avait été le sien dans la période précritique, notamment dans la *Dissertation* de 1770. Chose singulière, M. Werner en a fait lui-même la remarque (p. 257). Evitons ici tout malentendu : pour l'auteur de la *Critique de la raison pure* les formes a priori de la pensée peuvent être connues a priori, car elles ne sont pas le fruit de l'expérience : il faut qu'elles soient pour que l'expérience soit concevable. Il y a donc une connaissance a priori des formes de la pensée, il n'y a point de connaissance a priori du réel, du donné expérimental ou métaphysique. Connaître une forme de la pensée comme la loi de causalité, c'est connaître mieux le fonctionnement de la pensée humaine considérée comme l'instrument d'une connaissance possible, ce n'est pas acquérir la connaissance d'aucune réalité objective, concrète, d'aucun donné. Car les formes pures de l'entendement n'ont par elles-mêmes aucune signification, elles ne prennent un sens qu'appliquées à une « matière » fournie par l'expérience. Ainsi nous ne connaissons a priori que les lois de notre esprit, ses « réactions » au contact des choses, pourrait-on dire en un langage qui n'est pas kantien.

Et ceci nous fait toucher du doigt la grande loi découverte par Kant : sous quelque forme qu'elle se présente, la connaissance est chose complexe, nos perceptions et nos idées ne sont ni des entités existant par elles-mêmes, ni de simples décalques ou de simples empreintes. On peut traduire cette constatation par une métaphore, en disant que l'esprit est « actif » dans l'élaboration de la connaissance. Cela est vrai de la connais-

sance « sensible », de la perception, comme des formes plus élaborées de la connaissance. C'est pourquoi, dans le système de Kant, la sensibilité a une forme et non pas seulement une matière : la sensation n'est jamais saisie en dehors des intuitions d'espace et de temps qui constituent la forme de cette « matière ».

Cette remarque fait tomber, si nous ne nous trompons, une autre objection que M. Werner adresse à Kant. C'est, dit-il, une notion contradictoire que celle des formes a priori de la sensibilité : la sensibilité, en tant que telle, « nous donne les choses de l'extérieur », or l'a priori est une forme de la pensée, comment peut-il appartenir tout à la fois à la pensée et à ce qui est donné à la pensée du dehors ?

Ce raisonnement nous paraît reposer sur une interprétation de la sensibilité qui n'est pas celle de Kant. Si la matière et la forme sont constamment unies jusque dans la sensation la plus rudimentaire, c'est précisément qu'il n'existe pas pour nous de pure extériorité. Question de langage mise à part, la thèse de Kant : « il y a des formes a priori de la sensibilité » ne signifie pas autre chose que ceci : aucune donnée appréhendée par nous sous la forme de perception ou de représentation n'est une donnée *pure*, aucune n'est la chose en sa pure extériorité, la chose en soi.

Les remarques que nous venons de faire ne dérivent pas d'un parti-pris de justifier tout le kantisme. Les thèses de Kant appellent de multiples corrections et plusieurs des critiques de M. Werner sont sans doute fondées. Mais sur les points essentiels il ne nous semble pas que son attaque soit décisive. M. Werner impute à Kant des contradictions dont il pourrait aisément se défendre et il le fait plus métaphysicien qu'il ne voulait l'être. Aussi bien dirons-nous que le criticisme signifie dans l'histoire de la philosophie moderne non pas l'élaboration ou le perfectionnement d'une science de l'être en soi, d'une métaphysique au sens traditionnel du mot, mais l'attention attirée de nouveau sur le problème capital de la méthode et des nuances plus fines introduites dans l'appréciation de la valeur objective de nos concepts.

Nous ne résumerons pas ici les études que M. Werner consacre à un certain nombre d'autres penseurs que nous avons

nommés. L'auteur possède le don de l'exposé sobre et clair et il met à parler des sujets qu'il aborde une chaleur souvent communicative. Il faut pourtant que nous parlions de sa critique de Renouvier. La vigueur, je dirais presque l'acharnement, qu'il montre à pourfendre les mânes du fondateur du néocriticisme français nous oblige à rompre une lance en leur faveur.

