

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	19 (1931)
Heft:	78
Artikel:	Le problème métaphysique de la finalité : et l'idéalisme critique de M. Brunschvigg
Autor:	Reymond, Arnold
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-380194

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: 02.02.2026

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

LE PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE DE LA FINALITÉ

ET L'IDÉALISME CRITIQUE DE M. BRUNSCHVICG

Le problème de la finalité est le problème par excellence de la métaphysique, dans la mesure où celle-ci a pour but de répondre aux questions suivantes : quelle est la nature de l'être et quelles sont ses fins ? De ces questions c'est la dernière surtout qui importe, puisqu'elle intéresse au plus haut point la signification de la destinée humaine, et c'est elle qui a incité la pensée à scruter de plus près tout ce qui touche à la nature et à l'origine de l'être.

La finalité, si elle n'est pas une perspective illusoire sur le réel implique tout d'abord un devenir et un temps positifs ; elle implique d'autre part une distinction nette entre le « ce qui est » et le « ce qui n'est pas encore » ainsi que l'impossibilité d'expliquer le « ce qui est » sans faire intervenir le « ce qui n'est pas encore ». C'est la fin non encore réalisée qui coordonne en un ensemble certains actes et événements de façon à les faire converger vers une manière d'être définie.

Toutefois la stabilité et la permanence de direction ne suffisent pas à elles seules pour constituer la finalité. Un anneau de fumée forme un tout cohérent qui tend à se reformer lorsque son équilibre a été momentanément rompu. De même un cristal de roche qui a une forme géométrique définie est capable de réparer ses brèches, lorsqu'il est plongé dans une eau mère convenable. Il y a donc des stabilités et des permanences de direction qui n'impliquent pas finalité.

Est-ce alors dans l'indépendance relative des moyens employés

pour réaliser la réciprocité du tout aux parties qu'il faut placer la finalité ? Les graines d'une même plante, par exemple, peuvent être semées dans des régions différentes qui les soumettent à des conditions de terrain, de température, de pluie et de soleil qui ne sont pas exactement les mêmes. Elles n'en continuent pas moins à reproduire la plante dont elles sont issues. Mais une objection se présente. Il est possible de construire des appareils mécaniques qui suivant l'excitation extérieure reçue changent leur mode de réaction pour conserver leur intégrité. L'on vendait, il y a quelques années, des coccinelles en fer blanc. Celles-ci pouvaient se mouvoir sur une table ; mais grâce à un mécanisme ingénieux, toutes les fois qu'elles arrivaient au bord de la table elles changeaient de direction, pour ne pas tomber. Il y avait là persistance d'un comportement sans intervention de finalité et l'on peut se demander si la vie organique n'est pas due à un équilibre du même genre.

En somme, me semble-t-il, nous disons qu'il y a finalité lorsque l'ensemble connu des causes mécaniques, physiques et chimiques, nous paraît insuffisant pour expliquer la cohérence réciproque d'un tout avec ses parties et la tendance univoque qui caractérise ce tout. On fait alors appel à un genre de conditions différentes qui s'insèrent dans l'ensemble des causalités jugées insuffisantes et possèdent des caractères nouveaux que nous appelons psychiques.

A ce point de vue la finalité peut être envisagée sous trois formes, *consciente* et réfléchie telle qu'elle se manifeste dans notre activité, c'est-à-dire comportant un but posé d'avance avec choix dans les divers moyens employés pour le réaliser, *inconsciente*, telle que nous la trouvons en nous sous forme d'instincts, de désirs qui cherchent à se réaliser sans que nous ayons conscience de cette tendance, au moins à ses débuts ; enfin comme *aspiration générale* mal définie.

Quant à son mode d'action la finalité peut être conçue comme immanente ou transcendante au tout qu'elle organise.

Les divers aspects de la finalité ne sont donc pas autre chose que la transposition dans l'ordre cosmique des modes de faire par lesquels nous estimons pouvoir caractériser notre vie psychique en tant qu'elle est intelligence, volonté et sentiment. La finalité a donc une origine anthropomorphique indéniable.

De fait et à ses débuts l'homme a instinctivement conçu la vie de l'univers sur le modèle de sa propre activité et l'on peut dire que

toute conception de finalité a pour schème primitif le moi en tant qu'il a la représentation anticipée et consciente d'un but à atteindre et du choix délibéré des moyens les plus propres à le réaliser.

Le primitif, comme l'enfant du reste⁽¹⁾, a conçu le monde des phénomènes comme façonné par des volontés semblables à la sienne et utilisé en vue de fins spéciales. L'artificialisme et l'animisme ont donc été tout naturellement pour la pensée humaine le premier type d'explication choisi et l'on sait combien les religions des premières civilisations en sont toutes imprégnées.

La réflexion philosophique et scientifique des premiers penseurs de la Grèce cherche la solution du problème dans une autre voie. Elle abandonne l'artificialisme et l'animisme pour recourir à un type d'explication physico-mécanique. Psychisme et mécanisme toutefois ne sont pas nettement distingués et l'élément premier choisi (eau, terre, feu) est à la fois matière et vie ; il y a donc dans l'univers une certaine finalité sous forme d'une tendance qui aspire à se réaliser.

L'équivoque créée par l'hylozoïsme eut pour conséquence de faire surgir deux courants de pensée qui s'opposent. L'un précise la thèse mécanique qu'il renferme et aboutit à l'atomisme de Démocrite qui chez Epicure s'épanouit en une morale. L'autre courant sous l'impulsion du pythagorisme et de Socrate donne naissance aux grandes métaphysiques spiritualistes de l'antiquité.

Ce qui caractérise ces dernières, c'est d'envisager, pour résoudre le problème intégral de la réalité, deux genres de causes, les causes efficientes et les causes finales. Ce qu'il faut entendre par là, Platon l'indique avec toute la netteté désirable. La plupart des penseurs, dit-il, estiment que les causes efficientes ne sont pas des causes accessoires, mais les principales de toutes choses. Ce sont elles en effet qui font que les corps se refroidissent ou s'échauffent, se contractent et se dilatent et tous effets semblables.

« Mais il est impossible que de telles causes soient capables d'avoir en rien la pensée et le raisonnement. Car de tous les êtres le seul auquel il appartienne de posséder l'intelligence, c'est l'âme — il faut le proclamer — et l'âme est invisible, tandis que le feu et l'eau et la terre et l'air et tous les corps sont visibles... Il nous faut donc parler des deux espèces de causes, traiter séparément de celles qui produisent, par l'action de l'intelligence, des effets bons et beaux et de celles

(1) Jean PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, 1926. Pierre BOVET, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, 1925.

qui privées de réflexion effectuent chaque fois n'importe quoi, au hasard et sans ordre. » (*Timée*, 460.)

Le problème se pose alors de savoir si et comment ces deux genres de causes se concilient. Sont-ils irréductibles l'un à l'autre ou bien l'un se subordonne-t-il à l'autre et lequel ?

Le spiritualisme antique, pourrait-on dire en gros, résoud ce problème en affirmant sans défaillance l'éternel dualisme entre la matière et l'esprit, entre l'effort de celui-ci et la résistance de celle-là. Il en résulte que le principe de finalité est transcendant par rapport au monde sensible qu'il vise à pénétrer et où il est constamment tenu en échec par l'inertie aveugle de la matière.

Chez Platon, par exemple, il y a opposition entre la matière et le monde des Idées suprasensibles et éternelles⁽¹⁾. Le mélange s'opère grâce à l'intervention du Démiurge qui ne paraît pas être du reste le Dieu suprême ou Idée du bien, mais bien plutôt un Dieu créé par composition d'idées. Quoi qu'il en soit le mélange effectué est contre-nature ; les Idées sont mal accouplées par la matière et leur déséquilibre provoque le devenir incessant et imparfait dont notre monde est le théâtre.

Aristote place l'opposition entre la matière et les formes qui lui sont immanentes et qu'elle tend à réaliser. Il y a ainsi dans la nature un dynamisme finaliste dont la cause dernière doit être cherchée en un Dieu transcendant, acte pur se suffisant à lui-même et exerçant à son insu son action sur une matière étrangère à son essence.

Les stoïciens, comme on le sait, ne conçoivent pas que le psychique puisse être séparé de la matière et exister à part d'elle. Dieu est à la lettre l'âme du monde qui est son corps et les événements sont autant de gestes qui obéissent à la pensée divine. Dieu et la finalité ne font qu'un dans le monde et l'homme sage est celui qui en vertu de son libre-arbitre accepte de se conformer à l'ordre ainsi établi.

