

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1929)
Heft: 71

Artikel: Pour l'immanence : réponse à M. J. D. Burger
Autor: Piaget, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380161>

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: 04.02.2026

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

POUR L'IMMANENCE

RÉPONSE A M. J. D. BURGER

Dans un article plein de fougue et d'idées, paru ici même en janvier 1929, M. J. D. Burger me fait l'honneur de discuter la conférence sur *Immanence et transcendance* que j'ai donnée à La Sarraz en mars 1928 et que l'Association chrétienne d'étudiants a bien voulu publier. M. J. D. Burger me combat et me poursuit non seulement en ce qui concerne la position philosophique personnelle dont j'ai cru pouvoir faire profession de foi, mais sur le terrain même des faits. Je ne saurais trop l'en féliciter. Il est fort souhaitable, en effet, que les jeunes théologiens prennent de plus en plus contact avec la psychologie et la sociologie, ce qui ne les obligera du reste nullement — preuve en soit M. Burger lui-même — à croire les psychologues sur parole. Je me permets seulement de former le vœu que chacun adopte sur ce terrain la sérénité et la courtoisie qui sont de mise dans les discussions philosophiques de langue française, et abandonne ce ton de polémique, ou surtout de vertu offensée, qui dépare trop d'apologétiques lorsqu'elles s'attaquent à des hommes et pas seulement à des doctrines. Je ne dis pas cela pour mes honorables contradicteurs (étant ici juge et partie) mais parce que je commence à avoir un peu peur que les « énormes propositions » dont je suis coupable, selon M. J. D. Burger, ne soient occasion à ressusciter dans le protestantisme romand le « délit d'opinion » que l'on pouvait croire à peu près enterré.

I.

Commençons par la psychologie et la sociologie.

Les quelques allusions que j'ai pu faire (dans une conférence de quarante pages...) à la sociologie des « primitifs » témoignent, selon M. J. D. Burger, d'une « psychologie fantaisiste ». On ne saurait mieux dire. J'habite, en effet, Genève et n'ai jamais vu de « primitifs ». Mais je crois savoir que M. J. D. Burger habite le Jura neuchâtelois, et qu'il n'a guère plus voyagé que moi. Il a, certes, le grand mérite d'avoir lu des récits de première main d'ethnographes divers. Seulement il m'est arrivé d'en faire autant, par profession il est vrai. De plus nous avons lu tous deux Durkheim, Lévy-Bruhl, Frazer, Lang, Rivers, etc. Alors ? Et ce qui est grave, c'est qu'il n'y a pas deux thèses en présence, mais presque autant de thèses que d'auteurs. De plus, ceux qui sont allés voir les « sauvages » n'ont pas tous vu la même chose. En sociologie religieuse on est donc toujours le « fantaisiste » de quelqu'un.

Pour ma part, j'ai enseigné la sociologie pendant quelques années, sans autre compétence que celle d'avoir étudié la psychologie de l'enfant. Fort de cette spécialité, je me suis donné pour but essentiel de réfuter Durkheim, et de ne retenir comme valables que les résultats non contradictoires avec les données infantiles. Or, je l'avoue en toute franchise, je me suis trouvé plus durkheimien au terme qu'au point de départ. Bien que pratiquant Durkheim depuis bien longtemps je me suis aperçu en l'étudiant de près que je ne l'avais jamais compris. Ce qui me paraissait incompatible avec la psychologie m'est apparu peu à peu comme parallèle et complémentaire. M. J. D. Burger me permettra donc de lui dire que son violent préjugé anti-durkheimien a quelque chose d'un peu inquiétant.

Quelques exemples. M. J. D. Burger commence par comprendre à contre-sens (p. 38-39) soit la célèbre page de Durkheim sur l'exaltation collective alternant avec le travail privé, soit le résumé que j'en ai donné. Le primitif « ne vit pas seul », nous dit M. Burger, donc il n'est pas passé de l'isolement à la communion tribale... Mais qui a jamais parlé de deux stades successifs, l'un d'isolement l'autre de communion sociale ? Il s'agit de deux phases, caractérisant un rythme continu, et sur lesquelles tout le monde est d'accord. C'est précisément parce que le primitif a toujours été socialisé que l'hypothèse durkheimienne est si vraisemblable. Aussi la vigueur que met M. Bur-

ger à insister sur ce point a-t-elle quelque chose d'assez incompréhensible : c'est du pur durkheimisme qu'il oppose ainsi à Durkheim lui-même !

