

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 25 (1937)  
**Heft:** 103

**Artikel:** Quelques remarques sur les conditions métaphysiques du fonctionnalisme  
**Autor:** Burnier, André  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380309>

#### **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:** 12.01.2026

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

## QUELQUES REMARQUES SUR LES CONDITIONS MÉTAPHYSIQUES DU FONCTIONALISME

---

Il convient de préciser en quelques mots ce que nous entendons par fonctionnalisme en métaphysique et de définir le rôle qu'il doit jouer dans la pensée philosophique. Le fonctionnalisme n'est pas un système visant à donner une explication immédiate du réel et à apporter une solution aux différents problèmes qui s'offrent à la pensée. Il est principalement une méthode d'investigation dont le but est de déterminer la position des problèmes eux-mêmes, non leur solution. La question qu'il se posera est la suivante : devant la manifestation de l'être, comment arriver à déterminer les rapports fonctionnels que soutiennent les différents aspects du réel, entre eux d'abord, et ensuite avec l'ensemble de la manifestation à laquelle ils appartiennent ? Le fonctionnalisme part donc d'une hypothèse suggérée par l'expérience de l'histoire de la philosophie. Celle-ci nous montre les difficultés, les contradictions et les échecs encourus par les systèmes qui ont voulu considérer le problème de l'être, le problème de la connaissance et le problème moral comme positifs, c'est-à-dire se proposant à la pensée sous une forme immédiatement objective et lui offrant aussitôt la possibilité de rechercher leur solution. Le fonctionnalisme affirme à son point de départ la nécessité de s'occuper de la donnée des problèmes avant de vouloir leur apporter une solution. Cette donnée ne pourra être formulée de manière satisfaisante qu'en établissant l'interdépendance et l'interdétermination des différents aspects du réel, car c'est dans la valeur et la nature de

*NB.* Cette étude a été présentée au groupe lausannois de la Société romande de Philosophie, en novembre 1935.

ces rapports que se cache le secret de la vraie position des problèmes philosophiques.

Deux questions se posent alors à nous. Premièrement, cette méthode spéculative se justifie-t-elle ? Est-il vrai que la manifestation de l'être nous apparaisse sous une forme non positive, mais fonctionnelle, exigeant que nous établissions avant toute chose les rapports que soutiennent entre eux les différents aspects du réel, si nous voulons poser, sous leur véritable jour et dans leurs termes exacts, les problèmes qu'ils renferment ? Peut-il y avoir une conception métaphysique de la manifestation de l'être qui permette d'édifier un fonctionnalisme dont les diverses activités ne soient pas le jeu habile d'un mécanisme subtil, mais qui épuisent vraiment le réel dans toute sa diversité ? Quelle métaphysique postule le fonctionnalisme ? Ou, pour poser la question moins brutalement, le fonctionnalisme peut-il trouver une métaphysique qui lui assure le fondement indispensable dont il a besoin ? Et à quelles conditions la manifestation de l'être peut-elle à la fois satisfaire le fonctionnalisme et répondre aux exigences métaphysiques d'embrassement total et cohérent du réel qu'implique tout système d'explication de celui-ci ?

Il est inutile de dire que notre propos n'est point ici de répondre à cette question ! Nous voudrions simplement contribuer à la poser non seulement sous la forme sommaire où nous venons de le faire, mais en dégageant quelques-uns des aspects qui nous ont paru les plus importants. C'est l'objet même de notre travail.

Mais, avant de l'entreprendre, une seconde question se pose à nous, celle de l'opportunité de notre démarche. Est-elle utile ? Mérite-t-elle qu'on la prenne en considération et qu'on la poursuive ? Le fonctionnalisme représente-t-il vraiment une expérience assez intéressante, pour qu'on prenne la peine d'examiner quel fondement métaphysique il est possible de lui trouver ? Je pense que oui et je suis convaincu que c'est la seule recherche qui s'impose à nous, car elle est la conséquence des échecs constatés du dogmatisme, c'est-à-dire de tous les essais qu'on a tentés pour considérer les problèmes philosophiques comme directement objectifs. Force nous est de voir maintenant s'il n'y a pas lieu de considérer les données elles-mêmes de la réalité sous une autre forme que celle choisie par le dogmatisme. En effet, ce ne sont pas les obstacles que le fonctionnalisme rencontre sur sa route qui diminuent le moins du monde l'impuissance du dogmatisme à démêler l'écheveau des problèmes !

Dans tous les domaines, en science, en théologie, en philosophie, les systèmes dogmatiques ont fait régner, sous le signe de l'arbitraire, la division des esprits et ont substitué à la recherche de la vérité l'affirmation d'une vérité ou d'un système. Si l'esprit qui anime le dogmatisme est encore loin d'être éteint chez nos contemporains, il faut pourtant affirmer qu'il a donné des preuves suffisantes de sa stérilité et du danger de ses méthodes pour que nous soyons autorisés à lui retirer notre confiance.

De la théologie à la morale, de la métaphysique à la science, partout où le dogmatisme s'est manifesté, son action a été paralysante ; il a arrêté la pensée dans sa marche pour l'enfermer dans d'étroites formules impératives ; il a divisé les esprits et les a dressés les uns contre les autres, car, faute de pouvoir assurer une vérité vraiment une, le dogmatisme, autoritaire et intransigeant, a affirmé, avec autant d'esprit de système, chacune des pseudo-vérités absolues proposées au nom d'une perspective particulière de la réalité : matérialisme et idéalisme ; transcendantisme et immanentisme ; déterminisme et libre-arbitre ; créationisme et évolutionisme, etc. Que l'on pense, par exemple, au réquisitoire qu'a dressé bien souvent M. Brunschvicg contre les méfaits du dogmatisme dans l'évolution de la science. Durant tout le moyen âge, la pensée scientifique s'est trouvée arrêtée dans sa marche par les dogmes de la physique d'Aristote. N'est-ce pas encore le dogmatisme qui a entravé l'essor de la biologie au siècle dernier et retardé la marche de l'évolutionisme par l'intransigeance du créationisme de Cuvier ? Et n'a-t-il pas fallu, à la fin de ce même siècle, que des hommes comme Boutroux, Lachelier et d'autres fissent sauter les cadres étroits du dogmatisme matérialiste où se consumait la pensée scientifique ? Dans tous les domaines de la science qui exigent la libre recherche de l'intelligence et postulent la méthode d'hypothèse et de libre vérification, le dogmatisme a cherché à imposer un conformisme doctrinaire à des thèses formulées *a priori* que ni l'intelligence ni l'expérience ne sont admises à vérifier. Ces thèses sont la négation même de l'esprit scientifique dans son activité créatrice et dans son effort vers l'établissement de la vérité. Toute valeur propre est enlevée à la science qui devient l'organisatrice plus ou moins ingénieuse d'un credo.

Ce mépris du dogmatisme à l'égard des exigences de la science et des caractères originaux de son activité, nous le retrouvons tout aussi entier et nocif dans l'activité réflexive de la pensée métaphy-

sique et morale. Ici encore on fait violence aux droits les plus légitimes de cette activité, ici encore on se refuse à respecter sa méthode, on fait bon marché de ses critères. Sans cesse on pose une solution et on formule le problème après coup ; sans cesse on affirme avant même d'avoir interrogé ; on refuse toute vérification au nom d'une autorité que la pensée elle-même ne peut accepter qu'en la subissant. Rien, si on veut bien y réfléchir, n'est plus contraire à l'esprit de recherche de la vérité que l'esprit dogmatique, puisqu'il transforme d'emblée la libre activité de pensée que nous trouvons inscrite en nous en une simple machine enregistreuse d'une organisation du réel préparée à l'avance et reconnue *a priori* comme indubitablement vraie. C'est le principe actif même de la pensée qui se trouve compromis sans raison valable.

Nous savons d'ailleurs que tout système, si éclectique qu'il puisse être dans le choix de ses critères, si prudent qu'il puisse paraître dans ses affirmations, peut devenir un jour la proie de l'esprit dogmatique. Celui-ci représente un danger permanent qui guette l'activité de la pensée et menace à chaque instant de l'anéantir. Il a, chez l'homme, ses causes psychologiques et intellectuelles ; il est une forme de l'orgueil, de la paresse, de l'incompréhension et de la faiblesse de notre esprit. Le dogmatisme ne sévit pas seulement dans les systèmes qui le reçoivent d'emblée et s'en font les champions, mais encore dans ceux qui semblent s'en être méfiés et qui ont eu souci de l'éviter : tels le criticisme de Kant, le volontarisme de Nietzsche et même de nos jours, par certains aspects, l'idéalisme de M. Brunschvicg !

Nous avons signalé tout à l'heure le vice fondamental du dogmatisme : sa complaisance aux défauts humains, trop humains, et son désir de répondre malgré tout à l'aspiration de l'homme vers la certitude et vers la vérité. Je pense que si l'on arrive à en démontrer ainsi le mécanisme psychologique, le danger que présente le dogmatisme s'atténue. Je ne veux pas dire qu'il disparaisse (ce serait notre perte que de le croire !), mais tout au moins sommes-nous avertis. Et surtout on peut ainsi mesurer la fragilité du dogmatisme et son impuissance à diriger fidèlement notre esprit en constatant l'insuffisance même de ses moyens et sa perpétuelle dérobade devant les tâches de la pensée humaine.

Sans doute semble-t-il répondre sans effort et de manière sûre à la question que tout philosophe se pose : comment assurer un fondement métaphysique satisfaisant aux diverses activités de pensée que

nous voyons s'exercer au sein du réel ? C'est même sa caractéristique d'affirmer d'abord une cause et un principe initial, et d'y conformer ensuite l'effet. Voyons plutôt. Il affirme : le monde est idée, le monde est matière, le monde est sensation, le monde est volonté, le monde est raison, et les problèmes que posent ensuite la constatation des phénomènes moraux, esthétiques ou de connaissance, n'ont plus qu'à se conformer à cette représentation métaphysique du monde et à trouver une solution qui soit en harmonie avec elle. Seulement cette belle assurance, cette tranquille certitude s'achètent au prix d'une déformation, d'une mutilation, voire même d'une suppression pure et simple des activités de la pensée. On a — et c'est toujours le résultat du dogmatisme — prétendu donner satisfaction à la pensée en la muselant ; on a rendu compte de la réalité en la vidant, d'un seul coup, de toute sa vie et de toute son activité. Celui qui veut capturer un animal ne va pas le tuer d'abord pour le dépecer ensuite à sa guise : il voudra s'en emparer et le garder vivant en lui laissant une liberté de mouvements aussi complète qu'il le pourra. Et nous de même, que ferons-nous d'une réalité mise en formules claires, expliquée prétdument dans tout son mécanisme, mais dans laquelle nous ne retrouverions plus la liberté d'activité, le constant renouvellement des forces et l'effort à se dépasser toujours soi-même, qui définissent pourtant la réalité présente à nos yeux et à notre esprit ? On a renversé les termes du problème et mis la fin au commencement ; c'est dans le respect absolu de la diversité de nos activités qu'il faut commencer toute enquête. Nous chercherons, sans rien vouloir simplifier ni supprimer, quel fondement métaphysique dernier peut donner à celles-ci un sens et déterminer le but de la réalité et le rythme selon lequel elle se développe sous nos yeux. Nous n'avons que faire d'une métaphysique qui a cherché trop longtemps à se constituer pour elle seule, en dehors de la science, de l'épistémologie et de la morale, prétendant pouvoir arriver par une spéculation autonome à une vérité fondamentale qu'elle imposerait ensuite d'autorité aux activités de l'esprit qu'elle n'aurait point consulté.