Dans le système de Plotin la matière et l'Un spirituel constituent les deux pôles du réel. Entre ces deux pôles s'échelonne une série d'intermédiaires qui sont radioactivés depuis l'Un. Il se constitue ainsi deux mondes dont les hommes, à la fois corps et esprit, forment la région intermédiaire. Ces deux mondes sont régis par des prin-

(1) Nous croyons devoir conserver ici l'expression usuelle de préférence au terme « Formes » qui, introduit par le savant helléniste qu'est M. Rivaud, marque une orientation vers le sensible étrangère à la conception platonicienne et qui nous paraît en outre créer des confusions avec l'aristotélisme.

cipes différents, à savoir pour le monde intelligible : perfection, finalité, bonté, et pour le monde sensible et corporel : mécanisme, nécessité et mal. Le devoir de l'âme humaine est de se libérer du corps et du monde sensible pour s'absorber à nouveau en Dieu, c'est-à-dire dans l'Un.

La pensée judéo-chrétienne vient brusquement déranger la position du problème. Elle considère que la matière et le monde par conséquent n'ont pas existé de toute éternité mais qu'ils ont été créés par Dieu, à un moment donné du temps. Dieu est donc transcendant au monde ; mais il lui est en même temps immanent à un double titre tout d'abord parce qu'il en est l'auteur et ensuite parce qu'il l'a soumis à sa providence. Mais si Dieu est parfait, pourquoi son œuvre est-elle imparfaite et donne-t-elle le spectacle du mal et de la souffrance ? C'est ici qu'interviennent le péché et Satan.

L'existence du monde se présente alors comme un drame en trois actes qui forment une parenthèse qualitativement formidable et cependant insignifiante en regard de la durée éternelle. Ces trois actes sont la création et le péché de l'homme, la rédemption, puis la consommation finale et l'avènement de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre où la justice et la joie habiteront éternellement. Rien de semblable dans la philosophie ancienne qui envisage l'univers comme reproduisant éternellement ses rythmes suivant le cycle de la grande année.

A partir de la Renaissance de nouvelles idées se font jour. Grâce à une physique, à une astronomie et jusqu'à un certain point à une mathématique nouvelles, la vision du monde terrestre et de l'univers se transforme. Le point de vue géocentrique est de plus en plus abandonné et il semble difficile de concilier avec un univers qui se révèle infini une finalité cosmique gravitant autour de la destinée de l'humanité.

C'est pourquoi Descartes, une fois posé le dualisme de la matière et de l'esprit et une fois démontrée l'existence de Dieu, sépare résolument les vérités de la foi et celles de la philosophie ; puis il restreint ses recherches à l'étude des sciences en écartant de ce domaine tout genre d'explications qui ne seraient pas purement physico-mécaniques.

Il serait trop long de montrer comment les successeurs de Descartes jusqu'à Kant essaient de surmonter le dualisme qu'il avait posé. Il est intéressant toutefois, sur la question qui nous occupe,

de signaler la position prise par Spinoza. Celui-ci tente d'appliquer à la métaphysique la méthode de la géométrie analytique.

Pour déterminer Dieu comme raison d'être de lui-même et de ce qui est il ne faut pas procéder par une voie exhaustive d'abstraction qui irait, comme le veut la logique d'Aristote, du particulier au général; car de cette façon on est conduit à séparer essence et existence et l'on se trouve ensuite dans l'impossibilité de les unir même par l'argument ontologique. L'on est ainsi empêché d'assurer non seulement l'existence de Dieu, mais aussi celle des êtres individuels. Par exemple, vous n'établirez jamais l'existence de Socrate-individu au moyen d'un processus qui en sens inverse de l'abstraction irait de la notion générale d'être jusqu'à celle d'Athénien vivant au Ve siècle avant Jésus-Christ.

La définition de Dieu doit être « *more geometrico* » comme celle du cercle, c'est-à-dire ne faire qu'un avec l'être et ses propriétés, de telle sorte que Dieu avec son infinie réalité existe par cela même qui le définit. Une fois posés les axiomes et définitions qui concernent la distance, le point, l'égalité de distance, le cercle est défini comme le lieu des points situés à égale distance d'un point appelé centre ; ainsi défini il existe avec toutes ses propriétés particulières qui sont en nombre infini. Par exemple, la valeur de n'importe quel angle inscrit dans le cercle découle de la définition de ce dernier. De même la définition de Dieu repose sur certaines propositions premières ; mais l'énoncé même de ces propositions premières serait inconcevable si Dieu n'existant pas. L'implication entre l'être de Dieu et sa définition est ainsi indissoluble et réfractaire à toute analyse.

Dieu se pose alors comme cause de soi et substance infiniment infinie qui se suffit à lui-même dans l'enchaînement éternel de l'infini-té de ses attributs et modes. Substance, attributs et modes ne sont que des noms différents pour désigner une seule et même réalité à la fois une et qualitativement multiple. Des attributs de Dieu il en est deux que l'intelligence humaine perçoit, à savoir l'étendue et la pensée. En vertu de l'unité de la substance il résulte alors que le tissu fonctionnel constituant le monde matériel de l'espace n'est pas autre chose que l'implication des idées dans le monde de la pensée. Dieu ne fait qu'un avec ces deux mondes. D'autre part son activité est parfaitement libre, puisqu'étant cause de soi il ne subit aucune contrainte extérieure et que l'affirmation de son être n'a d'autre nécessité que celle de sa nature.

On ne saurait donc parler d'une finalité concernant la marche de l'univers. Une finalité de ce genre impliquerait un dédoublement dans la substance divine entre l'univers envisagé comme un instrument et la volonté divine qui l'utiliseraient, entre un but possible et les moyens appropriés pour le réaliser, entre Dieu comme tel et une manifestation de son être qui serait encore en dehors de lui et qui demanderait à être réalisée. Dieu qui est tout ajouterait quelque chose à sa perfection, ce qui est absurde.

La finalité n'est qu'un fantasme créé par l'imagination et réalisé ontologiquement par elle. Elle provient du fait que les hommes se sont persuadés « que tout ce qui arrive arrive en vue d'eux-mêmes ; ils ont été ainsi amenés à juger que ce qui leur était utile était dans chaque chose la partie la plus importante et à estimer, comme l'important sur toutes les autres, celles qui leur laissent les impressions les plus agréables.

De là ils ont formé les notions au moyen desquelles ils expliquent la nature des choses, savoir : *le bien, le mal, l'ordre, la confusion, le chaud, le froid, la beauté et la laideur*, etc... De l'idée qu'ils se font de leur liberté sont nées ces autres notions, savoir : *la louange et le blâme, le péché et le mérite*. (*Ethique*, livre I, appendice.)

Par un processus nécessaire, la raison grâce aux leçons de l'expérience, nous délivre de ces fausses conceptions et nous amène à accepter ce qui est et à ne pas même désirer ce qui n'est pas et ne peut pas être. Mais pourquoi cette libération, du moment que l'usage de la raison la rend nécessaire, ne se produit-elle pas chez tous les hommes ? A cela Spinoza répond : « Quant à ceux qui demandent pourquoi Dieu n'a pas créé tous les hommes de telle façon qu'ils se gouvernent sous la seule direction de la Raison, je ne leur répondrai rien que ceci : parce qu'il avait assez de matière pour créer toutes les choses du degré le plus élevé jusqu'au degré le plus infime de perfection, ou pour parler plus proprement, parce que les lois de sa nature étaient assez vastes pour suffire à créer tout ce qui peut être conçu par une intelligence infinie. » (*loc. cit.*)

Ce qu'il y a d'intéressant dans la position du spinozisme, c'est la liaison étroite qu'il établit entre le problème de la finalité et celui qui concerne les jugements de valeur⁽¹⁾. Les valeurs telles que le vrai, le

(1) Aristote avait du reste déjà marqué cette liaison : « ce n'est pas toute espèce de terme qui prétend être une fin, c'est le meilleur, Phys. 194a. Voir Elie GAGNÉ-BIN, *Le raisonnement finaliste en biologie*, *Scietia*, nov. 1930,

beau, le bien ont-elles un fondement ontologique comme le voulait Platon ou bien ne sont-elles que des vues subjectives de l'esprit, inspirées par notre affectivité et transposées par l'imagination dans le domaine de l'être et comme telles doivent-elles être écartées par la raison ? Kant a bien vu la difficulté et c'est par des tâtonnements successifs qu'il a tenté de la résoudre⁽¹⁾. La *Critique de la Raison pure* écarte délibérément toute finalité du monde phénoménal, objet de la pensée scientifique, et montre comment la Raison pure aboutit à une antinomie lorsqu'elle tente au sujet de l'Univers envisagé comme un tout de résoudre les rapports de la finalité et du mécanisme.

La *Critique de la Raison pratique* affirme au contraire l'existence de fins morales et l'obligation pour l'homme de tendre à leur réalisation. L'opposition est ainsi complète entre le monde auquel aboutit l'entendement et celui auquel aspire la conscience morale. Or, comme le sujet de la connaissance est le même que celui de l'action, il faut qu'il existe un rapport entre la nature et la liberté, sinon l'unité du sujet connaissant et agissant serait brisée.