Pauvre Renouvier qu'on accuse de répandre une dangereuse semence d'antiphilosophie, nous croyions son étoile singulièrement pâlie et voici que M. Werner nous avertit de ne point nous laisser abuser « par le prestige qui s'attache à son nom » ! C'était évidemment une tentative un peu paradoxale de prétendre combiner un phénoménisme radical avec l'apriorisme kantien et d'essayer d'établir sur ce fondement une philosophie qui satisfasse aux postulats de la vie morale. Mais que de beauté dans cet effort d'un demi-siècle pour saisir et mieux enchaîner les principes de la connaissance et de l'action, dans cet élargissement progressif d'une pensée qui ne refuse pas de se transformer au fur et à mesure que de nouvelles évidences s'imposent à elles. Sans doute l'édifice construit finit par être trop large pour la base que le philosophe avait posée, mais il semble que cette aventure à laquelle peu de systèmes échappent ne mérite pas tant de dédain et de sarcasmes.

Peut-on dire sans injustice que la philosophie de Renouvier s'acharne à nier tout ce qui dépasse l'individu sensible ? (p. 237) Je crois comprendre comment M. Werner entend la chose. Il veut dire sans doute que si Renouvier avait été conséquent avec les principes posés, il eût abouti à la négation de tout ce qui dépasse l'individu sensible. Mais même sous cette forme, la thèse de M. Werner nous paraît fautive. Renouvier prend son point de départ non pas dans le sensible considéré comme l'opposé de l'intellectuel ou de l'« intelligible », mais dans le fait de conscience. Tel est le sens que le mot phénomène a sous la plume. Et ce qu'il y a de remarquable chez ce philosophe, c'est qu'au lieu de ramener par des simplifications arbitraires le phénomène à l'un de ses éléments, par exemple à l'élément sensation — au « sensible » —, il veut lui laisser toute sa richesse et toute sa complexité. C'est là, si nous ne faisons erreur, le principe qui a été pour la doctrine de Renouvier un ferment d'évolution et d'enrichissement. C'est peut-être aussi

cette volonté de ne rien sacrifier du donné, tout en n'affirmant rien sans peser scrupuleusement les raisons d'affirmer, c'est, dis-je, cette intention, cette loyale et constante volonté qui fait de l'œuvre de Renouvier une école de haute philosophie.

Le réel est saisi par nous dans le fait de conscience, voilà le point de départ. La seconde constatation fondamentale dont Renouvier s'inspire, c'est que nous ne saisissons jamais cette réalité que dans un ensemble de relations. La sensation même n'est sentie que dans une relation de contraste avec une autre sensation qui précède ou qui coexiste ou qui suit. Toutes ces relations ont pour type et pour condition la relation fondamentale dans laquelle nous sommes constamment engagés : celle du moi et du non-moi. Le non-moi prend les formes les plus diverses : il peut être objet matériel ; il peut être un autre moi qui nous est donné en relation avec nous-mêmes. Et cette révélation d'autres consciences, que notre conscience « place dans le non-soi comme d'autres soi, ses semblables », donne lieu aux phénomènes si importants de l'ordre moral. Alors apparaissent dans notre esprit les notions d'obligation, de droit et de devoir, de justice qui sont caractéristiques de la personne humaine. On dira sans doute que voici le cadre étroit du phénoménisme rompu, que Renouvier transforme des représentations en substances (p. 233), tout en s'imaginant pouvoir maintenir sa thèse que tout est pure représentation. Et il y a du vrai dans cette critique. Nous avons soutenu nous-mêmes cette thèse il y a un certain nombre d'années (1). Seulement, on peut se demander si ces observations touchent à l'essentiel. Le phénoménisme strict est insoutenable, il aboutit logiquement au solipsisme lequel est irréalisable pour la pensée, puisque le moi ne se sait un moi que pour autant qu'il pose en face de lui-même un non-moi qui le limite. Mais cette critique du phénoménisme est loin de justifier les « substantialismes » qui voudraient s'y substituer. Et c'est là que la pensée de Renouvier reprend ses droits.