Cependant, avant de passer à l'étude du fonctionnalisme, je voudrais préciser le sens de mon réquisitoire contre le dogmatisme. Il faut distinguer, comme l'a fort justement remarqué M. Reymond, lors de la discussion de ce travail à la Société romande de philosophie, entre l'esprit dogmatique et l'activité systématique de la pensée. C'est à l'esprit dogmatique que j'en ai et c'est lui seul que j'attaque ici.

En effet, la pensée a besoin d'affirmer ; elle ne peut constamment suspendre son jugement, elle a le devoir d'essayer de formuler la vérité qu'elle juge posséder dans un système cohérent d'explication du réel. Ce faisant, la pensée systématique non seulement a obéi à un besoin légitime de notre activité réflexive, mais elle a encore rendu de grands services à notre effort vers la découverte de la vérité. Sous le signe du rationalisme, du spiritualisme ou du matérialisme, la pensée systématique nous a montré en autant d'« expériences » l'importance, la valeur et aussi les limites des principes dont elle s'est servie pour établir une explication du réel.

Mais, pour être utile et féconde, il faut que l'activité systématique de la pensée se garde de l'esprit dogmatique : les systèmes qu'elle propose, elle doit les proposer comme des hypothèses soumises à la règle du plus ample informé et de la vérification expérimentale. Dès l'instant où elle pose les divers systèmes comme absous, intangibles et seuls valables, elle est frappée de stérilité et devient la dangereuse ennemie que nous avons signalée.

En résumé, toute activité de la pensée, même systématique, est à rejeter qui ne tient pas compte d'une transformation possible des problèmes qui l'occupent par la découverte de nouvelles relations entre les différents aspects du réel. Toute affirmation de la pensée perd sa vertu, dans la mesure où elle renie l'esprit de libre recherche pour se laisser asservir par l'esprit dogmatique.

Il me semble donc bien que l'hypothèse d'une conception fonctionnaliste de la réalité, comme hypothèse de travail, est pleinement justifiée. L'impasse dans laquelle nous jette le dogmatisme nous force à tourner nos regards ailleurs, à reprendre le problème métaphysique dans une autre perspective et à tenter, en partant d'une représentation de la réalité qui se présente à nous comme fonctionnelle, de voir si nous arriverons à lui trouver un fondement métaphysique qui la justifie et l'explique. Mais cette voie a déjà été ouverte ; les tentatives pour dépasser le dogmatisme et la position traditionnelle du problème métaphysique ont déjà vu le jour. Nous ne pouvons mieux faire que de les examiner d'abord elles-mêmes, car elles nous apporteront les premiers éléments de la recherche qui nous occupe. Elles nous indiqueront où est à reprendre et à continuer le travail de la constitution d'une métaphysique fonctionnaliste et l'examen de sa possibilité ; en un mot, elles nous permettront de « faire le point ».

\* \* \*

La première de ces tentatives que je voudrais examiner est celle de M. Brunschvicg, car elle me paraît, mieux que celle de M. Bergson que nous verrons ensuite, représenter un aboutissement naturel de l'effort scientifique moderne, un essai de découvrir dans les horizons ouverts par la science elle-même un chemin menant au delà du dogmatisme et assurant à la philosophie, en même temps qu'un nouvel objet, de nouvelles méthodes d'investigation spéculative.

En outre, seul le système brunschvicgien est d'inspiration proprement fonctionnaliste ; les deux autres doctrines que nous étudierons — celle de M. Heidegger et celle de M. Bergson — ne relèvent pas du fonctionnalisme, mais apportent des éléments précieux à la constitution de celui-ci.

La métaphysique traditionnelle de la nature de l'être est abandonnée par M. Brunschvicg pour un positivisme scientifique ; aux méthodes déductives succèdent celles de l'analyse réflexive et d'une synthèse constructive qui ne doit jamais se refermer sur elle-même. On pourrait inscrire sur le fronton de l'édifice brunschvicgien cette formule tirée de son livre *La modalité du jugement* : « La connaissance constitue un monde qui est pour nous le monde : au delà il n'y a rien »<sup>(1)</sup>. Nous avons ici, me semble-t-il, l'affirmation capitale de M. Brunschvicg concernant l'être, qui commande aussi bien son positivisme que son idéalisme : c'est l'identification de l'être à l'être connu.

Si maintenant nous prenons la peine d'analyser cette formule, de voir ce qu'elle représente d'antérieurement admis et quelle lumière elle projette sur le champ de la réalité, nous verrons qu'elle apparaît comme la tentative que nous cherchions précisément et qui devait s'essayer à dépasser le dogmatisme par une conception fonctionnaliste de la réalité. M. Brunschvicg veut transformer en un point de départ ce qu'on considérait comme un point d'arrivée, à partir duquel il fallait remonter à l'origine et à la cause. La science, d'après lui, invite l'homme à construire l'intelligibilité du réel et non à la retrouver comme une réalité inscrite d'avance, dont notre monde serait la conclusion et l'aboutissement. Ainsi, très habilement, c'est au positivisme que M. Brunschvicg fait appel pour écarter le spectre

(1) P. 2.

du dogmatisme : tous les problèmes de la métaphysique traditionnelle sont retournés, comme portés d'arrière en avant. La pensée abandonne définitivement le vieux mythe métaphysique d'aller chercher une vérité, une réalité et un bien par delà notre monde, dans le mystère d'une « chose en soi » étrangère à notre esprit et transcendante à la réalité qui est la nôtre.

Mais, pour que ce positivisme puisse légitimement se refuser à chercher une cause transcendante au donné qui nous entoure, pour qu'il puisse considérer notre monde comme un point de départ, il faut que celui-ci puisse rendre compte de son existence sans la nécessité d'aucune réalité supérieure ou extérieure à lui ; il faut que la présence du monde extérieur ne nous force pas à sortir de nous-mêmes pour en chercher la cause et qu'ainsi le donné puisse être pour nous vraiment une base sur laquelle construire, non un résultat dont nous nous demanderions toujours de quoi il est le résultat, d'où il vient et pourquoi nous le constatons.

En affirmant l'avènement de l'âge positiviste après la déchéance de l'âge métaphysique, Auguste Comte faisait encore du dogmatisme, car il supprimait purement et simplement, sans justification, la recherche spéculative du fondement métaphysique de la réalité dont nous faisons partie. M. Brunschvicg lève la difficulté et pare au danger d'une affirmation gratuite, par l'idéalisme de son positivisme. Comme il le dit dans *l'Introduction à la vie de l'esprit* : « La réalité n'est pas une réalité absolument indépendante de l'esprit, une telle réalité est une chimère... la réalité n'est donc pas ce qui s'oppose à nous, mais ce qui se fonde en nous »<sup>(1)</sup>. Autrement dit, notre monde est idéal ; il est déjà au point de départ le monde de l'esprit, « l'esprit ne peut sortir de lui-même, il ne donne que ce qu'il possède, c'est en lui-même qu'il peut conférer l'existence véritable, comme liée à son existence propre »<sup>(2)</sup>. Tels sont, si l'on veut, les cadres dans lesquels va se développer le fonctionnalisme positiviste et idéaliste de M. Brunschvicg. Une première limite est imposée à notre pensée spéculative : elle ne peut ni ne doit sortir du monde idéal perçu en nous par l'esprit, car c'est le monde réel. Or ce monde est hétérogène ; il est l'affirmation du divers et du multiple par opposition à l'un et à l'identique. Et l'activité de l'esprit est constituée précisément par cette activité unificatrice qui fait passer le multiple à l'un,

(1) P. 59. — (2) *Ibid.*

l'hétérogène à l'homogène. C'est là le travail de la science ; et comme nous ne pouvons jamais saisir l'activité de l'esprit en dehors de ses applications, c'est dans le sillage de la science que la philosophie poursuivra sa course, c'est dans la réflexion sur les résultats de la science qu'elle parviendra à comprendre le secret de l'activité de l'esprit, c'est-à-dire la relation fonctionnelle entre l'extériorité et l'intériorité, entre le divers et l'identique. Cette activité de connaissance contient en elle la totalité de la vie de l'esprit, « elle est la vie même de l'esprit »<sup>(1)</sup> ; au delà de cette fonction il n'y a rien à pénétrer, car pour nous toute réalité s'épuise dans l'activité de connaissance de l'esprit. Il n'y a plus rien à chercher ni à comprendre pour le philosophe, une fois qu'il a saisi la manière dont le savant a vérifié ses conclusions : la réflexion sur les mathématiques, qui sont la plus haute et la plus parfaite expression du travail d'intelligibilité de l'esprit, représente l'objet et la fin de toute spéculation métaphysique, comme le dit M. Brunschvicg lui-même dans les *Etapes de la philosophie mathématique*<sup>(2)</sup> ; pour le citer encore : « Vérité signifie intelligibilité »<sup>(3)</sup>.

Comme nous le disions au début, l'être se réduit à l'être connu, et la vérité elle-même, loin d'être un but auquel tendre, une adéquation préexistente des choses à l'esprit que la pensée n'aurait qu'à retrouver, devient la création perpétuelle de l'esprit, la vie même de l'esprit : « Notre idée de la vérité », nous dit M. Brunschvicg, « suit dans ses contours imprévisibles, dans sa précision sévère, la constitution d'un univers toujours plus complexe et plus subtil, à mesure que le savant, au contact d'une expérience toujours plus minutieusement interrogée, exerce les vertus de scrupule et d'humilité, où nous reconnaissions les caractéristiques de l'*homo sapiens* »<sup>(4)</sup>.