Ce problème a toujours préoccupé Kant, mais c'est dans la *Critique de la Faculté de juger* qu'il l'étudie à fond.

Déjà dans la *Critique de la Raison pure* il laisse entendre que les synthèses de l'intuition sensible effectuées par le moyen des catégories de l'entendement ne se produisent pas d'une façon automatique. Elles sont l'œuvre de la faculté de juger et témoignent déjà d'une certaine autonomie, par exemple, dans l'usage des principes dynamiques de l'entendement⁽²⁾.

A l'étudier de plus près et pour elle-même Kant est conduit à faire de la faculté de juger la pièce maîtresse de son idéalisme critique et c'est elle qui finalement donne à ce dernier sa vraie signification.

L'acte de juger se fait suivant deux types de jugement qui sont le jugement déterminant et le jugement réfléchissant ou de finalité. Le premier subsume le particulier au général comme à sa loi, le second cherche à découvrir dans le particulier donné un tout synthétique.

Le jugement réfléchissant ou de finalité peut à son tour être envisagé de deux façons. Tantôt il découvre entre la nature et le sujet pensant une harmonie qui fait éprouver à ce dernier un sentiment

(1) Voir sur ce point les études approfondies de Michel SOURIAU, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, 1926 et de Victor BASCH, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, 2^e éd., 1927. — (2) SOURIAU, *op. cit.*, p. 43.

sui generis, et c'est alors un jugement esthétique ; tantôt au contraire c'est au sein de la nature que l'on cherche à découvrir l'idée d'une totalité présidant à l'organisation des parties et l'on énonce alors un jugement téléologique.

Par sa nature le jugement esthétique est essentiellement désintéressé, car il n'a en vue ni l'agréable, ni l'utile, ni même le bien et c'est pourquoi il a une portée universelle. Seulement son universalité n'est pas celle d'un concept, mais celle d'une disposition subjective. En disant que cette rose est belle j'affirme sans doute un sentiment personnel ; mais j'affirme en même temps que mon jugement sur la rose obtiendra une adhésion universelle parce qu'il exprime un sentiment qui peut être universellement et nécessairement partagé. Et s'il en est ainsi, c'est pour la raison suivante :

« Tout jugement exige la synthèse de la variété de l'intuition — fournie par l'imagination — et de la représentation de l'unité de cette variété — fournie par l'entendement. » Mais ce qui éveille le plaisir esthétique, ce n'est pas le concept de l'objet auquel aboutit cette synthèse, mais bien la conscience de l'accord quand il s'établit entre les formes de l'objet et notre faculté de connaître, conscience qui éveille la représentation d'une finalité de l'objet par rapport à cette faculté de connaître. Le jugement esthétique, tout en ayant ainsi un principe déterminant (celui de finalité) purement subjectif, peut cependant prétendre à une universalité nécessaire « puisqu'il est fondé sur l'harmonie de l'imagination et de l'entendement, harmonie requise pour toute connaissance, si vulgaire qu'on la puisse imaginer »⁽¹⁾.

Cela étant, il est impossible d'expliciter en termes définis l'accord fondamental qui existe entre l'imagination et l'entendement ; car dans le jugement esthétique imagination et entendement « sont dans un libre jeu, puisque nul concept déterminé ne les astreint à une règle particulière de connaissance ».

Dans l'art ce libre jeu atteint son plus haut degré. Toutes les facultés de l'artiste entrent en jeu pour créer une représentation synthétique qui sera ensuite extériorisée par les moyens techniques propres à chaque art. L'artiste n'en est pas moins tenu de se conformer à l'accord indéfinissable du reste de nos facultés, sinon son œuvre ne produirait pas dans notre sensibilité le sentiment du beau et ne donnerait pas naissance à un jugement esthétique ayant une

(1) BASCH, *op. cit.*, p. xxxv.

portée universelle, le beau étant ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire.

Si le beau établit une liaison harmonieuse entre l'imagination et l'entendement, dans le sublime le rapport se fait entre l'imagination et la raison qui confond celle-ci en s'élevant elle-même jusqu'à l'infini.

Dans le jugement esthétique le pouvoir de juger, ou jugement réfléchissant, révèle donc son autonomie et sa capacité créatrice ; « il est son propre législateur, ce qui n'arriverait pas si l'on admettait le réalisme de la finalité dans la nature. Car il nous faudrait dans cette hypothèse apprendre de la nature ce que nous devrions trouver beau et le jugement de goût serait soumis à des lois empiriques »⁽¹⁾.

La finalité esthétique est ainsi un principe *a priori* qui règle notre faculté de juger et qui ne peut servir à une connaissance directe de l'objet, mais seulement à une interprétation des choses d'après l'analogie de la finalité. Ce ne sont donc pas les formes de la nature, mais seulement leurs rapports possibles qui sont susceptibles d'un jugement de finalité.

Toutefois par là-même que le jugement réfléchissant est créateur par rapport au donné sensible élaboré au moyen de l'entendement, il nous élève au-dessus de ce sensible ; il nous pousse à concevoir dans la nature certains êtres comme étant organisés conformément à la finalité, ainsi que nous le montrent les êtres vivants.

Une antinomie se dresse alors entre la nature envisagée comme soumise à des lois purement mécaniques et cette même nature envisagée comme poursuivant des fins.

L'antinomie peut être levée de la façon suivante. « Puisqu'il est tout au moins possible de considérer le monde matériel comme simple phénomène et de concevoir une chose en soi (qui n'est pas phénomène) comme substrat en lui supposant une intuition intellectuelle correspondante (bien qu'elle ne soit pas la nôtre), il se trouverait un principe réel suprasensible inaccessible à l'homme, pour cette nature à laquelle nous appartenons nous-mêmes, et nous considérions alors ce qui en elle est nécessaire comme objet des sens, suivant des lois mécaniques, mais en celle-ci en tant qu'objet de la raison... suivant des lois téléologiques également et nous la jugerions d'après deux sortes de principes, sans que le mode d'explication mécanique soit éliminé par le mode d'explication téléologique, comme s'ils étaient contradictoires. »⁽²⁾

(1) *Critique du jugement*, trad. J. Gibelin, p. 191. — (2) *Ibid.*, p. 222.

Le mécanisme de la nature se trouve ainsi subordonné à une technique intentionnelle qu'il est possible de postuler en vertu du principe transcendental de finalité, mais dont seule une intelligence archétype aurait l'intuition. Il semble donc qu'une finalité transcendante soit impliquée par l'harmonie de nos facultés dans ses rapports avec le réel, sans que nous puissions rien préciser quant à ses modes particuliers d'activité.

En somme et vers la fin de sa vie, Kant, sans quitter le terrain de l'idéalisme, paraît avoir oscillé entre l'objectivité établie par le déterminisme mécaniste de la science et l'objectivité d'un supra-sensible téléologique qui absorberait et domineraient la première parce que celle-ci sans celle-là ne se comprendrait pas. Toutefois et pour ne pas gêner l'autonomie réflexive de la conscience, l'objectivité du supra-sensible se refuserait à toutes les déterminations dans lesquelles notre pensée voudrait la saisir.

Quoi qu'il en soit, les successeurs de Kant ont cherché à prolonger son œuvre dans le sens de la Critique de la Faculté de juger. Fichte développe jusqu'à ses dernières conséquences l'activité réflexive et autonome du sujet pensant. Pour Hegel réel et rationnel s'impliquent mutuellement et le premier reproduit toutes les phases de la dialectique immanente à l'être et qui, en tant qu'esprit, prend conscience d'elle-même dans l'homme. Dans la philosophie de Schopenhauer le vouloir vivre constitue une finalité interne au réel ; inconscient tout d'abord des fins qu'il poursuit, il prend conscience dans la pensée humaine que ses fins sont mauvaises. De là la nécessité pour l'homme de se créer par l'art des fins qui l'apaisent momentanément. Nietzsche tout en s'inspirant des vues de Schopenhauer estime qu'il est au pouvoir de l'homme de conquérir la vie en créant de nouvelles valeurs ; mais comme ce pouvoir est illimité parce que n'obéissant à aucune finalité, les nouvelles valeurs n'ont plus de garantie que les anciennes et la volonté de puissance se trouve sans objet véritable où s'exercer ; la doctrine du retour éternel assure toutefois à chacun l'éternité de sa vie personnelle, puisque l'interruption produite entre chaque phase de ce retour équivaut à une inconscience absolue et que pour l'individu pensant elle n'existe pas, à proprement parler.

Dans la pensée contemporaine la finalité quant à sa portée objective tend à être écartée comme ne répondant pas à la nature des faits et du devenir de l'être.

Les sciences physico-chimiques tout d'abord, tout en rejetant l'ancienne notion de causalité efficiente, envisagent dans les phénomènes un rapport fonctionnel qui exclut toute idée de finalité.