Nous ne nous saisissons nous-mêmes que dans des relations. Il en est ainsi de tout ce qui constitue notre vivante et mouvante réalité. Même notre pensée ne se révèle à nous que fécon-

(1) *La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse*, Lausanne, 1902.

dée par le contact des réalités qu'elle cherche à connaître ; nous ne la saisissons que dans les relations qu'elle a aux objets qu'elle embrasse. Telle est, semble-t-il, la signification profonde que le néocriticisme — sur ce point capital fidèle interprète du criticisme — donne à sa thèse de la coexistence constante, de la compénétration nécessaire d'une forme et d'une matière dans toutes nos représentations. Partant de là il essaie de reconstituer par abstraction la « forme », c'est-à-dire les éléments intellectuels de la connaissance dans toute leur pureté. Cette tentative était destinée à échouer, elle constitue l'une des parties critiquables soit du kantisme, soit aussi du néocriticisme. On le reconnaît généralement aujourd'hui et l'on renonce à reconstituer « dans toute sa pureté » l'appareil intellectuel. La nomenclature des pièces qui le composent ne saurait être poussée jusqu'à un inventaire complet et aucune pièce de cet inventaire ne peut être déclarée pure de tout alliage. Il est vain par conséquent d'espérer saisir la raison pure en isolant les éléments rationnels de la connaissance et l'on doit renoncer aussi à chercher par cette voie impraticable une définition de l'être en soi, de la substance.

Au fond, c'est bien à cette conclusion qu'aboutit logiquement le relativisme de Renouvier, car la solidarité indissoluble qu'il affirme entre la forme et la matière de la connaissance interdit toute substantialisation de la pensée ou de la raison.

Il en résulte que si notre pensée ne peut échapper à la nécessité de poser l'être au delà de la représentation subjective — au delà du phénomène — il lui est également impossible de le saisir autrement que dans les mailles de ce filet de relations perçues et conçues qui constitue précisément le monde du phénomène. Nous ne saisissons de l'être que ce qui s'en traduit dans le phénomène, ce terme étant pris dans le sens large que lui donne Renouvier et signifiant : l'ensemble des manifestations de notre pensée en perpétuel contact avec les choses. Voilà, nous semble-t-il, ce qui subsiste de la théorie néocriticiste de la connaissance, même après la critique de M. Werner. Le phénoménisme de Renouvier n'est une erreur philosophique que dans la mesure où il se change en substantialisme, ou si l'on veut formuler la chose autrement : le relativisme de Renouvier a raison contre son phénoménisme, mais aussi contre tout substantialisme qui prétendrait le remplacer.

M. Werner traite de la philosophie de Renouvier au point de vue du problème religieux. Il constate qu'un élément essentiel de la conscience religieuse, l'aspiration à l'unité, le besoin mystique n'y trouvent point de satisfaction. Comment, dans un monde morcelé en monades, sans unité essentielle, la communion religieuse est-elle possible ? Elle ne se conçoit que comme une rencontre en quelque sorte fortuite non comme une pénétration profonde, comme un retour des êtres évolués et conscients à l'originelle unité.

Ici nous n'hésitons pas à donner raison à M. Werner. Mais on nous permettra d'ajouter cette remarque que le finitisme de Renouvier — son hypothèse d'un monde discontinu composé d'une somme finie d'êtres — n'est lié nécessairement ni au relativisme ni même au phénoménisme. Nous ne voyons pas ce qui autorise M. Werner à affirmer que le monde des phénomènes est nécessairement un monde fini. Il nous semble que cette définition suppose la substantialisation préalable du phénomène. C'est là précisément l'erreur fondamentale qu'on peut reprocher à Renouvier : ce qui n'est jamais qu'en nombre fini, ce sont les images des choses élaborées par notre perception, ce sont les phénomènes états de conscience, *pour autant qu'usant d'un artifice commode, nous les avons assimilés aux unités abstraites d'un nombre*. Mais on substantialise les phénomènes, lorsqu'on les considère comme un monde subsistant à part, que ce soit le seul monde réellement existant ou que ce soit un monde à côté d'un autre que l'on dénomme « intelligible » et que l'on déclare plus profond et plus réel.

Ainsi le finitisme de Renouvier n'est qu'une forme déguisée de substantialisme et ici encore le relativisme dont il pose le principe, sans en poursuivre suffisamment les applications, apporte le correctif des erreurs de sa doctrine.