Il n'y a donc aucune dialectique métaphysique possible ; il est inutile et vain de prétendre vouloir déduire l'esprit, comme l'ont fait les idéalistes post-kantiens et en France Lachelier. Nous n'avons pas à sortir l'activité de l'esprit de son cadre positiviste, de sa fonction d'intégration toujours plus grande du multiple et du divers dans l'un et l'identique et cette activité est infinie ; sans cesse l'esprit par le jeu des combinaisons et des substitutions remplace les touts les uns par les autres et les résout en éléments identiques. « La science, issue tout entière de l'activité de l'esprit, n'a pas d'autres bornes à son

(1) *Introd. à la vie de l'esprit*, p. 91. — (2) P. 563 s. — (3) *Introd. à la vie de l'esprit*, p. 87. — (4) *De la connaissance de soi*, p. 157.

développement que les bornes mêmes de l'esprit<sup>(1)</sup>... Et l'esprit se sert toujours du mouvement pour aller plus loin. Il n'y a pas de tout absolu en qui s'épuise notre faculté de combinaison, mais l'addition qui a engendré tel ou tel tout déterminé peut se poursuivre au delà de ce tout »<sup>(2)</sup>.

Ainsi le fonctionnalisme de M. Brunschvicg ne se referme jamais sur lui-même ; il reste toujours ouvert à l'imprévisible et inépuisable activité de l'esprit au sein du réel. On ne peut que reconnaître, au moment même où on se propose de l'attaquer et d'en signaler l'insuffisance, l'extraordinaire subtilité et l'admirable intelligence de ce système. Il semble au premier abord que toutes les places en sont prudemment et victorieusement gardées. Positivisme et idéalisme se relaient dans leur rôle de défenseurs de ce fonctionnalisme intellectueliste.

Mais c'est dans la subtilité même du système qu'il faut en chercher le défaut. Si on attaque le positivisme de M. Brunschvicg, si on lui demande raison de l'existence du réel, du rôle et de la valeur de l'expérience, il appelle l'idéalisme à l'aide ; il échappe au danger d'un empirisme dogmatique qui nous imposerait de subir passivement la présence du monde en nous interdisant de nous demander d'où il vient et où il va. Le monde pour M. Brunschvicg est le produit constant de l'activité de l'esprit auquel nous participons.

Lorsqu'on attaque son idéalisme en le priant de nous expliquer ce qu'est cette raison impersonnelle et toute-puissante qu'exprime selon lui la science, si on l'interroge sur le sens, l'origine et la nature de cette activité intellectuelle, pure relation au delà de tout sujet et de tout objet réels, dénuée, semble-t-il, de toute finalité, il se retranche derrière le positivisme : nous n'avons pas à sortir de cette réalité qui est la nôtre, à pénétrer le fait de la connaissance qui est mystérieux pour l'intelligence même qui connaît. « La conscience porte sur les produits de la pensée, non sur la production, qui est la pensée même »<sup>(3)</sup>.

Or, c'est précisément, à mon sens, dans l'ingéniosité de ce jeu de bascule que réside le vice du système. Si nous posons maintenant la question qui fait l'objet de ce travail : le fonctionnalisme brunschvicgien peut-il tout à la fois fournir un fondement métaphysique qui le justifie et exprimer dans l'activité de compréhension pure de l'esprit

(1) *Introd. à la vie de l'esprit*, p. 64. — (2) *Ibid.*, p. 65. — (3) *Modalité du jugement*, p. 102.

la totalité de la réalité que nous percevons, nous sommes obligés de répondre négativement.

Tout d'abord, au point de vue du fondement métaphysique du système, il y a une évidente pétition de principe. Non seulement idéalisme et positivisme se relaient pour soutenir le fonctionnalisme, mais encore ils ne sont établis que l'un par l'autre, ils se fondent réciproquement l'un l'autre dans le temps même où ils devraient pouvoir se prêter mutuelle assistance en étant dûment fondés l'un indépendamment de l'autre. Voyons plutôt : c'est grâce au positivisme, qui interdit toute spéculation au delà de la réalité, que l'idéalisme de M. Brunschvicg peut écarter les questions indiscrètes sur les origines, la nature et les fins de celle-ci ; son existence est garantie par le positivisme. Mais celui-ci est-il dûment établi ? Peut-il vraiment fournir à l'idéalisme l'assistance que celui-ci réclame de lui ? Non pas, car il doit faire lui-même appel à l'idéalisme pour justifier son bien-fondé. En effet, c'est grâce au caractère idéal de la réalité dans laquelle nous vivons que le positivisme échappe au dogmatisme et peut répudier la spéculation métaphysique sur tout autre objet que le donné fourni par l'esprit.

Ainsi le fonctionnalisme de M. Brunschvicg, quelle que soit l'habileté de son idéalisme positiviste, encourt légitimement le reproche de ne pas trouver un fondement métaphysique stable et sûr, mais d'être au contraire condamné à un perpétuel mouvement de balancier entre deux pôles, sans qu'il puisse jamais se poser à terre ni se fixer au ciel<sup>(1)</sup>.

Mais peut-être faut-il chercher la cause de cette insuffisance métaphysique dans la nature même que M. Brunschvicg a conférée au fonctionnalisme. En ramenant celui-ci à l'unique fonction de la compréhension et à la seule activité d'unification du réel, M. Brunschvicg me semble avoir appauvri la réalité, l'avoir en quelque sorte desséchée et privée d'une grande partie de ses forces vives. La fonction de la

(1) Au mouvement de bascule que nous semblent opérer le positivisme et l'idéalisme de M. Brunschvicg, on pourrait ajouter celui que contient le donné initial de sa métaphysique et auquel M. Henri-L. Miéville m'a rendu attentif. En effet, M. Brunschvicg semble se tenir à mi-distance d'un idéalisme et d'un réalisme métaphysique. Le donné, tel qu'il nous le présente, appartient à la fois à l'esprit qui le pose et aux objets constituant le multiple et le divers auquel l'esprit doit appliquer sa fonction unificatrice. La réalité est-elle en définitive objective à l'esprit qui l'unifie ou est-elle tout entière constituée par lui ? Voilà ce qui n'apparaît jamais clairement dans la pensée de M. Brunschvicg.

compréhension sort chez M. Brunschvicg de ses cadres légitimes ; elle envahit la morale et, sans le vouloir, détruit avec la finalité la liberté. En effet, pour lui, la morale est sur le plan pratique la même recherche d'ordre, d'universalité et de réduction à l'unité que celle de l'intelligence sur le plan théorique. Mais qui ne voit que cette analogie se fait au profit de l'intelligence et au détriment des valeurs morales ? Si on ne laisse plus à la morale d'activité propre, réellement indépendante, non dans le domaine de la conduite où elle s'exerce, mais dans le but qu'elle poursuit ; si, autrement dit, on ramène la conduite de la vie et la compréhension de l'être à une commune mesure, le problème du bien et du mal, comme problème original et propre, disparaît et vient tout entier se résoudre dans celui de la vérité, dont il est une simple application. Or, à ce moment-là, il n'y a plus de liberté possible, car la raison d'être même de la liberté disparaît. Je sais que M. Brunschvicg place cette liberté dans l'infinie fécondité de l'esprit, qui combine et substitue « librement », dit-il, les éléments de la réalité pour les ramener à l'unité. Mais cette liberté ne s'exerce que dans les moyens dont use l'esprit pour remplir sa mission et n'existe que grâce à l'infinité des ressources dont celui-ci dispose ; aussi ne correspond-elle ni à notre sentiment de la liberté ni au problème que ce dernier nous pose, lorsqu'on le constate dans la réalité morale. Dans ce cas, en effet, ce sentiment suppose une volonté et une fin ; la liberté représente alors, non l'infinité des combinaisons pour réaliser l'intelligibilité du monde, mais elle est la marque que « par delà », et non « à l'intérieur » de l'activité de compréhension, se pose pour nous le problème des valeurs, de la capacité que nous avons ou que nous n'avons pas de conférer à la réalité un sens, de déterminer pour elle une fin et d'y conformer notre conduite. Il me semble qu'en ramenant la liberté à l'intérieur de l'activité de compréhension, M. Brunschvicg l'a fait déchoir de son rang et lui a ôté sa signification profonde.

De même, en identifiant l'activité créatrice à l'activité de conscience, en conférant à notre activité intellectuelle la totalité de la puissance créatrice, il a singulièrement diminué celle-ci. L'art n'est plus qu'une introduction à la science, un premier pas vers le désintéressement et l'abandon de l'utilitarisme de l'*homo faber* et de l'*homo religiosus*, un premier pas vers l'*homo sapiens* qui contemple les pures relations intelligibles ; l'art n'est qu'une démarche de l'homme vers l'universalisation et la réduction du divers à l'un. Mais n'est-ce pas là nier

le principe de la créativité ? Il semble que l'enrichissement qu'elle apporte à l'homme ne peut être un simple degré de la compréhension du réel, mais un enrichissement véritable, tel, entendons-nous, qu'il ajoute à la réalité elle-même, qu'il l'agrandit et l'élève, non qu'il la prépare seulement à mieux recevoir l'activité intellectuelle. Ici encore, me semble-t-il, comme pour la liberté, en confinant l'activité créatrice à l'intérieur de l'activité intellectuelle, M. Brunschvicg a pris ce qui n'est qu'un aspect de la créativité pour la totalité de celle-ci. Il me paraît évident qu'on ne peut impunément ramener l'activité unificatrice et l'activité créatrice à une seule et même activité ; non qu'elles soient le moins du monde antagonistes — elles présentent même des liens intimes — mais elles expriment deux aspects de notre réalité ; il faut les respecter et voir comment ils s'accordent, plutôt que de réaliser cette harmonie entre eux en les assimilant l'un à l'autre au profit de l'un d'eux seulement.

Enfin l'activité de compréhension elle-même reste chez M. Brunschvicg assez mystérieuse. Son idéalisme de la raison impersonnelle toute puissante ne parvient pas à donner à notre activité intellectuelle un sens satisfaisant. A quelle fin tend en définitive ce perpétuel établissement de rapports d'unification et d'identification de l'esprit ? Je sais que M. Brunschvicg par son positivisme éludera la question en disant qu'elle ne nous concerne pas. Et pourtant les problèmes classiques de l'interprétation de la science, de la signification objective de la connaissance disparaîtraient-ils vraiment du fait qu'on aurait, avec autant de précision et d'admirable perspicacité, montré le mécanisme de l'intelligence et le processus de son activité ? Ici encore il me semble que non. M. Brunschvicg, après avoir tenté de réduire la réalité tout entière à une activité de compréhension, n'aurait pas encore assez fait, même s'il avait réussi ce tour de force ; il lui faudrait non seulement nous démontrer le fonctionnement de cette activité, mais nous en dire le sens et la portée. Nous ne croyons pas que le philosophe puisse se dérober à cette suprême question ; nous ne croyons pas qu'il dépasse ici témérairement les cadres imposés par le positivisme, mais que c'est ce dernier au contraire qui s'avère dépassé par l'activité de la pensée, car il est incapable de répondre à une question que l'esprit humain pose légitimement.