Les sciences biologiques sans doute ne peuvent pour le moment se passer dans leurs explications du langage finaliste ; mais elles visent à l'écartier le plus possible et à considérer l'idée de finalité comme une hypothèse heuristique et provisoire qu'une étude plus approfondie des faits rendra inutile et transformera en une relation fonctionnelle de nature physico-chimique.

La question toutefois reste délicate à trancher. Lorsque nous envisageons un organisme vivant, même rudimentaire, nous pouvons bien établir entre lui et son milieu ambiant et à chaque phase de son développement un ensemble d'équivalences physico-chimiques ; mais ce que nous ne pouvons établir, c'est pourquoi cet ensemble aboutit à telle forme précise de tige de feuille, de fleur, d'animal plutôt qu'à telle autre.

On peut sans doute concevoir des automates tellement perfectionnés qu'ils seraient sensibles à tous les changements d'état de leur milieu ambiant et feraient les gestes appropriés de réaction ; mais ce que l'on ne conçoit pas, c'est comment ces gestes entraîneraient une complication de la structure interne de l'automate suivant une fin coordinatrice et éliminatoire en même temps qui enrichirait et affermirait cette structure.

La poussée qui oriente l'être vivant et l'élève constamment au-dessus de lui-même paraît exiger, à titre de condition tout au moins, autre chose qu'une simple résultante de causes physico-chimiques. Ces causes se révèlent impuissantes, semble-t-il, à expliquer dans la série animale la naissance de l'instinct, puis de la conscience réfléchie. On peut toujours, il est vrai, objecter que cette insuffisance n'est qu'apparente et tient à l'imperfection actuelle de la science ; mais cette affirmation reste hypothétique, car plus on établit exactement les conditions physico-chimiques de la vie, plus le lien dernier entre ces conditions et le phénomène vital paraît échapper.

En tant que science positive la psychologie cherche, elle aussi, à écartier la portée métaphysique de l'idée de finalité ; elle se donne pour tâche exclusive de marquer la genèse et le rôle des valeurs dans la conscience. L'acte intentionnel, par exemple, n'impliquerait pas finalité, car il n'est que la prise de conscience de certains mouvements (désirs, tendances, etc). L'idée de finalité devient ainsi l'équivalent

psychologique d'un phénomène objectif qui, dans l'assimilation organisatrice de l'être vivant, est le rapport fonctionnel du tout à ses parties. Comme d'autre part les états de conscience ne peuvent agir comme causalité physique, la conscience ne peut être qu'un système d'évaluations variant en fonction de la complication de l'organisme vivant. A un stade supérieur ce système prend la forme de normes qui évoluent suivant une direction immanente à l'ensemble, mais qui ne préjuge en rien les étapes futures (1).

Que le psychologue tente comme savant une explication de ce genre, nous le comprenons fort bien ; mais du point de vue métaphysique le problème subsiste. Une fois admis le parallélisme psychophysique, il est sans doute possible d'envisager qu'à chaque structure plus complexe de l'organisme physiologique correspond une nouvelle implication d'états de conscience ; mais on ne voit pas pourquoi ces nouvelles implications revêtent pour la conscience la forme de normes obligatoires de plus en plus épurées, puisque les états de conscience ne peuvent agir comme causalité et le problème de finalité attaché à la signification impérative des normes n'est que reculé.

Remarquons du reste que toutes les sciences, y compris la psychologie, sont sans cesse justiciables d'une norme qui les dépasse, à savoir la norme de vérité qui entraîne l'opposition du vrai et du faux. Alors même que le psychologue se bornerait à décrire exclusivement les états de conscience et à noter leurs relations, encore faut-il que cette description ne soit pas fantaisiste, ce qui exige un critère de vérité et la possibilité d'un contrôle vérificateur.

Il semble donc qu'en fin de compte il appartienne à la logique de se prononcer sur la question de vérité et par là d'éclairer le problème de finalité. Mais la logique contemporaine aspire, elle aussi, à se constituer comme une science et dans la mesure où elle le tente, elle écarte cette question. La logique formelle par exemple, sous son aspect algorithmique, considère que le vrai et le faux sont des valeurs attachées aux propositions exactement comme les signes « plus » ou « moins » aux quantités algébriques. Ce qu'elle se propose alors d'établir, c'est simplement ceci : Telle proposition étant donnée pour vraie, quelle valeur de vérité ou de fausseté en découle-t-il nécessairement pour telle autre proposition ? La logique appliquée accepte également comme un donné les normes de vérité propres à chaque

(1) Voir le résumé de l'exposé de Jean PIAGET sur ce sujet, Rev. de théol. et phil. 1929, janvier-avril.

science particulière et c'est en tenant compte de ces normes qu'elle établit les opérations de l'esprit tenues pour valables dans la recherche scientifique.

On le voit. Toute recherche méthodique, pour autant qu'elle vise à être une science positive, accepte à titre de donné nécessaire l'idée de vérité et la finalité qu'elle implique, à savoir la possibilité de droit, sinon de fait actuel, pour la pensée de s'assimiler son objet et c'est à la métaphysique qu'incombe finalement la tâche redoutable de se prononcer sur ce problème capital.

Or la tendance qui caractérise la philosophie contemporaine est désignée sous le nom d'idéalisme, par opposition au matérialisme qui sous le couvert de la science s'est affirmé au cours du dix-neuvième siècle. Mais que faut-il exactement entendre par le terme d'idéalisme à notre époque ? Dans le *Vocabulaire philosophique* M. Lalande met très nettement en lumière la difficulté qu'il y a à le préciser. Au premier abord il semble tout naturel de définir l'idéalisme comme étant la philosophie pour laquelle il n'y a en définitive de réel que les idées. Mais alors quel rapport faut-il établir entre les idées et l'esprit qui les pense ? L'esprit est-il la somme des consciences individuelles, ou bien comme condition dernière de celles-ci, faut-il supposer un esprit universel, à savoir Dieu qui, leur étant à la fois immanent et transcendant, serait la source et la norme des valeurs dirigeant leur activité ? Seulement de quelle manière faut-il comprendre le rapport exact entre Dieu et les esprits individuels ?

Si, pour échapper à cette difficulté, on entend par esprit les lois essentielles de la pensée, on ne voit pas alors pourquoi celle-ci a besoin pour s'affirmer de s'intérioriser dans des sujets pensants, individuels et distincts, et toutefois capables d'entrer en communion les uns avec les autres. « L'indétermination », conclut M. Lalande, « qui laisse en suspens la question de savoir si l'on parle de l'esprit individuel ou de l'esprit collectif, ou de l'esprit « in genere » se rencontre dans la plupart des définitions de l'idéalisme » et c'est pourquoi « il y a lieu de faire le moindre usage possible d'un terme dont le sens est aussi indéterminé. »

Selon M. Brunschvicg, il est possible toutefois de donner un sens précis à l'idéalisme, à condition de réduire toute la métaphysique à la théorie de la connaissance, l'affirmation de l'être ayant pour base la détermination de l'être comme connu, par opposition au réalisme qui a pour base l'intuition de l'être en tant qu'être.

Nous ne pouvons songer pour le moment à analyser comme elle le mériterait l'œuvre de M. Brunschvicg⁽¹⁾ qui par sa précision et son ampleur, par l'originalité de ses vues historiques constitue une admirable synthèse et constraint chaque penseur à scruter à nouveau les problèmes et à prendre position. Nous espérons pouvoir un jour lui consacrer une étude plus détaillée.

Nous voudrions seulement ici relever quelques points en rapport avec le sujet qui nous occupe.

L'idéalisme critique de M. Brunschvicg paraît être l'aboutissement d'une part de la dialectique ascendante de Platon et de l'autre de l'immanentisme spinoziste et de la méthode réflexive de Kant et avoir pour conclusion essentielle le fait que par une constante analyse sur elle-même la pensée réalise son unité de telle sorte qu'il n'y a pas à rechercher vérité et réalité au delà de cet acte.

La pensée étant autonome s'affirme par des jugements d'extériorité et d'intériorité tout à la fois de telle manière que les premiers doivent s'intégrer aux seconds, sans pour cela perdre leur position spécifique. La chose est possible, car les plus humbles sensations qui se posent dans un jugement d'extériorité (« ceci bleu » ou « cela rouge ») sont déjà une pensée en acte et autonome, en ce sens que de pareilles sensations n'ont pas pour cause une matière qui, distincte de la pensée, lui serait étrangère ; c'est pourquoi elles peuvent et doivent se traduire en un jugement d'intériorité, c'est-à-dire en une relation purement rationnelle établissant que la différence entre le rouge et le bleu se ramène à la notion quantitative de longueur d'onde.