Remarquons enfin que la valeur religieuse d'une doctrine philosophique ne peut guère se mesurer à son aptitude plus grande à satisfaire l'ambition dernière de toute philosophie : la détermination du principe d'unité dont la présence se trahit dans la solidarité des éléments du réel. Car enfin, il faut bien l'avouer, aucune philosophie ne peut se flatter d'avoir atteint ce but idéal et il n'est pas aisé de mesurer à quelle distance elles en sont restées. Le difficile, ce n'est pas en effet d'affirmer, de

supposer, de postuler ce principe d'unité, c'est de le définir dans son rapport avec le multiple qu'il conditionne. Si on le déclare matière, il faut expliquer comment l'esprit en peut dériver. Si on le déclare esprit, âme, conscience, raison, on ne peut se flatter d'avoir apporté aucune lumière au problème tant qu'on n'a pas montré dans quelle relation cet esprit créateur ou cette âme du monde se trouve avec la matière et avec les esprits individuels. Et il faudrait, pour qu'une pareille tentative eût la moindre valeur, procéder selon une méthode dont les garanties ne pourraient être demandées qu'à son caractère rigoureux et en quelque sorte scientifique.

La tentation la plus ordinaire à laquelle succombent les métaphysiciens, c'est qu'ils croient pouvoir appliquer à l'absolu, au principe des choses, les notions ou les images que notre esprit forge en vue des objets d'expérience et à leur contact. L'abus que des philosophes comme Blondel font de la notion d'activité en est un exemple typique. Savons-nous si ce mot présente aucune signification précise en dehors de la sphère humaine ? Et même, sans aller au delà, les psychologues sont-ils d'accord sur la manière dont il convient de la définir ? Sommes-nous dès lors autorisés à projeter cette notion dans l'absolu pour en faire l'expression du principe des choses ? Ne serait-ce pas une véritable illusion de croire que nous concevons réellement et positivement l'idée d'une activité créatrice, c'est-à-dire l'idée d'une activité qui engendrerait elle-même son but et ses moyens d'action ?

Quoiqu'il en soit d'ailleurs, n'en voulons pas trop à Renouvier de s'être méfié des doctrines de l'absolu. Si l'on veut lui rendre justice, il faut voir dans le néocriticisme une *réaction* contre les métaphysiques prétentieuses — tant spiritualistes que matérialistes — qui s'imaginent avoir atteint à la science du principe des choses. Il convient aussi de ne pas oublier qu'en attaquant ces systèmes avec force et souvent avec une rare pénétration, Renouvier s'inspirait du souci de sauvegarder les droits et si je puis ainsi dire la dignité métaphysique de la personne humaine. Il fut un adversaire acharné de toutes les théories qui sacrifient — sous le prétexte de réaliser l'unité du monde au profit de quelque absolu — l'irréductible originalité et l'inaliénable dignité de la personne morale devenue le simple

produit de l'évolution d'un impersonnel substratum du monde.

C'est là, si je ne me trompe, ce qui fait la valeur religieuse et morale que la doctrine de Renouvier conserve malgré les étroitesse de son phénoménisme et de son finitisme. Je dis : sa valeur religieuse et morale, car enfin l'élément mystique ne constitue pas à lui seul toute l'aspiration religieuse. Il y faut ajouter la volonté de la justice et du bien, la conception de valeurs morales *fondées sur la dignité des personnes* et qui donnent à la vie un sens et un but qu'elle ne possède pas en tant que simple phénomène biologique. Montrer, comme le fait Renouvier, que la personne humaine est irréductible aux formes inférieures de l'être, c'est remplir une partie tout au moins de la tâche qui incombe au philosophe, s'il veut chercher à déterminer le fondement métaphysique des valeurs morales. Ici encore quel système peut se flatter d'avoir pleinement atteint ce but ?