Cependant, si le fonctionnalisme idéaliste et positiviste de M. Brunschvicg ne peut nous contenter, pour les raisons que nous

avons essayé d'exposer, néanmoins il nous apporte autre chose qu'un résultat négatif. Tout d'abord nous ne pouvons que nous rallier à ce que nous appellerions l'inspiration de cette philosophie, à la tentative qu'elle représente de dépasser le dogmatisme, d'affranchir la pensée de toutes les entraves que les credo de la vieille métaphysique prétendaient lui imposer. En mettant en valeur, comme il l'a fait, l'admirable fécondité et l'infine richesse de l'activité de compréhension au sein du réel, M. Brunschvicg a contribué, je pense, plus qu'aucun autre à défendre les droits imprescriptibles de la pensée à l'indépendance et à la libre recherche. Il l'a fait de la meilleure manière, il a consacré ce droit de la seule façon valable : en montrant que la pensée le méritait, en étalant ses prodigieuses ressources et son inépuisable productivité. Après lui, menacer encore de soumettre la science et l'activité intellectuelle à une autorité étroite de dogmes et de principes *a priori* ne peut plus soulever que la dérision. Aussi M. Brunschvicg n'a-t-il pas tort, lorsqu'il prétend être à l'heure actuelle le meilleur défenseur de l'autonomie et des prérogatives de la pensée.

Mais cette philosophie ne représente pas seulement une valeur historique et actuelle ; elle est encore un apport très certain à notre recherche, car, si nous reprochons à M. Brunschvicg d'avoir voulu embrasser la réalité tout entière dans l'activité intellectuelle, nous ne pouvons que lui être reconnaissant de nous avoir rendu attentif à l'importance capitale de l'activité de conscience dans le sein de la réalité. Il a définitivement mis en lumière et incontestablement établi le rôle et la fonction essentielle de cette activité dans notre réalité et nous ne saurions désormais donner notre adhésion à un système qui la préterite.

C'est pourtant bien ce qui se produit, lorsqu'on examine le mouvement existentialiste dont nous voudrions parler maintenant. Nous groupons les réflexions suivantes autour de la pensée de M. Heidegger, un des plus authentiques représentants de ce mouvement ; lui aussi, il nous apporte dans notre recherche un élément précieux, ignoré de M. Brunschvicg, de même qu'il semble ignorer l'élément mis en lumière par l'idéalisme contemporain français.

\* \* \*

Tout l'effort de M. Brunschvicg portait sur le problème de la vérité et de la connaissance. Fidèle à la méthode cartésienne, M. Brunschvicg pensait qu'on ne pouvait aborder le problème de l'être, sans aborder d'abord celui de la pensée et de son activité de connaître : *cogito ergo sum*, c'est l'affirmation de la pensée qui nous donne accès au domaine de l'être. Chez M. Heidegger, l'accent est mis sur le *sum* ; on pourrait presque retourner l'affirmation de Descartes : *sum, ergo cogito*. La pensée, en effet, et la connaissance ne sont que des fonctions de l'être.

Qu'est-ce que l'être ? Telle est la première question que pose M. Heidegger. Et il ne va pas la résoudre selon l'ontologie classique qui part de l'être donné à la conscience, qui analyse un concept, reçoit ce qui lui est conforme et écarte ce qui lui est contraire. Il faut prendre l'être dans son donné primitif antérieur à la conscience. Il y a chez M. Heidegger un effort pour se concentrer sur le problème qui nous paraissait être laissé dans l'ombre par M. Brunschvicg : quelle réalité métaphysique recouvre notre monde ? En dehors ou par delà notre activité de connaissance qui envahit tout l'univers de M. Brunschvicg, quel est précisément cet univers, se demande M. Heidegger. Ainsi, l'existentialisme s'efforce de mettre en lumière un aspect nouveau de l'être, celui de son pur accomplissement, celui, si on peut ainsi s'exprimer, de l'achèvement et de l'étalement de son existence.

Ce donné primitif de l'être, M. Heidegger pense le trouver précisément dans l'existence. Il part de l'existence humaine, l'être humain ayant en effet pour essence d'exister. C'est donc à l'existence elle-même, prise comme donné essentiel et primordial de l'être, que M. Heidegger va appliquer son analyse phénoménologique<sup>(1)</sup>.

Remarquons d'abord que M. Heidegger passe sans autre de l'existence humaine à l'existence mondiale, à l'existence comme telle, et que le donné humain lui fournit toute la matière de son analyse. Il y a là, me semble-t-il, une première erreur, car rien ne nous dit que l'existence humaine épouse en elle toute nature quelconque d'existence ; rien ne nous dit même que l'existence humaine soit un donné primitif sur lequel on peut s'appuyer, sans se demander s'il ne relève pas d'une réalité supérieure qui en contient le secret. On voit d'emblée ici le danger qu'il y a à vouloir écarter toute démarche critique de la pensée, toute recherche des conditions dans lesquelles nous prenons conscience de notre existence. Si le primat de la pensée sur

(1) Voir G. GURVITCH : *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, p. 207 à 234.

l'être peut nous mener, comme chez M. Brunschvicg, à un appauvrissement de la réalité elle-même, le primat de l'être sur la connaissance s'avère une aventure impossible qui exige, dès le départ, un acte de foi arbitraire dans un donné qu'on pose comme immédiat sans rendre compte de cette immédiateté.

Mais, en pénétrant plus avant dans l'analyse de M. Heidegger, nous allons rencontrer plus de difficultés encore. Non seulement il a prétendu être à même de poser le problème de l'être de manière immédiate et autonome, mais il veut encore nous montrer que cet aspect de l'être existant, posé dans sa réalisation et dans son accomplissement d'être, contient en lui la totalité de l'être ; l'activité de connaître, la morale et la créativité ne peuvent être que des modalités ou des moments de l'existence.

Or, qu'est-ce que cette existence ? C'est ce que M. Heidegger ne nous dit jamais, ou plutôt ce qu'il nous décrit toujours et ne nous explique jamais ! Un long défilé d'images passe devant nous, riche, attrayant, saisissant même, où nous retrouvons bien les impressions et les émotions que nous fait ressentir la présence en nous de notre propre existence ; images que ne répudierait pas un poète, mais qui laissent le philosophe dans sa perplexité : l'existence est une *Geworfenheit in Dasein*, une *geworfene Möglichkeit* — image de la pierre jetée quelque part par une main inconnue. Le *Dasein* est encore *weltoffen, angänglich* — image d'une maison ouverte ; ou encore *Absturz in die Bodenlosigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit* et *Hineingewirbeltwerden in das Man* — image du tourbillon ; d'autres images évoquent une fuite ou une course errante<sup>(1)</sup>. Mais tout cela ne nous apprend rien sur l'existence que nous ne sachions déjà et l'analyse phénoménologique continue dans ce style descriptif. Elle nous présente l'existence à deux moments différents : le premier, inconscient, négatif, où l'existence se fuit elle-même et se détruit, c'est l'existence banale qui s'exprime par l'ennui ou le souci (*Sorge*). Puis vient l'arrêt de cette fuite par la considération de la mort qui provoque l'angoisse (*Angst*) et en même temps, pour l'existence, la conscience d'elle-même. L'existence comprend qu'elle est un être fait pour la mort, un *Sein zum Tode*. Mais toutes ces expressions doivent être prises en dehors de toute subjectivité et de toute affectivité, elles ont valeur purement « existentielle » ; elles représentent les différents moments de l'existence considérée pour elle-même *an und für sich*.

(1) KARL HEIM, *Glauben und Denken*, p. 178 à 181.

Et nous en arrivons maintenant à la notion du temps. Le temps est le sens et le fondement de l'existence ; l'existence n'est pas « dans » le temps, elle est une concrétion du temps, elle est le temps lui-même ayant reçu une expression précise, de même que l'eau n'est pas « dans » le fleuve ou « dans » la vague, mais est le fleuve ou la vague eux-mêmes<sup>(1)</sup>.

Ce temps présente plusieurs aspects, qualitatif et quantitatif, mais, au contraire de ce qui se passe chez M. Bergson, le temps quantifié ou temps vulgaire est tout aussi ontologique que le temps qualitatif ou temps primordial, il n'en est nullement une déformation. Cette représentation du temps nous paraît être ce qu'il y a de plus intéressant chez M. Heidegger, car, si elle n'épuise pas l'existence complètement, elle dépasse tout au moins le stade de la pure description. L'être pris sous son aspect d'accomplissement de lui-même est ainsi saisi dans les différents modes de la temporalité. En cherchant à établir un rapport entre le temps qualitatif et le temps quantitatif, M. Heidegger ne cherche plus, comme M. Bergson, à relier sans y arriver la fonction créatrice à la fonction organisatrice, mais il tend à reconstituer sur le plan unique de l'accomplissement de l'être le processus même de cet accomplissement. Au lieu d'introduire une dualité comme chez M. Bergson, le temps chez M. Heidegger est au contraire l'expression des différents moments d'une même unité qui est l'existence de l'être. Il faut bien remarquer, cependant, que si la conception du temps de M. Heidegger nous ouvre un horizon qui dépasse celui de la simple description, jusqu'à présent tout au moins M. Heidegger n'est pas arrivé à nous expliquer l'enchaînement de ces différents moments du temps qui doivent nous livrer le secret de la nature de l'existence ; il les a simplement énumérés et posés les uns à côté des autres<sup>(2)</sup>.

En outre (et c'est là que les choses commencent à se gâter) la temporalité prétend épuiser la totalité de l'être. Or, cela demanderait qu'on nous expliquât comment l'existence, expression de cette temporalité que nous recevons volontiers comme un aspect de l'être, en épouse la totalité. Ici la durée bergsonienne apparaît à son tour plus riche que le temps primordial de M. Heidegger, car elle exprime quelque chose qui la dépasse elle-même : la puissance créatrice de l'être, l'élan vital. On touche par elle au fondement même du réel,

(1) GURVITCH, *ouvr. cité*, p. 219-220. — (2) *Ibid.*, p. 220-222.

tandis que chez M. Heidegger le temps n'exprime que lui-même, c'est-à-dire l'accomplissement de l'être. Or il a beau nous décrire cet accomplissement sous toutes ses formes, nous lui demanderons toujours ce qui s'accomplit et pourquoi il y a un accomplissement. C'est à ce prix-là que l'existence pourra sortir du plan descriptif et recevoir une explication d'elle-même.