La tâche de la science ou mieux de toutes les sciences est ainsi de transformer les jugements d'extériorité en jugements d'intériorité en conservant cependant aux premiers leur caractère individuel. Par exemple, l'invariant de la physique einsteinienne explicite une relation universelle de réciprocité ; mais dans chaque cas particulier elle spécifie un jugement d'extériorité qui ne vaut que pour un moment unique d'un certain temps et pour un endroit précis d'un certain espace. Toutefois ce progrès dans la détermination indivi-

(1) Cette œuvre magistrale comprend entre autres les ouvrages suivants : *La modalité du jugement*, 1897. — *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912. — *L'idéalisme contemporain*, 2^e éd., 1921. — *L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922. *Spinoza et ses contemporains*, 3^e éd., 1923. — *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927. Dans notre étude nous nous attacherons surtout à ce dernier volume.

uelle du fait physique n'a pu être obtenu qu'en brisant la conception de la physique classique suivant laquelle le temps et l'espace étaient deux variables indépendantes. De même et pendant longtemps la géométrie euclidienne a été considérée comme le cadre obligé et nécessaire pour opérer l'unification rationnelle des jugements spatiaux d'extériorité ; mais une analyse plus approfondie sur les conditions de la vérité géométrique a fait éclater ce cadre.

Dans sa libre autonomie la pensée ne s'assujettit à aucune forme de catégorie fixée une fois pour toutes et éternellement ; elle est parfaitement libre vis-à-vis d'elle-même ; elle n'est pas même liée à des principes strictement formels comme celui d'identité, de contradiction ou de tiers exclu, ou tout au moins elle peut en modifier la portée, comme nous le montrent les tentatives de l'école mathématique empiriste dont Brouwer est le plus audacieux représentant.

A plus forte raison et pour conserver toute son autonomie doit-elle se garder de tout réalisme qui entraverait la liberté de ses démarches et compromettrait son travail d'unification. Il lui est donc impossible de poser un univers matériel qui existerait au delà de la sensation, car elle aurait alors à résoudre un problème dénué de toute signification, à savoir celui d'un rapport entre elle-même et ce qui n'étant pas elle ne peut être appréhendé par elle en aucune façon. Il lui est également impossible de postuler un esprit qui serait sujet des actes de pensée, car ce serait soulever une difficulté analogue et tomber dans les errements du spiritualisme. En fait c'est l'imagination spatiale qui nous pousse à hypostasier soit des substances matérielles, soit des substances spirituelles, et qui engendre en religion les conceptions artificialistes et mythologiques.

Cela étant, le problème des valeurs se pose d'une façon particulièrement pressante dans l'idéalisme critique et je ne crois pas que M. Brunschvicg l'ait encore étudié pour lui-même. Il nous est donc difficile d'interpréter sa pensée sur ce point.

Dans la question des valeurs il faut tout d'abord, nous semble-t-il, soigneusement distinguer entre les valeurs comme telles et les normes par lesquelles nous les apprécions. Le « beau » par exemple peut être une valeur éternelle, en ce sens que l'activité de la pensée ne saurait se concevoir sans l'existence de cette valeur ; mais les normes par lesquelles le beau est défini peuvent varier et s'épurer au cours des âges. Il pourrait y avoir ainsi progrès et par conséquent finalité en ce sens que l'activité créatrice de la pensée tendrait à découvrir

une norme de plus en plus riche et compréhensive de la valeur « beau ». Les mêmes remarques s'appliquent aux valeurs « bien » et « vrai ».

Pour ce qui nous concerne, nous admettons comme un fait incontestable l'évolution et la variabilité des normes ; mais nous estimons que cette variabilité, pour avoir un sens, implique dans la pensée l'existence d'invariants qui s'imposent à elle et que nous appelons vrai, beau et bien. M. Brunschvicg, si nous le comprenons bien, ne partage pas ce point de vue⁽¹⁾. Il estime que non seulement les normes, mais les valeurs elles-mêmes peuvent se transformer et évoluer. L'autonomie réflexive de la pensée ne doit subir aucune contrainte. Elle se donne à elle-même les lois et les valeurs dont elle a besoin pour poursuivre son œuvre d'unification. Le principe d'unité, pourrait-on dire, est son seul impératif catégorique. Mais une difficulté surgit aussitôt. En fait l'unification n'est pas atteinte. Elle se pose à titre d'idéal à atteindre, ce qui suppose l'existence d'une finalité rendant possible en droit l'unification de pensée qui n'existe pas en fait. Or M. Brunschvicg tout en affirmant la possibilité de cette unification rejette sauf erreur tout principe ontologique de finalité.

Pour préciser sa position en face de ce problème, essayons de voir dans quelles conditions s'opère selon lui l'activité unificatrice de la pensée. Ce n'est pas sans hésitation que j'entreprends l'étude de cette question, car si je me sens en plein accord avec M. Brunschvicg sur l'exigence de sincérité qu'implique la méthode historico-critique, j'éprouve au nom même de cette sincérité une résistance invincible à accepter toutes ses conclusions, telles que je les comprends du moins. Je ne vois pas en particulier le rapport que M. Brunschvicg établit entre les consciences individuelles et la conscience en général et si pour désigner leur activité il emploie dans le même sens exactement les termes d'esprit, de pensée, de raison, d'autonomie réflexive et de liberté. Je me demande aussi si la notion d'intelligibilité dont la participation à l'un serait l'expression adéquate peut se concevoir sans une participation à l'être.

En ce qui concerne le premier point, voici, me semble-t-il, comment se pose le problème. Appliqués à un être humain, les termes d'esprit, de pensée, de raison, d'autonomie réflexive et de liberté caractérisent les diverses fonctions d'un sujet pensant qui est conscient de déployer

(1) « Il faut donc dire que la conscience est créatrice des valeurs morales, comme des valeurs scientifiques ou des valeurs esthétiques », *Progrès de la conscience*, p. 744.

une activité personnelle. Ces termes, lorsqu'ils désignent la conscience en général gardent-ils ce sens spécifique ou deviennent-ils des appellations synonymes pour définir une seule et même réalité, à savoir la dialectique ascendante des Idées qui bien qu'impersonnelle est immanente, aux consciences individuelles ?

Il me semble que de ces deux manières de voir M. Brunschvicg adopte la deuxième et voici alors comment on pourrait l'interpréter. La pensée en tant qu'elle s'exprime individuellement s'accompagne, et dans ce cas seulement, de conscience, de sensibilité, d'autonomie réflexive et, dans ce cas seulement, elle s'exprime sous forme de jugement tant de valeurs que d'existence. Ces jugements toutefois correspondent à un stade inférieur du développement de la pensée individuelle ; c'est celui où l'imagination intervient encore et hypostasie comme des objets les manifestations affectives, sensibles et volontaires de l'activité humaine ; elle va plus loin encore sur la voie du réalisme et attribue aux objets ou aux êtres qu'elle conçoit certaines propriétés telles que le beau, le bien, le vrai, propriétés qui pour les mêmes objets auraient pu être autres sous forme de laid, de mal et de faux. Cette tendance réaliste est l'origine entre autres des mythologies et de l'anthropomorphisme qui s'affirme jusque dans les religions supérieures par la conception d'un Dieu transcendant, père et juge en même temps de ses créatures.

Mais à mesure que la connaissance progresse et que les jugements d'extériorité, au lieu de s'orienter vers le réalisme, trouvent leur racine dans l'intériorité de la pensée, la portée objective des jugements d'existence et de valeur perd toute signification. Il n'y a plus qu'un type d'intelligibilité, à savoir celui de la pensée scientifique dont l'exemple le plus parfait nous est donné par les mathématiques. Ce type d'intelligibilité exclut toute finalité objective, puisqu'il interdit à la pensée toute participation à l'être et ne comporte pour elle que la participation à l'un ; car c'est à ce prix seulement que pourront être atteintes l'unité et l'universalité caractéristiques de l'acte de penser, sous sa forme définitive et éternelle.

Les termes d'esprit, de raison, de conscience, d'intelligence peuvent alors être indifféremment employés pour désigner cette unité et cette universalité de la pensée en possession de sa pleine intériorité. La pensée et l'acte de pensée ne font qu'un, si l'on peut dire, et cela de la façon suivante. Dans les jugements portés par la pensée individuelle le doute subsiste de savoir s'ils sont vrais ou faux, et par

suite il y a dualisme ou tout au moins distinction entre l'acte même de juger et les résultats divers auxquels il peut aboutir. Il n'en va plus de même lorsque le type d'intelligibilité mathématique est obtenu. La relation exprimée ne peut être autre qu'elle n'est ; elle n'a donc proprement plus à être jugée, car elle ne comporte qu'un acte de juger, toujours éternel et identique à lui-même ; autant dire qu'elle se confond avec cet acte sous forme d'une proposition éternellement vraie. Par là peut se réaliser l'accord des consciences individuelles, qui, sous peine de se mentir à elles-mêmes, sont forcées de juger conformément à cet acte éternel. Par là s'opère la participation à l'un, en opposition à une impossible participation à l'être à laquelle conduisent les jugements d'extériorité lorsqu'ils obéissent au réalisme de l'imagination. Cette participation à l'être est une chimère et la preuve qu'elle est sans fondement, c'est la discordance qu'elle introduit dans les consciences individuelles, par exemple, en ce qui concerne la nature du monde matériel, de Dieu, de l'âme.