Nous avons relevé dès le début que la critique de M. Werner s'inspire de sa philosophie personnelle et sert à l'exposer. En voici maintenant les idées maîtresses. « La philosophie, nous dit-il, a pour tâche ne pas s'arrêter au phénomène, mais de pénétrer dans l'intérieur de la réalité » (p. 185). — Qu'est-ce que le phénomène et qu'est-ce par rapport à lui que l'intérieur de la réalité ? Comment en venons-nous à distinguer ces deux choses ? — Le phénomène, répond M. Werner, c'est le monde de la matière, le monde de la dispersion, du fini — car l'auteur des *Etudes de philosophie morale*, d'accord ici avec Renouvier, déclare la matière finie. Mais en prenant conscience de notre existence en tant qu'êtres doués de raison, nous découvrons en nous une autre réalité : l'esprit. L'esprit possède des virtualités inépuisables. Par opposition à la fuyante mouvance du monde phénoménal, il affirme sa permanence et son universalité. Il est un infini ramassé en quelque sorte sur lui-même et qui se déploie progressivement dans nos multiples activités. Mais il y a plus : l'esprit qui est « la faculté de l'infini » (p. 171) est aussi un absolu, il est l'essence et le principe de toute réalité. Prendre conscience de la raison, c'est pénétrer au cœur même des choses, dans leur « intérieur », c'est saisir dans l'activité de la pensée l'absolu que toute philosophie recherche et qu'un obscur

instinct fait adorer à l'homme religieux. « On ne peut, écrit M. Werner, considérer la nature de la raison sans poser l'existence de l'Esprit absolu que l'on a coutume d'appeler Dieu » (p. 18).

Mais comment s'explique la matière? — On peut, déclare M. Werner, « la faire dépendre en quelque sorte de l'Esprit, seule réalité primordiale » (p. 19). — « En quelque sorte »? La formule est un peu vague, et cette imprécision est d'autant plus fâcheuse que l'auteur n'a certainement pas entendu résoudre par un mot le plus formidable problème de la métaphysique. M. Werner croit pouvoir prêter à la matière une nature opposée à l'esprit, elle est « la dispersion, l'extériorité ». Comment dès lors en peut-elle « dépendre » et que signifie ce mot? — Le rôle de la matière, déclare M. Werner, est de « contraindre l'esprit à se manifester par une pluralité d'existences séparées les unes des autres, à se dérouler dans le temps, à se chercher lui-même au travers de formes de moins en moins imparfaites » (p. 19). — Mais si la matière « dépend » de l'esprit, comment le peut-elle contraindre à quoi que ce soit? — L'esprit, continue M. Werner, doit prendre corps pour se réaliser : il faut qu'il se revête de matière. — Mais alors, dirons-nous, c'est lui qui dépend de la matière, il en a besoin pour se « réaliser », pour être pleinement, et l'affirmation de la relation inverse qui faisait dépendre la matière de l'Esprit déclaré « seule réalité primordiale » se trouve contredite. Ces difficultés ne paraissent pas avoir embarrassé M. Werner ; il est tout à la construction de son système. La matière, nous dit-il, « se redresse » contre l'Esprit et l'abaisse au-dessous de lui-même, il faut donc qu'il se libère. Voilà pourquoi une immense aspiration traverse la nature. Elle aboutit à l'homme ; en l'homme l'esprit se dégage des limitations qui lui étaient imposées ; en l'homme la raison se retrouve elle-même, supérieure aux phénomènes, libre enfin dans l'élan de son activité éternellement créatrice.

Telles étant les thèses fondamentales de sa philosophie, M. Werner cherche à montrer comment la religion, la morale et l'art supposent toutes cette même doctrine.

Quel est le fondement de la morale? Il faut concevoir la morale comme Kant la concevait : elle dérive de l'impératif de conscience qui est une manifestation de la raison dans l'ordre pra-

tique. L'impératif de conscience ayant une portée universelle — on se souvient de la célèbre formule de Kant : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » — il en résulte qu'en se soumettant à la loi de raison, l'homme s'élève au-dessus du particulier et du fini : « il vit largement d'une vie universelle et se sent d'accord avec les autres hommes et le monde entier, reposant inébranlablement sur l'unité dans laquelle tous les êtres ont la racine de leur existence ». Car « c'est l'attrait même de la perfection créatrice qui retentit dans la voix du devoir réclamant de l'homme qu'il tende à se dépasser lui-même » (p. 23). Ainsi la vie morale suppose l'être absolu principe et lien vivant des choses. — Et qu'est-ce que la vie religieuse, si ce n'est l'union de l'homme avec cette réalité souveraine conçue comme la source même de la vie de l'esprit et devenue pour le croyant la force qui le soutient dans ses luttes et vers laquelle monte sa prière (p. 31). « Partout où l'esprit se dégage puissamment de l'étreinte de la matière, partout où il y a vérité, liberté, permanence, infinité, partout aussi il y a religion » (p. 31).