M. Heidegger me paraît s'enlever l'espoir de dépasser jamais ce stade de la description, en enfermant, comme il le fait, au sein même de l'existence le problème de la connaissance et le problème moral. Il les prive l'un et l'autre de leur véritable sens, comme nous allons le voir ; il en fait une fois de plus des sujets de description, alors qu'ils représentent l'un et l'autre des questions qu'on ne peut se refuser à poser sans renoncer du même coup à toute spéulation sur la réalité dépassant la simple constatation de celle-ci.

M. Heidegger prétend arriver à résoudre le problème moral par l'analyse phénoménologique de l'existence. Pour lui la conscience morale naît dans la seconde phase de l'existence, lorsque celle-ci se rend compte qu'elle est un être fait pour la mort. Dès ce moment elle a conscience de sa faute (*Schuld*, comme l'appelle M. Heidegger), c'est-à-dire de son caractère limité et fini ; elle se prépare à la mort dans un détachement et un désintéressement de tout ce qui la lierait à l'existence banale, de tout ce qui s'efforcerait de la maintenir sur le plan utilitaire de la vie et l'éloignerait de sa vraie destination qui est de mourir<sup>(1)</sup>.

Nous pouvons difficilement adhérer à cette conception du problème moral où les mots sont plus satisfaisants que la réalité qu'ils recouvrent. En effet, au moment où il fait son analyse de l'existence, M. Heidegger prend soin de nous dire que tous les termes d'angoisse, de mort, de faute sont à prendre dans un sens purement « existentiel », c'est-à-dire qu'ils représentent non pas du tout un processus de finalité quelconque, mais qu'ils sont, en dehors de tout système de valeur, de toute réalisation d'une volonté, l'expression des caractères essentiels de l'être en tant qu'existant.

Dès lors il faudrait s'entendre : ou bien l'angoisse, la faute, la mort prennent une signification morale et sont l'expression d'une volonté qui inscrit simplement ses actes dans l'existence ; celle-ci alors devient le théâtre d'une volonté transcendante à elle dont il

(1) HEIM, *ouvr. cité*, p. 267 s.

convient d'aller chercher l'origine et la nature par delà l'existence elle-même ; ou bien la description de M. Heidegger a une signification purement « existentielle », comme il le dit lui-même, et nous ne pouvons voir dans l'angoisse ou dans la mort rien d'autre que les différentes qualités de l'existence prise en elle-même, *an und für sich*. Seulement la question morale reste alors ouverte, la valeur de cette existence reste tout entière à étudier ; la mort, au lieu d'être une fin pour le moraliste, devient un moment du processus de l'existence qui reste à interpréter tout comme un autre moment.

En définitive le *Sein zum Tode* (à supposer qu'il soit établi réellement et abstraction faite des réserves que nous avons formulées sur la valeur de la méthode purement descriptive de l'existentialisme) peut offrir au moraliste deux voies. Toutes deux le conduisent à sortir du plan de l'existence, soit pour rechercher par delà celle-ci la volonté finale dont elle est l'expression, soit pour quête sur le plan des valeurs une interprétation des différents moments de cette existence que sa simple description ne suffit pas à établir.

Moins satisfaisants nous paraissent encore, chez M. Heidegger, la théorie de la connaissance et la solution apportée au problème de la vérité. En effet, le *Verstehen* est pour les existentialistes un état de l'existence, comme la *Befindlichkeit* : ces deux éléments se trouvent toujours dans l'existence. La vérité ne sera donc liée ni au jugement ni à la connaissance, car elle ne dépend pas d'une relation à établir entre un sujet et un objet. La vérité n'est qu'un moment de l'accomplissement de l'existence ; il est dans la nature de celle-ci de se comprendre et cette conscience d'elle-même commence avec l'angoisse et la conscience de la mort. Ainsi la vérité suit l'existence : quand elle se fuit, elle ne se comprend plus ; quand elle prend conscience d'elle, elle se comprend. C'est à peu près aussi simple que de dire : « Quand je marche, je marche ; quand je m'arrête, je m'arrête » ! La vérité est une constatation pure et simple d'un aspect de l'existence.

Ainsi le problème de la connaissance se réduit à la constatation d'un état inhérent à l'existence, qui est le *Verstehen*, et la vérité est cette identification de l'existence au *Verstehen* ; le rapport de la vérité à l'existence se réduit donc à celui d'une qualité à l'objet qui la possède. Comme on peut s'en rendre compte, les problèmes de la connaissance et de la vérité disparaissent, remplacés par de simples cons-

tatations qui posent la connaissance et la vérité comme des états inhérents à l'existence et qui n'exigent aucune activité<sup>(1)</sup>.

Mais, pourrait-on demander à M. Heidegger, comment pouvez-vous faire une analyse du *Dasein* sans en faire immédiatement un objet donné à la conscience qui l'analyse ?<sup>(2)</sup> Comment peut-on, en d'autres termes encore, transformer l'activité de connaître que nous trouvons inscrite en nous en un état inhérent à l'existence ? Car nous devons bien supposer que c'est la présence en nous de cette activité qui a suggéré à M. Heidegger de faire du *Verstehen* un des éléments de l'existence. Dès lors, nous pouvons constater que ce qui se trouve en nous, ce n'est pas la compréhension comme qualité de notre être, mais l'activité de comprendre, ce qui est tout autre chose. Cette dernière ne se présente jamais que sous la forme d'une mise en relation d'un sujet avec un objet. Le *Verstehen* présenté comme un état de l'existence est une abstraction impossible à saisir : elle transforme la compréhension dans son élément essentiel, dans ce qui la fait être précisément « compréhension », c'est-à-dire dans son activité de conscience établie entre un sujet et un objet.

Ainsi le *Verstehen* de M. Heidegger devient tout à fait incompréhensible, s'il ne s'établit pas une relation entre être et existence. A quelles fins abstrait-on l'existence de l'être, si on ne sait pas à quoi la relier ensuite ? Comment concevoir cet état de compréhension de l'existence sans une mise en rapport de l'existence avec l'être qui la soutient ? Il semble bien que, dans le problème de la connaissance et de la vérité, M. Heidegger se soit trompé sur la nature même de la compréhension : celle-ci, par son essence même, ne peut être qu'une activité. L'existence ne peut prendre conscience d'elle-même sans se livrer à cette activité et se distinguer comme sujet et comme objet. Elle ne peut le faire que si un rapport est établi entre l'être et l'existence, rapport capable de donner un sens au *Verstehen*, à la conscience que l'existence prend de son être.

En résumé, nous dirons qu'en voulant réduire la connaissance et la vérité à la constatation d'un état manifesté de l'existence, M. Heidegger a oublié que cette constatation même supposait une activité de connaître et que cet état de compréhension ne pouvait avoir de sens s'il n'était pas consécutif à une mise en rapport de l'existence et de l'être ; elle exige donc une détermination de l'objet et du sujet

(1) GURVITCH, *ouvr. cité*, p. 223-228. — (2) HEIM, *ouvr. cité*, p. 27 à 38.

et une activité qui les lie. Une fois de plus — et pour de tout autres raisons que chez M. Brunschvicg — nous nous arrêtons sans pouvoir suivre la voie nouvelle qu'ont essayé de tracer à la métaphysique les phénoménologues existentialistes allemands. Eux aussi semblent avoir fait fausse route en voulant épuiser la totalité du réel dans un de ses aspects. Cette vision de la seule existence de l'être, sans activité ni unificatrice ni créatrice, qui ne laisse plus aucune place aux jugements de valeur, ne peut nous satisfaire, car nous sentons la réalité amoindrie par elle, privée de ses éléments les plus vivants et les plus présents à notre pensée ; il nous paraît impossible de ramener toute la diversité du réel à sa seule fonction existentielle, comme il nous a paru tout à l'heure impossible de l'enfermer dans sa pure fonction de compréhension. Mais, comme tout à l'heure encore, l'existentialisme nous paraît avoir mis en lumière un élément très important de cette réalité, c'est son accomplissement, sa réalisation par l'existence ; il nous a donné, ce qui est plus important encore, un moyen de pénétrer cet aspect de l'être par sa conception fort intéressante du temps.

\* \* \*

Nous allons découvrir dans la philosophie de M. Bergson un troisième aspect du réel dont, semble-t-il, ni M. Brunschvicg ni M. Heidegger n'ont suffisamment tenu compte et que leurs systèmes sacrifient : c'est le principe de créativité. Personne n'en a mieux dégagé l'importance et montré la richesse que M. Bergson ; il l'a fait de si magistrale manière qu'on ne doit plus tenter une recherche métaphysique sans examiner l'expérience qu'il a faite et sans chercher à déterminer l'importance du facteur qui l'a dirigé dans tout son effort de pensée.

Ce qui caractérise, en effet, la pensée bergsonienne, lorsqu'on la compare à l'intellectualisme de M. Brunschvicg, c'est qu'elle tend à dégager l'activité créatrice de l'emprise de l'intelligence. Si nous avons pu dire que M. Brunschvicg était dans la prolongation même de l'effort scientifique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous dirons volontiers que M. Bergson est en complète réaction contre cet impérialisme croissant de l'intelligence. Sans commettre l'erreur de voir chez lui un ennemi de l'intelligence, à laquelle il a sans cesse rendu l'hommage qu'il lui estimait dû, nous constatons qu'il a cherché à montrer que les limites de notre activité intellectuelle n'étaient pas celles de notre réalité et que même cette activité ne pouvait pénétrer jusqu'au

principe de cette réalité. La fonction unificatrice de l'intelligence n'est donc ni la seule fonction ni même la plus importante et si nous ne pouvons, sans doute, lui disputer sa place légitime, nous sommes en droit de veiller à ce qu'elle n'usurpe pas celle qu'elle ne mérite pas. Elle ne doit pas prétendre épuiser en elle toute réalité et toute activité spirituelles. Là où M. Brunschvicg s'efforce d'unir et d'intégrer, M. Bergson, lui, sépare et distingue : par delà et en dehors de l'activité unificatrice, s'exprime l'activité créatrice de l'être qui est plus essentielle, plus primitive et plus précieuse que l'activité de notre intelligence.