Le totémisme, nous dit M. Burger, n'est pas la religion primitive, car ce n'est pas une religion : Durkheim a confondu magie et religion, etc. Personne n'ignore qu'il y a environ soixante théories concernant le totémisme. De plus on sait combien la distinction de la magie et de la religion a donné lieu à controverses, même au point de vue purement psychologique. Je suis donc très disposé à accorder que l'interprétation de Durkheim est discutable sur ce point. Mais celle de M. J. D. Burger l'est bien davantage encore. Distinguer la croyance religieuse des rites et mythes par lesquels elle s'exprime, distinguer un système de magie d'un système religieux, ce sont là des opérations qui peuvent sembler aisées. Un peu de pratique de l'expérimentation psychologique enlève de telles illusions. C'est pourquoi je suis séduit par Durkheim, qui considère les croyances répandues dans un groupe homogène comme formant bloc et un bloc solidaire de la conscience collective et de la morphologie de ce groupe.

Cela posé, il reste possible au psychologue de distinguer des stratifications à l'intérieur de ce bloc. Mais ce n'est pas par l'étude des consciences individuelles adultes que l'on y parviendra, car elles sont entièrement socialisées, c'est par l'étude de la socialisation de l'enfant. C'est à ce point de vue que le totémisme me paraît religieux. On trouve, en effet, dans mainte cérémonie totémique une attitude filiale donnant à penser que le symbolisme des totems recouvre en réalité un culte implicite et embryonnaire des ancêtres.

Mais peu importent ces points. Admettons la thèse de M. J. D. Burger : les « All father » seraient les dieux originels. Baïame, Murramarra, Daramulun seraient comparables à Jahveh et au Dieu des chrétiens. Je ne dis rien des difficultés sociologiques considérables d'une telle interprétation (c'est ici que la psychologie de M. Burger sera taxée de « fantaisiste » par d'autres...). J'admetts tout cela à titre d'hypothèse. Mais qu'en résultera-t-il au point de vue scientifique ? Verra-t-on les psychologues et les sociologues conclure à la Révélation, et le point de vue de la transcendance deviendra-t-il nécessaire à l'explication des faits ? Ce serait se leurrer étrangement sur les exigences de l'esprit critique. Pour ma part, je considérerais avec plaisir la démonstration de la thèse des *All father*, (c'était même mon hypothèse de travail il y a quelques années), mais je ne pourrais m'empê-

cher de voir en l'universalité de cette croyance au Grand-Esprit une confirmation — plus simple que celles dont nous disposons actuellement — de la doctrine de M. P. Bovet sur les origines filiales du sentiment religieux.

A ce propos, M. J. D. Burger, tout en prétendant ne pas vouloir discuter l'hypothèse filiale cherche cependant à la réfuter par la remarque suivante : l'enfant ne persévérait pas dans sa déification de l'adulte « s'il n'y était porté par sa conception synthétique de la nature, de l'histoire et de la vie, comme ses plus lointains ancêtres » (p. 40). Cette indication de M. Burger me paraît constituer la meilleure preuve de la différence de nos méthodes respectives. M. Burger parle, en effet, en philosophe, qui juge de l'enfant — et je crains qu'il n'en soit de même pour le primitif — à son point de vue à lui et non en psychologue, entrant dans le contexte et la genèse des faits. Or l'étude de la mentalité enfantine semble au contraire montrer — c'est du moins ce que j'ai essayé d'établir dans *La représentation du monde chez l'enfant* — que « la conception synthétique de la nature, de l'histoire et de la vie » que se donne l'enfant est précisément toute imprégnée par les préliaisons d'origine filiale. Il n'y a donc pas d'activité mentale primitive qui ne soit conditionnée par ces facteurs inter-individuels.