C'est dire que l'art, à son tour, offre une parenté avec la religion. Lui aussi il délivre et il crée une harmonie. Tandis que la morale dresse toujours une tâche devant nous et que la science nous propose un idéal jamais atteint, la religion et l'art ont cela de commun qu'ils nous élèvent au-dessus du travail et de l'effort et nous donnent ainsi la joie profonde qui naît de la plénitude de l'être. Dans l'œuvre d'art la raison et la sensibilité s'équilibrent de manière à créer une subtile et bienfaisante harmonie. Elle nous apparaît comme un tout qui se suffit à lui-même et c'est ce qui fait qu'elle est comme un symbole de l'absolu.

Cette rapide esquisse n'aura pas trop déformé, je l'espère, la pensée de M. Werner. Ce n'est d'ailleurs que l'esquisse d'une esquisse. M. Werner développera sans doute un jour les idées qu'il a semées dans ses articles et poussera plus à fond l'analyse et la discussion des problèmes qu'elles soulèvent. Le lecteur se sera rendu compte qu'elles ne manquent pas d'allure et qu'il y a dans l'effort de l'auteur un souci d'unité qui en fait l'intérêt.

La doctrine philosophique de M. Werner est-elle un édifice solide où tout se tient et dont le fondement est inattaquable ? Nous ne pouvons entreprendre de discuter cette question à fond. Cela nous conduirait trop loin et d'ailleurs nous estimons avoir assez clairement marqué quelques-unes des réserves que nous serions tenté de faire, soit tout à l'heure en exposant les idées de M. Werner, soit en prenant sur un certain nombre de points importants la défense de Kant et de Renouvier contre ses critiques.

Volontiers nous dirions que M. Werner est comme un homme qui a gravi une haute montagne. Ce qu'il voit du sommet il le décrit parfois en termes qui respirent le plus bel enthousiasme. « Qu'il est à plaindre, s'écrie-t-il, le philosophe incapable de s'élever à la notion de l'infini et de l'un ! Il ne connaît que l'être dans sa fuyante dispersion ; il ne voit que les individus, inexorablement séparés les uns des autres. Aveuglé par cette poussière de l'être, il ne discerne pas le principe universel qui se retrouve le même dans toutes les existences finies et constitue leur réalité. Il n'entend pas résonner à ses oreilles le chant de l'harmonie qui monte des profondeurs de l'être. Etranger à tout et à lui-même, il reste, spectateur inerte, en dehors de l'existence. Les portes de la réalité sont fermées devant lui. Jamais il ne saisit le cœur vivant des choses, l'activité primordiale, l'Absolu, le Divin » (p. 228). Faites-vous après cela l'avocat de la froide raison qui dit « mais » et « cependant » — et ne vous étonnez pas si M. Werner traite parfois bien cavalièrement les penseurs qui ont eu le malheur de s'éloigner de la vraie philosophie hors de laquelle il n'y a point de salut.

Comme il faut tout de même faire son métier de critique, nous formulerons encore quelques remarques, sans vouloir présenter un examen systématique des questions soulevées par la doctrine de M. Werner.

Reprenant l'image de tout à l'heure, nous pourrions dire que si M. Werner a gravi une montagne du haut de laquelle il nous parle, nous ne voyons pas toujours assez nettement les chemins qui nous y conduiraient après lui. Disons franchement que certains passages qui ne l'ont point arrêté nous paraissent offrir de sérieuses difficultés. Ainsi quand il passe de la raison humaine à la raison divine, principe des