Cette puissance créatrice de l'être qui fait l'essence même de celui-ci, quelle est-elle ? Comment apparaît-elle à celui qui l'examine et l'analyse ? Elle se déroule sur un plan qualitatif pur qui est celui de la durée, dont chaque moment est hétérogène au précédent, bien qu'en continuité absolue avec lui. Ce double caractère d'hétérogénéité et de continuité absolue est la caractéristique même de la créativité, chaque moment succédant immédiatement au précédent tout en étant parfaitement nouveau et indépendant de celui-ci. La durée est donc l'expression de la succession purement qualitative des moments de l'activité créatrice de l'être. En face de la durée qualitative se dresse le plan du temps spatial quantitatif ; en face de l'activité créatrice, l'activité unificatrice ; en face de la création, l'organisation et la cristallisation de celle-ci. Ce second plan représente toujours une transcription du premier, non une pénétration réelle de celui-ci. Il trouve sa raison d'être non pas dans un effort de compréhension de l'activité créatrice de l'être, mais dans une nécessité toute pratique de la vie qui exige cette activité organisatrice et unificatrice pour des besoins utilitaires.

Ainsi M. Bergson en arrive à transformer le rôle de l'intelligence du tout au tout. Non seulement elle sera impuissante à comprendre le principe de la réalité qui est créativité dans la qualité pure, mais sa destination même n'est point celle-là. Son rôle est d'organiser, non de comprendre, de transposer sur un plan statique et quantitatif la durée qualitative pour assurer à la vie la possibilité de se conserver grâce à des cadres fixes et de prendre forme momentanément en attendant de se transformer à nouveau. Par conséquent, le problème de la connaissance de la réalité qualitative reste tout entier ouvert : l'intelligence peut expliquer pourquoi cet aspect du réel ne nous apparaît pas immédiatement, pourquoi nous vivons dans le spatial,

le quantitatif et l'homogène, mais elle ne nous permet pas de saisir dans son intégrité et sa pureté le développement qualitatif de la durée. Il nous faut donc un nouvel instrument de connaissance, ce sera l'intuition pure qui, elle, nous mènera au cœur même du réel qualitatif et nous fera saisir dans son mouvement même l'activité créatrice de l'être.

Mais il ne suffit pas de séparer nos deux activités créatrice et unificatrice, de montrer leur rôle respectif et de distinguer leur champ d'action, il faut encore les rapprocher, montrer que le principe de créativité et le principe d'organisation s'harmonisent et travaillent ensemble à composer la réalité dans laquelle nous vivons. La distinction faite par M. Bergson entre le travail de l'intelligence et celui de l'intuition dépasse en effet le domaine de la connaissance, elle va jusqu'à proposer une structure de l'être en deux plans : celui de la création, du renouvellement, du constant jaillissement d'une réalité neuve ; et celui de l'organisation, de la formulation de cette création.

Comment l'harmonie va-t-elle s'établir entre ces deux aspects de la réalité ? Cette question est capitale tant au point de vue métaphysique qu'au point de vue moral.

Au point de vue métaphysique, en effet, il ne suffit pas de dire que l'activité intellectuelle n'est que la transposition du plan qualitatif de l'être sur un plan quantitatif, pour expliquer la nature de cette activité. Car cette activité, M. Bergson reconnaît lui-même qu'elle est nécessaire, ordonnée par la vie elle-même ; elle correspond donc à quelque chose dans l'économie générale de l'être, elle fait partie de sa nature et il faut nous expliquer son rapport avec l'autre aspect de la réalité. Si on ne le fait pas, si on ne justifie pas cette activité purement organisatrice de l'intelligence, celle-ci redeviendra mystérieuse, la destination nouvelle que M. Bergson lui attribue paraîtra arbitraire et il n'y aura plus de raison pour que l'intelligence ne réclame pas ses anciens droits à la compréhension et à la connaissance de l'être. Tout l'effort de M. Bergson pour sortir de l'intellectualisme aura été vain et, faute de nous expliquer métaphysiquement la valeur du rôle nouveau de l'intelligence, il ne pourra lui barrer définitivement la route que lui avait tracée la philosophie jusqu'à lui.

Au point de vue moral, le rapport entre l'activité créatrice et l'activité organisatrice est plus important encore. En effet, l'intelligence qui préside à la morale « fermée », comme l'appelle M. Bergson, présente pour l'homme un constant danger. Elle légifère, statue,

organise, enferme la vie dans des formules, en un mot elle est l'expression d'un conservatisme qui peut empêcher par son caractère statique et inamovible le renouvellement de l'homme, la marche du progrès et le développement créateur de la vie. Mais, d'autre part, nous savons que l'intelligence n'est pas uniquement nocive ; son travail d'organisation est nécessaire ; mise à sa place, cette force de conservation est utile. Seulement dans quelles limites exactes doit-elle être contenue ? Jusqu'où est-elle une aide pour l'activité créatrice et où commence-t-elle à l'entraver ? Ainsi donc, la question des rapports des deux activités devient plus impérieuse que jamais. Si nous ignorons selon quel rythme et dans quelles proportions les principes de création et d'organisation doivent s'unir l'un avec l'autre, à quoi bon apprendre à nous méfier de notre intelligence ? A quoi bon savoir que loin d'épuiser la réalité dans sa totalité, elle ne fait que la transcrire et l'organiser, puisque nous savons d'autre part qu'elle est indispensable à la vie, qu'on ne saurait la supprimer ? Nous serons semblables au malade à qui l'on donne un remède sans lui indiquer quelle dose il doit en prendre pour recouvrer la santé et quelle quantité au contraire lui sera fatale. Ainsi, tant à l'égard du problème métaphysique que du problème moral, la philosophie de M. Bergson est conduite à se poser la question des rapports de l'intelligence avec l'intuition, à déterminer l'exacte harmonisation de nos facultés organisatrice et créatrice qui sont reconnues toutes deux s'exercer au sein du réel, l'une comme principe même de la vie, l'autre comme incessante formulation de celle-ci.

Or, ce problème qui nous paraît capital pour la réussite de la tentative bergsonienne, comment est-il résolu dans cette philosophie ? Il ne l'est pas, me semble-t-il. On passe constamment chez M. Bergson d'un plan à l'autre, sans qu'on puisse jamais saisir le lien qui les unit. La faculté organisatrice est simplement posée à côté de la faculté créatrice, sans que se résolve la dualité qu'elles représentent : durée et temps mathématique, intelligence et intuition, qualité et quantité, hétérogénéité et homogénéité, morale ouverte et morale fermée constituent respectivement deux mondes qui obéissent chacun à leurs lois, qui ont chacun leur originalité et leur valeur, mais dont l'économie commune nous échappe, bien que nous participions à tous deux. L'unité même de notre esprit semble montrer qu'ils s'unissent pour constituer, par la double activité qu'ils représentent, la totalité de notre réalité.

Sans doute, M. Bergson nous dit que l'un est la transposition de l'autre, mais c'est ce passage qui précisément reste mystérieux ; on nous montre ce qui est sur le plan de la quantité et ce qui est sur le plan de la qualité, mais jamais la manière dont l'esprit peut traduire l'un par l'autre. Nous sommes toujours sur l'une ou l'autre rive du fleuve et nous ignorons toujours par quel gué mystérieux nous avons pu nous transporter de l'autre côté. C'est pourtant dans ce passage que réside le secret du double aspect de la réalité qu'avait découvert M. Bergson.

A dessein, nous avons poussé l'expérience bergsonienne jusqu'au bout, en supposant admise pour nous sans difficulté, à côté de l'intelligence, une faculté de connaissance privilégiée, l'intuition pure, qui nous permettrait à elle seule de pénétrer le réel dans son aspect qualitatif. Or, nous venons de voir que, même cela accordé, le bergsonisme n'arrivait pas à résoudre le dualisme que sa vision de la réalité avait d'abord imposé. Il convient de se demander alors si le vice du système ne consiste pas précisément dans la séparation trop radicale que M. Bergson a fait entre notre faculté de connaître intuitive et notre faculté de connaître intellectuelle. N'est-ce pas sa théorie de la connaissance elle-même qui est déficiente et n'a-t-il pas enlevé à l'intelligence une activité de connaître qu'elle possède légitimement en attribuant à l'intuition une fonction qu'elle ne parvient pas à remplir ?

M. Brunschvicg nous semblait avoir commis l'erreur de vouloir faire contenir à la seule activité unificatrice toute l'activité créatrice, M. Bergson nous paraît maintenant les avoir dangereusement séparées. En leur donnant à chacune une destination spéciale, il finit par perdre la possibilité d'établir entre elles aucun rapport ; elles deviennent incompréhensibles l'une à l'autre et l'homme se sent déchiré entre deux activités, qui ni l'une ni l'autre ne représentent exactement l'activité de son esprit. L'intuition, telle que la lui propose M. Bergson, lui paraît inaccessible ; elle veut le faire quitter la réalité structurée dans laquelle il exerce son activité de conscience et, d'autre part, l'intelligence continue à lui paraître non seulement une pure faculté d'organisation, mais bien une faculté de pénétration du réel et de compréhension de l'être. Voyons plutôt : peut-on se représenter cette intuition pure qui doit nous transporter au sein même de l'objet, le faire se confondre avec nous-mêmes, comme dit M. Bergson, sans qu'aucun acte d'intellection rende cette intuition médiate, sans qu'il

ne détermine un rapport du sujet connaissant à l'objet connu ? Nous ne le pensons pas. Et on ne peut rejeter la faute sur l'intelligence, qui toujours intervient pour opérer la transposition quantitative de la qualité pure, car si elle intervient toujours, c'est que précisément il ne peut y avoir de connaissance sans elle ; si l'utilité de la vie nous pousse toujours à faire cette transposition, c'est que celle-ci est dans l'ordre même de la vie, non comme un défaut, une imperfection, mais comme une nécessité inhérente au phénomène même de conscience. Si nous ne pouvons nous en passer, c'est que la fonction unificatrice fait partie de la réalité dans laquelle nous vivons et que vouloir s'en passer, c'est vouloir sortir de notre réalité propre, quitter notre sol pour nous élancer dans l'inconnu où nous ne savons plus où prendre pied et qui ne correspond plus à la structure de notre être.

Si même notre intelligence n'est capable que de transposition, mais que, toute intuition pure nous étant reconnue impossible, cette transposition fasse authentiquement partie de notre réalité, on ne peut plus séparer cette dernière en un double plan qualitatif et quantitatif sans un artifice ; car chacun de ces plans ne nous est révélé que grâce à l'autre et notre activité de connaissance ne peut s'exercer qu'en faisant appel à nos deux facultés d'intuition et de transposition du réel. A ce moment-là déjà, notre intelligence nous apparaît non comme une faculté séparée, mais comme essentielle à notre type d'activité de connaissance.