Tel est brièvement esquissé, et si nous l'avons bien compris, le mouvement dialectique de la pensée selon M. Brunschvicg. Les termes de raison, conscience, liberté, etc., que celui-ci emploie ont donc deux significations différentes, suivant qu'il s'agit de la pensée telle qu'elle se manifeste en fait chez les individus pensants ou de la pensée acte pur, dégagée de tout alliage avec la sensibilité et l'affection du moi psychologique.

Mais alors le problème devient plus pressant de savoir quel rapport établir entre la pensée, acte pur et unifiant, et les consciences individuelles ou personnalités humaines.

Quel genre d'existence faut-il attribuer au moi, à la personnalité ? Il ne me semble pas que M. Brunschvicg se soit clairement prononcé sur ce point. Le moi est-il un véritable sujet pensant, centre distinct et irréductible des jugements qu'il porte, des actes de volonté qu'il accomplit, des désirs et des passions qu'il éprouve et sur lesquels il peut agir ? Et il faut bien, semble-t-il, qu'il en soit ainsi et que le moi soit un centre véritable d'activité pensante et volontaire, puisqu'il ne s'épuise jamais dans une série d'actes particuliers et que sa capacité est indéfinie dans ce domaine. Le fait que l'acte de volonté ne se sépare pas de l'idée qui le dirige n'enlève pas au moi son pouvoir réel de décision et de libre choix puisqu'il reste libre de se refuser à la vérité de l'idée. Il semble au premier

abord que c'est bien dans ce sens individuel que M. Brunschvicg entend la liberté et l'autonomie réflexive de la conscience. « Ni la culture ni l'intelligence n'ont promis de sauver malgré eux ceux qui n'ont pas l'énergie de se cultiver et de comprendre ; elles n'offrent de vérité qu'aux esprits capables de vérifier en eux-mêmes et par eux-mêmes l'aphorisme que le salut de l'homme est en lui. » (1)

Et ailleurs : « celui-là ne peut plus douter, qui a pris conscience d'être lui-même l'acte unifiant de l'intelligence ; celui-là ne peut plus haïr, qui a pris conscience d'être lui-même l'acte unifiant de l'amour » (2).

Mais n'est-ce pas tomber dans le réalisme, sous sa forme spirituelle tout au moins, que de postuler le soi-même, c'est-à-dire un sujet pensant qui, distinct des manifestations particulières de son activité, en prend conscience pour les faire tendre vers un but ? N'est-ce pas réintroduire les valeurs et en faire la base du développement de la personnalité, développement qui suppose un principe cosmique de finalité ?

Aussi bien M. Brunschvicg paraît-il rejeter de pareilles conséquences qui semblent cependant s'imposer. Il se refuse par crainte du réalisme à voir dans les personnalités humaines des êtres spirituels possédant la liberté irréductible de choisir vraiment ceci ou cela et d'être responsables. Il faut dès lors transporter dans la pensée, en tant qu'elle est dépourvue de ses formes individuelles, l'autonomie, la liberté, la personne, etc. Seulement on ne voit pas ce que ces termes peuvent encore signifier si la pensée en général n'est pas en quelque manière sujet pensant, ce qui nous conduit à postuler de nouveau le spiritualisme et le réalisme par conséquent.

En définitive il semble que pour M. Brunschvicg le problème de l'être se résolve dans une dialectique des Idées, impersonnelle et immanente. Les « moi » ou sujets pensants sont alors, si nous osons risquer cette image, les points d'intersection produits par le mouvement des idées de la pensée universelle, en ce sens que le choc, en ces points, des jugements d'extériorité et d'intériorité les ferait surgir. Par rapport à cette double série de jugements chaque moi constituerait au sein de la pensée universelle un centre de référence qui se distinguerait de tout autre centre de référence du même genre et c'est en quoi consisterait son originalité et son irréductibilité. Les diverses personnalités humaines seraient alors les formes transi-

(1) *Progrès de la conscience*, p. 750. — (2) *Progrès de la conscience*, p. 791.

toirement conscientes que la pensée impersonnelle, inconsciente et universelle prendrait pour découvrir l'Un invariant auquel doivent finalement aboutir l'implication mutuelle de tous les jugements et la liaison dernière de toutes les idées.

Mais envisager le problème de cette façon, c'est introduire une substance pensante qui se manifeste sous forme d'attributs et de modes, comme le voulait Spinoza ; c'est tout au moins introduire l'Un suprême tel que Plotin l'avait conçu, à savoir l'Un ineffable, au-dessus de la conscience et de toutes les formes particulières de l'être, parce qu'étant leur source, leur raison d'être et leur fin il les dépasse infiniment. Ou encore c'est concevoir à la façon de Hegel un processus suivant lequel l'Idée ou le réel s'enrichirait à chaque étape pour prendre enfin conscience de lui-même dans et par le moyen de l'humanité.

Mais sauf erreur, et pour ne pas donner prise au réalisme, M. Brunschvicg rejette le substantialisme spinoziste ou le panthéisme hégélien dans la mesure où Dieu serait conçu par eux comme étant distinct des consciences humaines qui le posent. Pour lui le Dieu intérieur n'est pas autre chose que l'unité fonctionnelle s'opérant progressivement grâce à des actes tout d'abord individuels de pensée et devenant peu à peu le patrimoine commun de l'humanité. Toutefois, si nous comprenons bien M. Brunschvicg, il est interdit à la conscience humaine de réaliser cette unité fonctionnelle, de l'hypos tasier ou de la transcender même sous la forme d'un inconditionné. « Il faudra donc conclure qu'en dehors de la présence de l'unité dans une conscience qui sait n'être radicalement extérieure à rien, il n'y a rien, non point parce qu'on a été incapable de rien trouver, mais parce qu'il n'y avait rien en effet à chercher. » (1)

Seulement une difficulté surgit. Le Dieu intérieur ou « présence de l'unité » dans la conscience humaine est-il sous-jacent aux progrès de l'analyse réflexive et les dirige-t-il en quelque mesure ? Si oui, il serait alors d'une façon ou d'une autre transcendant et principe de finalité par rapport à ces progrès. Or M. Brunschvicg écarte cette manière de voir. Le Dieu intérieur ne peut dans ce cas être autre chose que l'accord mutuel s'établissant sous la simple pression des faits entre les intelligences, les volontés et les consciences humaines. Dans ce cas il serait transcendant aux consciences individuelles prises isolément, mais non à la conscience et à la raison de

(1) *Progrès de la conscience*, p. 797.

l'humanité, ce qui nous conduit à un conceptualisme que M. Brunschvicg repousserait sans doute au nom du nominalisme. De plus, si le Dieu « présence d'unité » n'existe que dans une humanité consciente, quel genre d'existence lui attribuer à l'époque où les êtres vivants et tout spécialement l'homme n'avaient pas encore fait leur apparition sur la terre ? C'est un fait certain pour la science que la vie et la conscience ont surgi sur notre globe à un moment donné de la préhistoire. Il faut donc bien admettre que quelque chose existait avant que la conscience humaine ait été à même d'en prendre connaissance. Nous ne pouvons donc métaphysiquement ramener tout le problème de l'être à celui de la théorie de la connaissance. Il y a une question ontologique qui subsiste pour elle-même à titre d'inconditionné tout au moins. C'est là un problème capital que M. Brunschvicg ne nous paraît pas avoir résolu.

On le voit, refuser toute participation à l'être par crainte du réalisme et, pour éviter tout spiritualisme, s'en tenir à une exclusive participation à l'Un, c'est aboutir à des difficultés insurmontables. Sans doute il est possible de concevoir le rapport de la pensée-acte avec les idées dans le sens où nous l'avons indiqué, car si le jugement vrai ne fait éternellement qu'un avec la pensée elle-même, la dialectique des idées et leur unité se trouvent ainsi assurées. Seulement, ce que l'on ne conçoit plus alors, c'est pourquoi cette dialectique, si elle a existé de toute éternité, comporte encore dans l'actuel présent l'autonomie et l'analyse réflexive, puisqu'elle a eu l'éternité pour déployer ses effets.