En conclusion, le problème nous paraît être le suivant : les croyances religieuses sont-elles innées chez l'individu (donc biologiquement héritaires ou résultant d'une activité mentale spécifiquement individuelle), ou bien naissent-elles du contact de l'individu avec les autres individus ? Dans le premier cas, le point de vue de M. Burger deviendrait intelligible — tout en soulevant par ailleurs de terribles problèmes ! Mais, dans l'état actuel des connaissances, il semble bien que les phénomènes religieux résultent, non pas de la conscience individuelle comme telle, mais des rapports entre individus — rapports d'enfants à parents tout d'abord, puis, par extension, rapports d'individus à groupes.

Une dernière remarque. Cette formation psychologique de la croyance religieuse me paraît expliquer pourquoi, dans les sociétés différenciées, l'immanentisme supplante peu à peu la notion de transcendance. En effet, dans la mesure où se développent la réciprocité et le respect mutuel, le respect unilatéral diminue d'importance et, avec lui, la source de la croyance aux dieux transcendants. A cela M. Burger répond que les sociétés différenciées n'existent pas. C'est là une ques-

tion de mots. Parlons si l'on veut, de processus de différenciation. Évitons le mot « société » et classons simplement les rapports inter-individuels selon le type de respect qui les caractérise. De ce point de vue il me paraît incontestable que les rapports de réciprocité ont acquis, eu égard aux rapports de contrainte, une importance, dans nos sociétés, qu'ils n'ont pas toujours présentée dans les sociétés dites primitives. Il ne m'en faut pas plus (1).

II

Passons à la philosophie. Sur ce terrain, on ne saurait assurément, que justifier tel ou tel point de vue, en montrant sa cohérence, et non plus démontrer quoi que ce soit. Aussi bien n'est-il pas question pour moi de « réfuter » le spiritualisme adopté par M. Burger, mais simplement de faire apercevoir la différence entre l'immanentisme, auquel je crois, et la fâcheuse image qu'en a donnée mon contradicteur.

Toute activité intellectuelle suppose deux conditions : reconnaissance de certaines données et élaboration de certaines notions. Le réalisme consiste à séparer ces deux moments de la pensée, et à inférer du « donné » l'existence d'une réalité indépendante. L'idéalisme consiste à identifier ces deux mêmes moments et à considérer le « donné » non seulement comme posé par la pensée mais encore comme tiré ou déduit de la pensée elle-même.

Malheureusement, l'histoire de la philosophie nous montre que le réalisme ni l'idéalisme n'ont pu s'imposer à l'exclusion l'un de l'autre. Le réaliste ne fait qu'un acte de foi lorsqu'il croit atteindre la « réalité », car la pensée ne saurait sortir d'elle-même pour intuitionner l'être. L'idéaliste se repose non moins sur sa foi lorsqu'il prétend tirer la donnée de l'esprit, car toute déduction absolue est chimérique.

Mais, à défaut de métaphysique dogmatique, il semble possible de suivre simplement la marche de la pensée. Au lieu de chercher ce qu'est la connaissance en soi demandons-nous comment s'accroît le savoir. Alors apparaît un cercle inévitable, nullement vicieux mais donné dans la réalité elle-même : la pensée explique l'être, mais, dans la mesure où nous apprenons ainsi à le connaître, l'être explique la pensée. La pensée est à la foi une condition du fait et un fait.

(1) Pour plus de détails voir notre article *Logique génétique et sociologie*, Revue philos., 1928.

Comme condition du fait elle est source de toute vérité. Comme fait, elle est solidaire de l'univers entier tel que nous l'élaborons précisément grâce à elle.

Tel est le cercle dans lequel M. Burger nous reproche de nous enfermer, comme si tout le monde n'y était point assujetti. Pour en sortir M. Burger propose le spiritualisme classique : double acte de foi en l'existence de la matière et en la transcendance d'un Dieu créateur, garant de toute vérité. Mais si respectable que soit cette attitude, elle paraît soulever plus de difficultés que d'en résoudre. D'une part le monde n'est ni entièrement intelligible ni moralement parfait. Le problème de l'irrationnel et du mal demeure ainsi la pierre d'achoppement de tout créationnisme. Mystère, nous dit-on : mais s'il y a mystère, pourquoi se donner l'illusion de l'écartier en invoquant une création et en le mettant ainsi à la charge de Dieu? D'autre part, si un Dieu transcendant est garant de toute vérité, pourquoi nous laisse-t-il autant déraisonner? Je ne puis, pour ma part, concevoir de transcendance sans une révélation directe et continue sur l'esprit humain : le catholicisme est l'aboutissement logique de cette manière de voir. Malheureusement n'est pas séduit qui veut par les résultats d'une telle organisation de la Vérité révélée.