Il y a plus. L'intelligence ne peut se résoudre à n'être qu'une pure transposition, qu'une pure organisation ; elle apporte en effet, dans son travail même d'unification, un élément qui dépasse la simple transposition : c'est l'intelligibilité, la réduction du divers à l'identique, du multiple à l'un. Une telle organisation n'apporte pas seulement de l'ordre ; elle découvre réellement de nouveaux aspects, de nouvelles qualités aux choses qu'elle examine par les possibilités nouvelles qu'elle trouve de les relier les unes aux autres et de les unir plus intimement. L'intelligence elle-même devient intuitive et créatrice ; elle construit véritablement du nouveau, lorsqu'elle parvient à pénétrer l'unité des choses et à enrichir celles-ci, pour nous, de la multiplicité des rapports qu'elles possèdent entre elles. C'est ce que nous a admirablement montré la philosophie de M. Brunschvicg et on ne peut plus guère, après lui, refuser à l'intelligence sa fécondité inventrice et sa puissance créatrice constante.

Il n'y a donc pas lieu de séparer l'intelligence de l'intuition sur

les plans de l'organisation et de la création, pas plus qu'on ne peut les séparer sur ceux de la compréhension et de la simple transposition. Elles sont liées l'une à l'autre et s'enrichissent mutuellement. Ce qu'on peut dire, c'est que la fonction unificatrice comme telle n'épuise pas la créativité; et, de son côté, la fonction créatrice n'est pas exclue de l'intelligence, elle lui prête son concours. Nous aurons l'occasion de revenir tout à l'heure sur cette union des deux facultés, nous voulons encore simplement insister sur l'apport infiniment précieux qu'apporte à notre étude la philosophie de M. Bergson.

Par l'immense importance qu'il a donnée au facteur de la créativité dans la conception que nous devons nous faire de la réalité, M. Bergson a fort heureusement mis en lumière l'élément de renouvellement, de transformation, l'élément dynamique et créateur de l'être que l'intellectualisme tendait à laisser de côté et à faire oublier. Il a montré que, par delà les systèmes clos dans lesquels l'intelligence cherche toujours en vain à enfermer la réalité, il y avait une force de constant jaillissement, d'imprévisible et d'imprévu qui vient ajouter sans cesse à ce qui est ce qui devient. Notre effort de compréhension du réel doit en tenir compte, car cet élément le force à ne jamais s'arrêter et à poursuivre toujours l'être dans son constant enrichissement. D'une tout autre manière que M. Brunschvicg, M. Bergson a contribué très vigoureusement à dépasser le dogmatisme. L'activité de la pensée devient infiniment ouverte à la réalité, non seulement à cause des ressources jamais épuisées de l'esprit dans son travail d'unification, mais encore à cause de la constante activité créatrice de l'être qui ne cesse d'offrir à l'activité unificatrice de l'esprit un nouveau champ de travail, une nouvelle production à intégrer à l'ensemble.

\* \* \*

Il est temps maintenant d'établir le bilan de notre travail critique : que nous laisse cet examen des trois tentatives les plus intéressantes que la pensée contemporaine ait faites pour dépasser les positions traditionnelles de la métaphysique et en renouveler les problèmes ? Sans doute, les trois positions que nous avons esquissées ne sont pas les seules qui aient vu le jour à notre époque : nous n'avons parlé ici ni du néo-réalisme anglais, ni du nominalisme austro-allemand, ni

du réalisme spiritualiste français, mais il nous semble que les trois positions que nous avons examinées contiennent, sinon toutes les tendances de l'heure actuelle, du moins les éléments essentiels pour constituer une ontologie de la manifestation de l'être et imprimer une direction féconde à la recherche métaphysique. En effet, trois facteurs primordiaux doivent s'imposer désormais à la pensée de celui qui tente de pénétrer la réalité et qui veut en expliquer le mécanisme.

C'est d'abord ce que nous appellerons le facteur de l'accomplissement ou de la réalisation de l'être. Il y a, indépendamment de notre activité de connaître, un « quelque chose » qui existe en dehors de notre volonté et sans le secours de notre conscience, auquel assurément nous participons, mais que nous constatons sans le susciter. Par là nous croyons que doit être affirmé un certain réalisme métaphysique, sur la nature duquel on ne peut sans doute se prononcer et qui reste capable de revêtir des formes multiples. Il ne faut pas se laisser entraîner de cette façon à un dogmatisme quelconque, tel que le réalisme conceptualiste, par exemple, qui affirme une structure déterminée du réel, mais il faut se contenter de s'incliner, sans préjuger de son interprétation, devant ce qui est un simple fait : dans la manifestation de l'être il y a une affirmation d'existence, de réalisation et d'accomplissement du réel, que nous découvrons comme une réalité objective, obéissant à une loi ou à une volonté qui dépasse la nôtre. Cette réalité pose le problème de l'intelligibilité de l'être, non comme une construction que nous aurions à faire de toutes pièces, mais comme une pénétration dont nous aurions à examiner la possibilité.

Le second facteur nous confirme encore davantage la nécessité d'un réalisme, sans pourtant nous imposer une structure définie de l'être. C'est le facteur de la créativité. Il doit nous mettre en garde contre toute représentation statique de l'être qui tenterait d'enfermer celui-ci dans des catégories fixes et immuables et rechercherait en métaphysique une formulation définitive du problème ontologique. Si le premier facteur nous invitait au réalisme, le second nous invite à maintenir celui-ci constamment ouvert et à laisser toujours à la réalité la possibilité de s'enrichir et de se développer, non seulement dans la compréhension d'elle-même, mais dans sa nature propre. La créativité, c'est l'affirmation que l'être ne fait pas que s'accomplir et s'affirmer dans son existence par delà nous, mais encore qu'il se renouvelle, qu'il possède en lui une puissance d'enrichissement,

d'apport constant à ce qui est par ce qui devient. Il ne faut pas opposer philosophie de l'être et philosophie du devenir ; il ne faut plus regarder les positions statique ou dynamique de l'ontologie comme des positions antagonistes qui nous mettent en demeure de choisir entre elles. La manifestation de l'être, bien au contraire, les contient toutes deux et même n'affirme l'une que par l'autre. La réalisation de l'être me semble liée organiquement à son renouvellement, sans qu'on puisse les séparer l'un de l'autre. Dès qu'on cesse de se représenter le dynamisme et le statisme comme des natures fondamentales ontologiques, pour les envisager comme des composants d'une manifestation qui les exprime, ils cessent de s'opposer. Au lieu d'être des caractères exclusifs, ils deviennent alors des aspects complémentaires et nécessaires l'un à l'autre, pour constituer l'ensemble de la réalité qui se présente à nos yeux. Bien loin de nous ordonner de choisir entre eux, ils nous invitent à les unir pour saisir le secret de la manifestation de l'être dont ils constituent la nature.

Enfin, le troisième facteur qui nous paraît indispensable à la constitution de l'objet métaphysique qui nous occupe est celui de l'activité de conscience. Il représente l'affirmation que non seulement l'être s'accomplit et se renouvelle, mais encore se comprend, c'est-à-dire cherche constamment à ramener sa diversité et sa multiplicité à une unité par l'activité d'un principe unificateur. Nous ferons à propos de ce principe deux remarques. Premièrement, il ne doit pas nous conduire à un idéalisme métaphysique, car, bien que de nature idéale, il ne saurait épuiser en lui le réel ; il est un principe d'activité qui suppose une réalité à laquelle il s'applique et les rapports rigoureux qu'il tente d'établir ne font nullement disparaître le caractère de réalité objective que possèdent les termes mis ainsi en relation. C'est dire que si le problème de la vérité se pose à nous sous la forme de l'activité intellectuelle du jugement, il faut prendre bien garde de ne pas confondre la vérité elle-même avec la forme sous laquelle elle nous apparaît et avec l'instrument intellectuel dont nous nous servons pour la formuler. En d'autres termes, le problème de la vérité dépasse celui de la connaissance, il s'adresse à un objet dont le contenu est plus vaste et embrasse la totalité de la manifestation de l'être, alors que notre activité de connaissance et les rapports d'unification qu'elle exprime ne sont que l'aspect sous lequel la vérité se transmet à notre conscience. Ainsi l'idéalisme que semble introduire le facteur de l'activité de conscience doit être compris non comme une réfutation

du réalisme métaphysique, mais au contraire comme une meilleure compréhension et une plus juste interprétation de celui-ci. En effet, on repousse par là tout empirisme vulgaire et toute interprétation sensualiste du monde qui croient supprimer le problème métaphysique en lui donnant, en fait, une solution arbitraire si étroite que la réalité déborde constamment les cadres où on prétend l'enfermer. En instaurant dans l'être une activité de conscience spirituelle, on replace d'un coup les problèmes métaphysiques de l'être et de la vérité là où ils doivent être : on en fait des problèmes dynamiques dont les positions se transforment au fur et à mesure que l'être développe sa vie. Au lieu de supposer un monde à l'objectivité immobile dont la connaissance n'est que la résultante des rapports fixes qu'on y établit, on reconnaît que l'activité de conscience, tout comme le renouvellement et l'accomplissement de l'être, participe à la vie de celui-ci, construit dans un même effort l'intelligibilité du réel et sa manifestation.

Mais — et nous en arrivons par là à notre seconde remarque — il faut prendre garde de ne pas ramener cette activité de conscience à des normes purement humaines ni de poser le monde comme un objet défini, intelligible et pénétrable par notre seule conscience intellectuelle humaine. De même que l'idéalisme peut assouplir le réalisme en introduisant dans l'être une activité spirituelle, de même le réalisme peut rendre le même service à l'idéalisme en lui épargnant l'erreur de poser un monde objectif pour la pensée humaine, préparé pour elle et qu'elle n'aurait qu'à informer peu à peu à son image. En effet, l'activité de conscience dépasse les cadres de l'esprit humain ; elle doit être considérée comme une activité de l'être tout entier à laquelle nous participons, mais que nous n'épuisons pas dans les catégories de notre esprit. Par delà une connaissance subjective ou objective, dont le critère serait notre capacité à voir le monde tel qu'il est ou tel que nous nous le représentons, il y a la connaissance prise comme activité constructrice de l'esprit, à laquelle nous participons sans doute, mais dont nous ne pouvons décider du caractère objectif ou subjectif. Car elle s'exerce sur un plan qui est celui de l'être tout entier et non seulement celui de l'intelligence humaine.