L'idéalisme critique supprime ce problème en identifiant la pensée-acte et son développement avec l'origine et le progrès de la réflexion humaine. Ce que l'on ne voit plus alors, c'est le genre d'existence qu'il faut attribuer à la pensée-acte. En effet, par rapport à la conscience humaine celle-ci ne doit avoir en aucune façon une existence transcendante, car elle se poserait alors comme une substance pensante conditionnant l'activité des consciences individuelles. Ce sont ces dernières, semble-t-il, qui sont la pensée-acte avec ses caractères de liberté, d'autonomie et d'analyse réflexive ; il nous est cependant interdit de les considérer comme la source dernière de cette pensée-acte, puisque ce serait faire d'elles de véritables sujets pensants, c'est-à-dire des esprits ayant une personnalité consciente, irréductible.

Pour conclure, si l'idéalisme critique implique vraiment l'analyse réflexive de la conscience et l'autonomie, il ne se conçoit pas sans

spiritualisme et sans réalisme par conséquent ; s'il se réduit à la dialectique immanente des idées, il comporte inévitablement le réalisme de la substance comme le voulait Spinoza.

La notion d'intelligibilité scientifique telle que M. Brunschvicg la définit ne va pas sans difficulté dans l'application qu'il en fait aux questions morales et religieuses. Elle comporte, comme on le sait, un procédé incessant de vérification. Or à ce point de vue l'activité morale de la conscience soulève un grave problème.

Pour M. Brunschvicg en effet pensée et action ne présentent pas des caractères spécifiques qui les mettraient en conflit irréductible l'une avec l'autre. Toute idée par sa vertu de vérité aboutit à un acte qui sera bon parce qu'il est le prolongement d'une idée vraie.

Il semble dans ces conditions que le processus conduisant à la perfection de l'acte moral soit en tout point semblable à celui qui caractérise la recherche de la vérité scientifique. Si nous appelons faits les jugements d'extériorité qui, points de départ et points d'arrivée de cette vérité scientifique, sont par des jugements d'intériorité transformés en connaissance adéquate, nous savons que la pression de pareils faits, au fur et à mesure d'une expérience plus étendue, oblige l'analyse réflexive à un travail d'unification de plus en plus compréhensif et la force souvent à transformer les cadres de son interprétation, par exemple en physique, à généraliser le principe de relativité. Ainsi dans la connaissance du monde physique la participation à l'un trouve sa garantie d'une part, dans un type d'intelligibilité au delà duquel on ne peut remonter et de l'autre dans la vérification constante des faits.

Dans le domaine de la vérité morale en sera-t-il de même ? Une fois proclamé le relativisme moral, c'est-à-dire la loi de réciprocité, les faits lui donneront-ils raison ? Il ne le semble pas. Les consciences, même éclairées par cette loi, s'y dérobent et le principe d'unification qui implique renoncement à soi-même, désintéressement, respect et amour d'autrui, est constamment tenu en échec par les faits, par l'égoïsme des hommes et par une nature physique hostile à la réalisation de ses fins. L'expérience passée et présente ne joue pas dans ce domaine de la même façon que dans celui de l'expérience scientifique. Et alors le grave problème suivant se pose : l'unification à laquelle la raison aspire dans l'ordre moral est-elle fondée en droit du moment qu'elle ne permet pas l'interprétation des faits tels qu'ils

sont observés ? En physique ce sont les faits qui sont princiers et toute exception, si unique soit-elle, telle que l'expérience de Morley et Michelson, peut contraindre à tout bouleverser. En morale ce ne peut être le cas, puisque les multiples cas d'exception ne sauraient entamer le principe idéal de conduite. Mais alors où placer la légitimité de ce principe dans une philosophie qui exclut toute transcendance et toute finalité pour ne s'en tenir qu'au positivisme de l'intelligibilité scientifique ? Toute tentative pour justifier cette légitimité paraît impossible et contradictoire.

Si l'on veut lever la contradiction, rendre à la raison sa foi en elle-même, affirmer le devoir imprescriptible pour la conscience individuelle de travailler, par renoncement à soi-même, à l'union des volontés et des cœurs, il faut bien poser un principe de finalité garantissant que la réalisation de pareilles fins est et sera une fois ou l'autre possible en fait, puisqu'elle s'impose impérieusement en droit. Il faut bien en un sens transcender l'expérience passée et présente, trouver au sein de l'immanentisme même de quoi le dépasser, au moins sous la forme d'un principe qui s'enracine dans l'expérience vécue et s'en distingue toutefois puisqu'il l'oriente vers des fins.

M. Brunschvicg, si nous ne faisons erreur, répudierait cette conception comme entachée de réalisme transcendental, puisqu'il ne veut rien postuler sur l'être en dehors de l'être présentement connu. Il n'admet pas que l'être partiellement connu nous pousse à discerner des lignes directrices, à les prolonger en deçà et au delà. Unité et totalisation n'ont de sens pour lui qu'à propos d'une étape donnée dans le développement de la conscience humaine. S'impliquant et se conditionnant sans cesse mutuellement, elles ne valent que pour un moment de l'expérience humaine et sont vraies pour ce moment-là en ce sens qu'elles ne pouvaient être autres. C'est ainsi que la religion des primitifs, étant donné le niveau de leurs connaissances, s'est forcément exprimée en une représentation animiste et artificialiste.

A une autre étape unité et totalisation s'impliqueront différemment suivant de nouveaux principes et de nouvelles normes d'unification ; mais on ne saurait préjuger le futur d'après les conditions présentes, et le développement de la conscience à un moment donné ne peut nous renseigner sur son évolution postérieure. En effet imposer à cette dernière une ligne directrice, ce serait donner aux fins et aux valeurs un fondement ontologique et réaliste et gêner par conséquent l'autonomie de l'analyse réflexive.

L'objection ne nous paraît pas décisive si l'on distingue, comme nous l'avons fait précédemment, entre les valeurs comme telles et les formules toujours imparfaites par lesquelles nous exprimons leurs normes. Ne pas accorder aux valeurs comme telles un caractère absolu de finalité et concevoir l'épuration de leurs normes suivant une ligne qui pourrait être indifféremment orientée dans un sens ou dans l'autre, c'est en définitive compromettre l'autonomie de la conscience; car c'est la livrer au hasard qui par sa nature s'oppose à l'unification. La conscience n'est pas maîtresse des impératifs et des valeurs qui s'imposent à elle; elle peut sens doute se dérober à leur contrainte; mais elle ne saurait les créer. M. Brunschvicg du reste nous paraît le reconnaître implicitement, puisqu'il admet pour la conscience le devoir impérieux de participer à l'un. Or, en fait l'unification n'est pas réalisée; elle s'impose cependant à titre de fin, ce qui implique forcément une position ontologique de finalité. Sans cette base l'intelligibilité qui en somme et jusqu'à présent a partiellement réussi n'aurait en droit aucune garantie dans l'avenir; elle ne serait qu'un heureux hasard sans assurance quant à son extension future et la valeur de vérité resterait illusoire, une lueur fugitive au-dessus de l'abîme.

La notion de l'intelligibilité nous conduit en fin de compte à examiner si la participation à l'un n'implique pas forcément pour les consciences individuelles la participation à l'être de cet un.

Si l'on examine tout d'abord sur quoi reposent les vérités d'ordre scientifique, on est conduit aux constatations suivantes. La conscience n'est pas maîtresse des chocs qui provoquent en elle les sensations et les jugements d'extériorité, base de toute science. Il en résulte que ces jugements d'extériorité marquent par rapport à la conscience une position d'être qui subsiste, alors même qu'ils sont transformés en jugements d'intériorité. Dans une formule de physique mathématique les quantités qui représentent la fonction et ses variables conservent un genre d'être ou une position existentielle irréductible à toute autre. L'invariant einsteinien, par exemple, possède une structure telle que la variable « temps » n'est pas interchangeable avec l'une des variables représentant l'espace. L'unité obtenue par la formule est donc une unité fonctionnelle, c'est-à-dire qu'elle est union dans la multiplicité, celle-ci étant constituée par des termes qui sont qualitativement distincts et qui correspondent à une position

spécifique de l'être. L'intelligibilité scientifique ne saurait donc se concevoir sans participation à l'être.

A plus forte raison en est-il de même lorsque nous passons au domaine moral et religieux. Ici en effet les termes envisagés ne sont pas de simples faits physiques dont l'individualité tient à l'interférence de divers facteurs. Les termes sont des personnes douées chacune d'une conscience réflexive et d'une autonomie irréductibles, ce qui implique entre elles une communion de l'esprit, c'est-à-dire des rapports d'un tout autre ordre que la relation physique. Par suite l'Un dont la présence en nous apparaît comme le fondement et la garantie de nos aspirations n'est pas l'un arithmétique dont toute la réalité s'épuise dans l'unique fait d'être un, c'est l'un de qui tout est fonction, c'est-à-dire l'Un, condition dernière de lui-même et de toute la plénitude de notre être. Source de toutes les déterminations particulières de l'être, il ne peut être caractérisé par aucune d'entre elles et à ce point de vue il est inconditionné ; il n'en existe pas moins pour lui-même ; seulement il ne peut être hypostasié qu'au moyen d'un concept-limite, à savoir l'Absolu ou l'Infini. Comme tel il est garant des fins qui s'imposent à notre conscience et qui nous entraînent vers un idéal indéfiniment perfectible ; il est aussi le fondement de l'exigence de vérité, qui postule une unification de droit laquelle en fait n'est pas encore réalisée.