choses. M. Werner constate que la raison tend à l'universel et que n'épuisant jamais ses virtualités dans aucun de ses actes, elle recèle un infini. C'est là un fait de la plus haute importance, nous en convenons avec lui, et dont la philosophie doit chercher à dégager toute la signification. Mais nous demandons s'il suffit d'avoir fait cette constatation pour que d'un bond on soit autorisé à s'établir dans l'absolu, je veux dire pour qu'on puisse considérer la raison humaine telle qu'on l'a découverte comme le principe constitutif de toute réalité, comme « l'intérieur des choses » ou l'« en soi du monde ». La raison n'est pas le tout de l'homme, il possède une sensibilité, des instincts, des passions et s'il est vrai qu'il pense quand il veut, il ne veut pas du seul fait qu'il pense. Ainsi la raison est bien un élément constitutif du moi humain, mais elle ne nous apparaît jamais que comme la partie d'un tout. Nous voyons que ce tout est nécessaire pour que la partie fonctionne et il semble naturel d'en conclure que cette partie n'est pas plus essentielle que le tout auquel elle est liée. L'éternelle querelle des sensualistes, des rationalistes et des volontaristes en psychologie n'a pas abouti au triomphe de l'une des écoles sur les autres. Aucun des éléments du moi que l'analyse distingue ne peut être conçu comme se suffisant à lui-même ; aucun n'apparaît comme le principe générateur des autres. Dès lors n'est-il pas un peu étrange d'extraire de cet ensemble, dont les parties sont relatives les unes aux autres, les éléments dits rationnels pour en faire le principe constitutif non pas seulement de la personnalité humaine, mais du monde en général ?

Le problème prend un autre aspect, lorsqu'à la suite de M. Boutroux on argue de la notion d'idéal ou de perfection. « Si l'homme a le pouvoir de s'efforcer vers le bien, écrit M. Werner, c'est grâce à la *réalité* (1) d'un idéal auquel il emprunte la force de se dépasser lui-même » (p. 37). Et ailleurs : « Notre vie est une perpétuelle oscillation autour d'un point de coïncidence où la pensée et l'action se confondraient dans une parfaite unité. Ce point nos démarches ne s'y fixent jamais, mais elles y passent sans cesse. Elles le supposent donc. Notre existence tout entière suppose l'identité *réalisée* (1) de l'idéal et du réel, de la

(1) C'est nous qui soulignons.

pensée et de l'action, ce qu'Aristote appelait l'acte pur de la pensée » (p. 58).

Si nous ne faisons erreur, cette argumentation revient à dire ceci : l'idée que nous avons d'un idéal ne suffit pas pour nous faire tendre vers le bien. Il faut en outre que cet idéal soit... déjà réalisé. De quelle façon ? Mystère : dans l'absolu, en Dieu. Quelque disposé que l'on soit à accorder tout ce dont la morale a besoin pour être « fondée », il faut bien convenir que le passage de l'idéal-idée à l'idéal-réalité, de la perfection-but à la perfection-être a besoin d'une autre justification que le recours à une évidence qui n'agit pas sur tous les esprits et dont on ne voit pas clairement le fondement logique.

Aussi M. Werner hésite-t-il à présenter sa doctrine de l'absolu comme l'expression d'une science. « Peut-être, lui arrive-t-il de dire, y a-t-il dans la notion de Dieu quelque chose qui dépasse en un sens la raison, peut-être ne pouvons-nous pas nous former véritablement un concept de Dieu, une notion de l'absolu » (p. 191). Ce serait « par une sorte d'acte de foi » que nous y élèverions notre pensée et cet acte de foi, loin de contredire la raison, serait, si l'on peut ainsi dire « son prolongement naturel ».

Mais alors, dirons-nous, pourquoi donc en veut-il tant à Kant d'avoir en matière métaphysique « voulu supprimer le savoir pour faire place à la croyance » (p. 195) ? Ce n'est pas à un savoir digne de ce nom que Kant s'attaquait, c'est à une science qu'il estimait spécieuse, parce qu'inconsciente de l'infirmité de nos concepts. Lui faire la moindre concession sur ce point, n'est-ce pas justifier la *Critique*, sinon dans tous ses détails du moins dans son inspiration générale ? C'est en tout cas poser la question de méthode et s'engager à examiner de près comment et pourquoi il peut y avoir croyance là où il ne saurait y avoir de science.

Les croyances philosophiques s'expriment généralement par des images. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner n'importe quelle terminologie de métaphysicien. On parle d'activité et de passivité, d'élan vital ou d'aspiration à la perfection, de résistance éprouvée et vaincue, de libération et de triomphe sur des forces adverses. Toutes ces notions deviennent de simples images lorsqu'on les sort du domaine où elles sont nées et où elles trouvent, parmi les objets de notre expérience quotidienne,

leur champ d'application naturel. Parler par image c'est parler par comparaison, c'est-à-dire d'une façon inadéquate et impropre, c'est employer un langage de poète qui peut avoir sa beauté, mais qui ne présente que de très problématiques garanties de rigueur et de précision scientifiques.