Maintenant que nous avons essayé de dégager les trois facteurs constitutifs, à notre sens, de la manifestation de l'être, il convient d'examiner leur comportement réciproque et leur économie dans

le sein de cette réalité<sup>(1)</sup>). L'erreur, pensons-nous, que les philosophes ont commise est d'avoir séparé, lorsqu'ils les ont dégagés, les trois facteurs de la réalité. Ils ont cherché, ayant été plus sensibles à l'un ou à l'autre, plus portés à pénétrer l'importance de l'un ou de l'autre, à hiérarchiser ces facteurs exclusivement en fonction de celui qui avait le plus attiré leur attention. C'est contre cette tendance à mettre à part l'un des facteurs et à le considérer exclusivement dans le travail spéculatif de la métaphysique qu'il faut réagir. Là où l'on a séparé, nous devons tenter d'unir et partir de la conviction, qui résulte du simple examen des faits, que la manifestation de l'être elle-même est de nature fonctionnelle, fonction suprême pour nous des différentes activités qui se donnent cours et auxquelles nous prenons part dans la réalité.

Si nous admettons comme hypothèse de travail une vision fonctionnaliste de nos différentes activités de connaissance, morales et esthétiques, il nous faut considérer également l'hypothèse métaphysique d'un fonctionnalisme de la manifestation de l'être, origine de toutes nos activités. Si ce dernier n'arrive pas à se constituer, c'est que notre vision fonctionnaliste du monde ne peut elle-même se concevoir de manière acceptable. Ainsi le fonctionnalisme métaphysique devient non pas du tout une affirmation de vérité, mais une condition indispensable, dont la possibilité doit être examinée, pour qu'à son tour une conception fonctionnaliste de nos différentes activités soit possible. On doit donc, sous réserve de plus ample informé, considérer les éléments constitutifs du réel comme ne pouvant être isolés ; le déroulement de l'être dans le temps quantitatif est inséparable de son renouvellement dans la durée qualitative et de sa compréhension dans l'esprit. Esprit, temps, durée, tels sont les fondements indissolublement liés de la réalité dans laquelle doivent se résoudre nos activités fonctionnelles.

Dès lors, comment envisager notre propre position dans cet ensemble ? Dans quelle perspective nous trouvons-nous à l'égard de l'être que nous prétendons pénétrer ? Quel sera le point de départ de notre investigation métaphysique ? Des considérations qui précèdent on peut conclure, me semble-t-il, à une thèse métaphysique

(1) Nous tenons à préciser, à la suite d'une judicieuse remarque de M. Gex, que les trois facteurs dont nous venons de parler ne doivent pas être considérés comme étant de même valeur. Le facteur existentiel, en particulier, ne représente pas un contenu de réalité différent de la créativité ou de l'intelligibilité. Il est au contraire simplement l'expression, sur le plan de la manifestation de l'être, de ces deux facteurs réunis.

générale, toujours sous réserve de vérification et d'abandon, qui s'exprimerait en ces termes : l'hypothèse de travail la plus fructueuse, celle qui semble, après l'examen des problèmes et des systèmes de l'heure actuelle, devoir nous conduire à la recherche la plus féconde et ouvrir une voie nouvelle à la métaphysique, est celle d'un réalisme fonctionnaliste. Nous voulons par là accepter l'hypothèse d'une réalité existant par elle-même, se déroulant en dehors de nous et se renouvelant par delà nous, mais dans laquelle nous nous trouvons cependant engagés et sur laquelle nous pouvons avoir une action. En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous invite à son travail de compréhension, d'accomplissement et de renouvellement ; elle ne s'oppose plus à l'homme comme un objet transcendant, elle ne se perd plus en lui comme un esprit immanent, elle intègre l'homme à elle-même comme une force à la fois de création, de compréhension et d'accomplissement d'elle-même. Dans cet ensemble de la réalité où l'on a voulu trop souvent que l'homme soit tout ou ne soit rien, la réalité l'invite à être quelque chose d'assez grand pour que toutes les activités humaines soient sensées et trouvent leur origine dans la fonction suprême de la manifestation de l'être ; d'assez petit aussi pour que l'homme ne cherche pas à refermer l'être sur son horizon humain, pour que son effort à poursuivre l'être dans sa marche ne s'épuise jamais et ne soit jamais autorisé à s'arrêter. Mais il faut surtout que la triple activité de l'homme sur le plan de la pensée soit assurée de n'être ni vaine ni absurde ni orgueilleuse ni inutile, grâce à la constante collaboration qu'elle représente avec les forces constitutives mêmes de la réalité dans laquelle nos activités morales, esthétiques et de connaissance plongent leurs racines. En quelque sorte, sans que l'homme ait à courir la dangereuse aventure de s'identifier à Dieu, il ne peut renoncer à son effort et à son activité d'homme sans compromettre l'œuvre de Dieu elle-même dans laquelle par sa destination propre il est engagé. Telle est, à mon sens, la représentation fondamentale que l'on doit se faire des rapports entre la fonctionnalité de nos activités et leur fondement métaphysique. C'est sur l'hypothèse, nous le répétons, d'un réalisme métaphysique fonctionnaliste, auquel participe l'homme par l'activité totale de son esprit, qu'il faut travailler maintenant.

Bien entendu, il ne faut pas comprendre cette participation comme un « participationisme » où nous aurions d'une part l'homme avec ses différentes activités et d'autre part l'être avec ses diverses fonc-

tions, et où l'homme viendrait enrichir, compléter un monde qui serait déjà constitué. Cette participation ne doit pas être l'expression d'une union qui suppose une séparation et une différence entre l'homme et la réalité, mais d'une union qui exprime, bien au contraire, une harmonie profonde et une identité de nature foncière entre l'homme et le réel, non au sens d'une immanence, car l'homme ne sert plus de norme à cette représentation de son union avec le réel, mais au sens d'une fonction naturelle, essentielle, entre l'activité humaine et la structure de la manifestation de l'être. C'est grâce précisément à l'idée de la fonction, que l'on peut arriver à dépasser les positions immanentiste et transcendantiste dans le problème ontologique. L'être qui est, qui devient et qui se comprend ne se perd pas plus en nous que nous ne sommes hiérarchisés par rapport à lui ; la loi qui nous relie à lui est une loi vivante, en constant renouvellement et en constant établissement, elle unit notre triple activité de pensée à la triple nature de l'être, comme une expression constante de celle-ci ; il n'y a pas deux termes qui s'opposent ou qui se soumettent l'un à l'autre, mais deux termes qui s'expliquent et se développent en s'appuyant constamment l'un sur l'autre.

Ainsi s'exprime notre réalisme : nous ne créons pas de toutes pièces l'être que nous sommes, mais nous participons à une manifestation de l'être qui nous dépasse ; ainsi s'exprime notre fonctionnalisme qui représente non seulement un état fonctionnel de nos diverses activités et des facteurs essentiels qui constituent la réalité, mais encore la relation que l'activité de l'homme soutient avec le fondement métaphysique de la manifestation de l'être. Le réalisme fonctionnaliste a pour tâche d'arriver à expliquer le fonctionnalisme total dans lequel l'activité humaine, la manifestation de l'être et leur rapport intime se trouvent engagés.

Nous le répétons, cette représentation du problème général de la métaphysique est une hypothèse de travail. Elle nous semble justifiée par l'impuissance des positions traditionnelles du dogmatisme et surtout par l'examen critique des systèmes contemporains qui se sont essayés à dépasser le dogmatisme et nous ont conduit à proposer, en prenant ce qui chez chacun d'eux nous a paru fécond et heureux, cette nouvelle formulation générale du problème métaphysique.

Nous voulons en terminant esquisser encore, après cette thèse générale, de quelle manière et dans quel esprit le philosophe devra

poser les problèmes de la pensée. Nous ne voulons point ici formuler ces problèmes, ceci dépasserait infiniment les cadres d'un tel article et nous engagerait déjà dans la partie constructive du fonctionnalisme qui demande à être abordée avec infiniment de patience et de travail ; nous voulons simplement conclure par ce qui a été le seul propos de cette étude : préciser quelques conditions du fonctionnalisme, esquisser la ligne générale de sa recherche et, si possible, justifier l'intérêt de cette recherche et préciser sur quelles bases elle doit se faire.

La question qui se pose au philosophe tout d'abord est de rechercher les rapports de notre triple activité humaine, l'économie de nos facultés d'unification, de création et de valorisation. C'est, comme nous continuons à le croire, à l'activité centrale du jugement qu'il faut revenir, si l'on veut arriver à comprendre, dans une unité qui ne les diminue pas, mais qui en livre au contraire le secret, le rapport intime de nos diverses activités sous le signe du vrai et du faux, du bien et du mal, du beau et du laid. Mais cette activité de jugement elle-même ne représente nullement une réalité autonome de l'esprit se suffisant à elle-même. Abstraire la faculté de juger de la réalité serait retomber dans un idéalisme dont nous avons fait le procès ; il s'agit au contraire de l'intégrer dans l'être qui nous dépasse et qui lui donne naissance. Il faut donc reprendre le problème de la vérité, du bien, ainsi que le problème esthétique, au delà de notre activité de juger qui l'exprime, sur le plan métaphysique de l'être où nous savons que se manifestent les trois facteurs de l'accomplissement de l'être, de son renouvellement et de sa compréhension. Il s'agira donc d'approfondir les notions de la durée bergsonienne, du temps existentiel des phénoménologues et de la raison brunschvicgienne, mais non comme l'ont fait ces philosophes en excluant les autres facteurs. On cherchera, au contraire, selon la conception fonctionnaliste à les déterminer l'un par rapport à l'autre. Enfin on se gardera d'oublier que l'étude de la faculté de juger, comme celle de son fondement métaphysique, ne peuvent être poursuivies indépendamment l'une de l'autre, mais que toutes deux ont pour but d'établir la fonction qui nous intéresse par excellence, celle qui fixe les rapports de l'activité humaine avec les éléments constitutifs de la réalité, celle qui établit, non plus en général, comme une hypothèse, la place de l'homme dans le réel, mais qui tend à révéler à l'homme le sens de sa mission, le secret de sa destination et la valeur de son effort, en lui montrant

comment et pourquoi il est engagé dans cette mystérieuse manifestation où l'être s'accomplit, se renouvelle et se comprend.

Si nous sommes arrivé à préciser comment de nos jours le philosophe devait comprendre sa tâche, dans quel esprit il devait aborder les problèmes et dans quelle voie il devait tenter d'engager sa réflexion, nous savons que nous avons fait très peu de chose, que tout le travail commence là où notre étude s'achève, c'est-à-dire dans la formulation des problèmes. Cependant, pour qui veut ensuite tenter de construire, il est indispensable de faire ce premier travail critique auquel nous nous sommes livré. Sous la forme où nous le présentons ici, il est encore très imparfait et nous l'offrons au lecteur dans l'espoir qu'il y verra une occasion d'approfondir par lui-même les questions que nous avons soulevées.

André BURNIER.