Cet Un ou Dieu, est à la fois transcendant et immanent à la conscience et il faut qu'il en soit ainsi ; car nous ne pourrions communier avec lui s'il n'était pas en nous et distinct de nous, puisque communion implique d'une façon indissoluble l'union et la distinction. Communier avec l'Un ou Dieu, c'est pour la conscience participer à la plénitude spirituelle de l'être la plus absolue et la plus haute que nous puissions concevoir, puisque Dieu dépasse les formes finies de personnalité que nous sommes.

Certes les dogmes des religions même les plus spiritualisées ne sont que des balbutiements pour tenter d'exprimer l'ineffable et, sitôt qu'ils prétendent être autre chose, ils ne résistent pas à la critique. Pris à la lettre les dogmes chrétiens de la création, de l'incarnation, du miracle, de la résurrection, de la parousie, etc., se heurtent à des difficultés inextricables, au point de vue historique, scientifique et métaphysique. Le dogme de la création, par exemple, suppose, comme Spinoza et saint Augustin l'avaient déjà fait remarquer, un dédoublement dans l'être de Dieu, entre ce qu'il était avant et après

la création. Remarquons toutefois que supprimer toute idée de création, c'est aboutir à d'autres impasses ; car c'est supprimer la réalité concrète du devenir, c'est enlever au temps son écoulement réel, puisque tout ce qui est existe, tel qu'il est, de toute éternité. Il n'y a plus de refuge que dans un mouvement cyclique de l'univers et dans la doctrine du retour éternel. Mais alors, c'est la réalité de ces cycles qui devient incompréhensible dans l'éternité, puisque l'on ne conçoit pas à quel moment le premier d'entre eux a pu commencer.

A y regarder de plus près on constate que les dogmes chrétiens visent en somme à sauvegarder la valeur de la personnalité humaine et des fins auxquelles est lié son complet achèvement. Dans les conditions actuellement données la réalisation de ces fins reste un idéal dont Dieu seul peut être le garant, parce qu'il est la source inconditionnée de l'être et c'est pourquoi il aura en fin de compte raison des obstacles qu'opposent le monde physique et les volontés égoïstes des hommes ; il sera alors tout en tous. C'est ce sentiment profond de l'ascension vers l'idéal de l'être que dans leur forme anthropomorphique les dogmes chrétiens cherchent à exprimer. Un certain anthropomorphisme est du reste inhérent à toute doctrine de finalité, puisque la finalité sous sa forme la plus haute caractérise l'activité religieuse et morale de l'homme. La question est alors de savoir si cet anthropomorphisme doit être transcen-dé dans le sens d'une liberté spirituelle plus haute ou dans celui de la nécessité.

Tout le problème se concentre donc sur ce point. La plus haute manifestation de l'être est-elle de tendre à la formation de personnalités véritables, c'est-à-dire capables de délibérer et de faire librement don d'elles-mêmes à un idéal de vérité, de bonté, de sacrifice ? Si oui, le devenir du réel, la réalisation effective des fins morales et religieuses par les personnes humaines prennent un sens capital et dominent toute solution donnée aux problèmes métaphysiques. Si au contraire la liberté et la personnalité sont des illusions causées par la complexité des phénomènes, il faut considérer comme une apparence trompeuse la réalité concrète du temps et la réalisation des fins dont l'humanité serait l'objet. La vie de l'esprit devient alors, elle aussi, illusoire, car en fait elle doit trouver son explication dans des causes mécaniques et physico-chimiques et c'est le hasard, la loi des grands nombres en tant que conséquence de la nécessité mécanique qui doivent nous mettre à même de rendre compte des relations de tout à partie, des cohérences et des hiérarchies dans l'univers.

Or jusqu'à maintenant cette voie d'explication n'a pas abouti. A mesure que l'on pénètre plus avant dans l'étude du réel, elle se trouve obstruée et il est probable qu'il en sera toujours de même. Nous sommes ainsi amené à postuler un certain finalisme dans l'univers et à le faire dépendre d'une cause ordonnatrice suprême.

Par là s'expliquent en nous l'existence de la raison et la présence de valeurs spirituelles, morales, esthétiques et religieuses qui dépassent notre être individuel et sont cependant autre chose que le résultat d'une contrainte sociale, puisqu'elles sont suspendues à un principe vivant de suprême finalité. Par là s'explique aussi le fait qu'il y a un accord possible entre notre pensée et la réalité et que, notre raison n'étant pas isolée monstrueusement dans l'univers, la connaissance de ce dernier nous est accessible en une large mesure.

Dire que la finalité est illusoire parce qu'elle ne comporte pas un schème rigoureusement défini ne nous paraît pas une objection décisive. La causalité efficiente elle aussi, ne se prête pas à un schème précis et l'on se heurte à des difficultés inextricables, sitôt que l'on cherche à justifier métaphysiquement l'usage de ce schème. Après de longs tâtonnements la science a dû écarter ce problème et s'en tenir à une définition technique, si l'on peut dire, du rapport causal ; elle ne renie pas pour cela le schème de causalité tel qu'il s'exprime dans la proposition : «tout phénomène a une cause» et voici pourquoi.

Le rapport causal implique toujours un devenir véritable et suppose que la cause précède l'effet. Le traduire dès lors par une égalité mathématique, c'est en réalité le faire évanouir, puisque la liaison dans cette égalité entre les variables (cause) et la fonction (effet) est rigoureusement simultanée. Sans doute l'écoulement du temps est sauvégardé par le fait qu'une grandeur temporelle t_2 marque une autre époque que t_1 ; mais cet écoulement n'est plus un véritable devenir, puisqu'il se ramène à une suite discontinue de simultanéités. Il est vrai que la différence entre t_1 et t_2 peut devenir plus petite que toute quantité donnée Σ ; mais c'est alors dans ce temps Σ qu'il faut placer le rapport causal suivant lequel la cause précède l'effet, si peu que ce soit; il en résulte que le problème, pour être techniquement résolu, n'en subsiste pas moins au point de vue métaphysique.

Le schème de finalité revêt de même une forme très vague, à savoir : « tout ce qui existe a une fin » et comme tel il ne nous indique pas en quoi doit consister le rapport de finalité; mais de même que le

rapport de causalité scientifique s'est peu à peu précisé en une liaison fonctionnelle de même celui de finalité s'est épuré au cours des âges.

Aux débuts l'homme considère que tout dans l'univers a été disposé en vue des fins égoïstes qu'il poursuit ; mais il en arrive peu à peu à concevoir une finalité d'un autre ordre, à savoir que chaque personne, bien qu'étant voulue à titre de fin, est subordonnée à un tout infini qui la dépasse et dans lequel elle doit librement se placer en renonçant à ses vues égoïstes.

Un pareil finalisme n'entrave en aucune manière la liberté de la recherche scientifique et l'analyse réflexive de plus en plus intense sur soi-même et sur le monde, puisqu'il pousse à situer son être propre dans le vrai, quel qu'il puisse être.

Ces conclusions demanderaient à être appuyées sur une étude logique approfondie concernant la nature du jugement et le problème de la vérité (1). Nous nous bornerons sur ce point à une seule remarque, parce qu'elle touche directement à notre sujet.

On distingue ordinairement entre les jugements d'existence et les jugements de valeur, laissant entendre par là que ceux-ci, à l'inverse de ceux-là, énoncent une appréciation inconsistante dénuée de toute attache avec ce qui existe. Une pareille dénomination est manifestement fausse, car d'emblée elle préjuge la portée ontologique du jugement.

Tout jugement est à la fois d'existence et de valeur ; cela étant, on peut distinguer deux espèces de jugements, l'un et l'autre d'existence à savoir les jugements monovalents et les jugements bivalents.

Les premiers correspondent à ce que l'on appelle communément les jugements d'existence. Ils ne mettent en lumière qu'un aspect, une propriété, une valeur de position dans l'être (le géométrique, le physique, etc.). Les seconds considèrent l'être comme pouvant de deux propriétés ou valeurs prendre l'une ou l'autre (beau ou laid, bien ou mal, vrai ou faux) dont l'une est affirmée supérieure à l'autre et doit être posée à titre de fin.

Sicette distinction est fondée, la valeur et par conséquent la finalité sont impliquées dans la notion même de la vérité et de ce qui est.

Arnold REYMOND.

(1) Nous avons tenté l'étude de ce problème dans un cours de logique algorithmique qui sera bientôt publié et que, sur le bienveillant appel de la Faculté des Lettres de Paris, nous avons donné à deux reprises à la Sorbonne.