Mais les deux grandes idées d'un Dieu créateur et d'un Dieu garant de vérité gardent toute leur importance si on les traduit en langage immanentiste. La signification religieuse de l'idée de création c'est que le monde n'a pas de valeur en lui-même : la nature matérielle n'existe que grâce à l'esprit. Mais c'est là justement le principe de l'immanentisme : il n'y a de réalité que posée par une pensée. Seulement au lieu de concevoir la pensée sur le mode de la causalité physique, comme « fabriquant » l'univers (et le fabriquant mal) l'immanentisme conçoit la pensée sur le mode de l'implication rationnelle, comme une activité de coordination. La substance, disait Spinoza, c'est la connexion des idées...

Dieu garant de vérité. Mais c'est là le *credo* central de l'immanentisme ! Aucune perception, aucune notion, aucun jugement ne sont possibles en chacun de nous sans que soit impliqué dans ces actes un Idéal supérieur, norme à la fois intellectuelle et morale qui éclaire notre pensée comme notre conscience ! Si Dieu n'est pas là, foyer de lumière intellectuelle et d'amour, où donc est-il?

La transcendance seule, nous dit-on, différencie Dieu de l'esprit humain. C'est là, nous semble-t-il qu'est le malentendu majeur. S'il

était au pouvoir de la pensée humaine de déduire tout l'univers de son propre fond, il est vrai que l'homme serait Dieu. Là est sans doute la tentation de l'immanentisme, de même que la tentation du transcendantisme est dans le ritualisme magique du contact matériel. Mais qui songe encore à déduire le monde? Revenons à notre cercle : la pensée explique l'univers comme l'univers la pensée. Nous voici donc engagés, en un moment précis de l'élaboration double et réciproque de l'esprit par les choses et des choses par l'esprit. Limités par le donné d'une part, par les lois de la pensée, d'autre part, nous plongeons ainsi, dans l'Etre et dans l'Esprit, avec, pour espérance, de saisir un jour l'Unité. Dire que Dieu est en nous signifie-t-il donc que nous sommes Dieu? Dès que l'on échappe au solipsisme intégral auquel d'ailleurs personne ne s'est tenu, on découvre en soi l'infini de l'Esprit. Où s'arrête la pensée humaine, où commence Dieu? Le problème est avant tout moral : Dieu apparaît dès que l'on renonce à son moi, à l'égocentrisme intellectuel comme à l'égoïsme pratique.

L'avantage essentiel d'une telle position, au point de vue philosophique, c'est de constituer une méthode beaucoup plus qu'un système. Un système doit résoudre les problèmes : l'immanentisme n'en résoud aucun. Mais résoudre les problèmes c'est supposer que nous soyons en possession de notions achevées, notions sur la pensée, sur la réalité... Or, l'immanentisme, pour des raisons aussi bien morales qu'intellectuelles, se refuse à cette duperie. C'est une doctrine d'action. Tout Spinoza converge vers une « Ethique ». Tout Lagneau se résume en un acte. Non pas l'action aveugle du pragmatisme, qui fait fi de la pensée. Mais l'action réfléchie, à la fois expérimentation scientifique et pratique sociale. Pour sortir du cercle d'où nous sommes partis, deux solutions complémentaires : la recherche scientifique et l'expérience morale. C'est peu, si l'on voit en ces activités un succédané de la métaphysique, un simple jeu destiné à consoler l'âme éprise d'infini. C'est beaucoup et cela suffit lorsqu'on a compris en quel sens profond et absolu toute démarche désintéressée de la raison et tout acte d'amour font de l'homme un collaborateur de Dieu. La signification du christianisme n'est pas épuisée par la théologie de la transcendance. L'immanentisme aussi a droit à la nourriture spirituelle de celui qui disait « le royaume de Dieu est au dedans de vous ».

JEAN PIAGET.