On est donc amené à se demander si la croyance peut être en matière métaphysique ce qu'est l'hypothèse dans les sciences expérimentales : une anticipation du savoir positif. On doit se le demander, dis-je, parce qu'il n'est pas certain d'avance que le langage de nos concepts puisse prendre une signification claire et précise, lorsqu'on l'applique aux réalités dernières.

Je n'en veux pour preuve que la notion de perfection dont nous avons déjà parlé. Dans la sphère humaine elle a une signification suffisamment claire, mais en est-il de même lorsqu'on l'élève à l'absolu, lorsqu'on en fait le principe suprême qui appelle les êtres à l'existence ? Cette idée qui ne cesse de hanter les philosophes depuis Platon et Aristote a quelque chose d'infiniment séduisant. Il se peut qu'elle renferme une profonde vérité, mais comment dégager cette vérité de la gangue des métaphores où elle s'enveloppe ? Car il serait vain de se le dissimuler, dès que nous essayons de fixer la fuyante vision, elle se trouble et nous échappe. L'être parfait est par définition achevé ; il ne lui manque rien pour être dans toute sa plénitude. Mais si la perfection est le principe de toute existence, comment ce qui n'est pas parfait peut-il être, en tant précisément qu'il n'est pas parfait ? Comment peut-il exister un « non-être », une « matière » qui « résiste » à l'esprit ? Dira-t-on que l'être parfait « a besoin » (quel anthropomorphisme !) en vertu même de sa nature d'appeler constamment à l'existence de nouveaux êtres destinés à participer à sa perfection ? Qui ne voit que ce raisonnement est fait pour sauver la façade et qu'il revient à dire contradictoirement que l'être parfait, c'est-à-dire par définition l'être qui se suffit pleinement à lui-même, a besoin pour être d'autre chose que de lui-même ? Si le parfait a besoin du non-parfait pour être le parfait, on ne sait plus ce qui est principe d'existence, si c'est le parfait ou le non-parfait, et il en résulte que le parfait ne saurait être l'absolu.

Ces raisonnements sur la perfection dans son rapport avec l'être sont un inextricable maquis. Comment ne pas se dire que

si la pensée s'y trouve empêtrée, c'est qu'elle applique à l'absolu ou — autrement dit — qu'elle élève à l'absolu des concepts qui n'ont de sens que dans le monde du relatif où ils peuvent s'opposer à leurs contraires. Or c'est là toute la critique de Kant, et c'est là aussi ce que signifie chez Renouvier le principe de relativité qui lui tient tant à cœur, quand bien même il ne lui reste pas toujours fidèle. « Prendre l'unité, la simplicité et l'identité, écrit le philosophe français, pour l'essence de l'être, fixer de telles abstractions dans le concept de substance, c'est se condamner à rendre raison de l'univers par une moitié seulement des notions qui servent à le comprendre » (1). Cette remarque profonde a une portée générale et s'applique à tous les concepts quels qu'ils soient où nous croirions pouvoir enclore l'ineffable réalité.

Est-ce l'agnosticisme radical en matière de métaphysique ? Nous ne le pensons pas. Comme l'avait vu si profondément Platon, notre esprit ne saisit que l'ombre des choses et de lui-même, mais ce peu de chose n'est pas rien, car il y a toujours un rapport entre l'ombre que projette un objet et cet objet lui-même. Arracher aux ombres mobiles qui peuplent notre pensée, aux idées qui la guident et la constituent, le secret de leur procession et de leur signification dernière sera toujours une tentative qui fascinera les esprits philosophiques. Et l'on n'a pas démontré qu'il soit absurde *a priori* de penser qu'il en peut résulter des vues moins incomplètes et moins fausses sur la nature des choses et sur le sujet qui nous touche le plus, sur le problème de la personne et de la destinée humaines.

HENRI-L. MIÉVILLE.

(1) CH. RENOUVIER, *Critique religieuse*, juillet 1878, p. 190.