

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 28 (1940)  
**Heft:** 114-115: Mélanges offerts à M. Arnold Reymond

**Artikel:** Orientations fondamentales en métaphysique  
**Autor:** Gex, Maurice  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380380>

#### 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>**

## ORIENTATIONS FONDAMENTALES EN MÉTAPHYSIQUE

---

Il est banal d'affirmer que les philosophies sont beaucoup plus « personnelles », qu'elles portent davantage la marque de la personnalité de leur créateur, que les sciences ; ce fait provient d'une différence fondamentale entre l'activité philosophique et l'activité scientifique. La connaissance scientifique vise à objectiver, c'est-à-dire à projeter devant elle, à titre d'objet, les notions qu'elle utilise : l'oubli de soi est une vertu scientifique ; finalement l'esprit se retire du réseau de relations qu'il vient de tisser et s'efforce de faire croire qu'il a œuvré de façon impersonnelle et anonyme. La raison constituante — pour employer le langage de M. Lalande — s'est retirée des produits constitués de la raison. Or le philosophe doit tenir cette gageure étonnante, puisqu'il a la prétention de ne négliger aucun aspect du réel, d'insérer dans le tableau d'ensemble qu'il trace du monde l'activité spirituelle dont ce tableau lui-même est un produit, alors que le savant se borne à « vivre » l'activité de connaissance sans la prendre elle-même en considération. Le philosophe a pour mission, tout en vivant une activité constituante, de situer cette dernière à sa place dans l'univers, puis d'étudier les rapports d'une telle activité avec cet univers, ce qui se nomme « faire une théorie de la connaissance ». Enfin, il doit décider de la nature fondamentale de l'être, de l'existence, rendant possible en son sein le phénomène de la connaissance, et c'est la métaphysique.

Il lui faut donc s'orienter vers lui-même, prendre conscience de soi afin de saisir en soi ce qui le dépasse et le contient, aussi doit-il résister à la tentation du solipsisme pour mener à bien cette difficile tâche :

réconcilier l'esprit avec l'univers alors que la méthode scientifique tend essentiellement à les séparer l'un de l'autre.

Cette descente en soi-même, cette descente chez les Mères — selon l'expression de Goethe — est pleine de périls. Ainsi, le monde émotionnel, avec sa richesse et sa puissance, peut séduire le philosophe au point qu'il sera tenté d'en faire la nature même des choses : « voilà un domaine que les savants au moins ne me disputeront pas — pense-t-il — eux qui l'écartent avec dédain, quand ils ne le réduisent pas en formules *objectives* ! » A notre avis, en repoussant ainsi la Pensée, il renonce à se relier au tout et engendre une philosophie de l'isolement et de la discontinuité, telle celle de Heidegger, qui, en définitive, nous paraît insoutenable. C'est précisément dans cette descente chez les Mères que le philosophe risque d'être violemment sollicité par son tempérament et d'y céder. Ce n'est plus la voix des Mères qu'il écoute alors, mais bien celle des sirènes, et il se hâte de bâtir une métaphysique qui réponde à sa complexion, qui soit comme une expression de sa personnalité, une œuvre d'art, un témoignage.

En fait, l'histoire de la pensée nous montre clairement ces deux sortes de philosophes : les uns, au tempérament prophétique, ont un message unique à communiquer au monde, ils le portent douloureusement en eux et sont pressés de s'en délivrer ; aussi leur œuvre est-elle précoce et, une fois le premier grand ouvrage publié qui contient tout leur message à l'état naissant, et par conséquent très « virulent », ils ne savent que se répéter, que redire sous d'autres formes, souvent plus ternes, ce qu'ils ont déjà dit d'une façon aiguë et frappante. Ils vivent enfermés dans une tour d'ivoire, ne tenant compte d'aucune critique, incompréhensifs à l'égard de toute autre pensée que la leur. Le meilleur exemple de ce type de philosophes est Schopenhauer.

D'autres philosophes, par contre, se sentent profondément être une partie d'un tout qui les dépasse et auquel ils collaborent ; aussi, bien qu'ils possèdent souvent une personnalité très accusée, ils éprouvent le besoin de confronter leur message avec celui des autres, en vue de l'élargir et de l'amender. Voilà qui est absurde, penseront les partisans de la philosophie-œuvre d'art : se distraire de son message, de ce qui est notre intime raison d'être pour regarder par-dessus son épaule ce que fait le voisin, cela ne peut que rompre l'unité que la personnalité confère à toute œuvre humaine et donner naissance à une œuvre composite, faite de pièces et de morceaux mal ajustés, à une œuvre d'où la vie s'est retirée ! En réalité, les philosophes

dont nous parlons éprouvent le sentiment religieux qu'il y a quelque chose qui les dépasse et les mesure, qui dépasse et mesure également tous les autres hommes ; qu'on appelle ce « quelque chose » le Tout, la Pensée ou l'exigence de vérité et ses normes universelles, peu importe. C'est la vérité universelle sur l'univers qu'ils cherchent et non à habiller de métaphysique leurs singularités affectives, non à exprimer leur moi dans ce qu'il a de particulier. Ce qui apparaît aux premiers comme conflit irréductible de personnalités isolées et opposées se résout par la médiation de l'esprit pour les seconds. Ceux-ci n'ont pas ce souci maladif et absurde de l'originalité à tout prix que l'on rencontre chez certains romantiques, car ce qui leur importe c'est d'atteindre à la vérité ; aussi se soumettent-ils à l'objet total de connaissance dont ils s'efforcent de ne négliger aucun aspect essentiel. Ils chercheront la vérité à la fois en eux-mêmes et dans toutes les philosophies, non pas pour aboutir à un vague éclectisme, mais pour fonder toutes les vérités qu'ils auront pu amasser en une vue unitive aussi complète que possible et fortement liée : c'est dans la coordination des éléments qu'ils mettront leur originalité et leur puissance d'esprit (car il est naïf de s'imaginer que l'on puisse trouver une idée philosophique entièrement neuve qui n'aurait jamais été pensée). A cet égard, l'un des esprits les plus magnifiquement hospitaliers et généreux de l'époque moderne est celui qui a dit : « Je ne méprise presque rien » et « Les philosophies ont raison dans ce qu'elles affirment et tort dans ce qu'elles nient ». Leibniz ne finissait jamais d'élaborer et de mettre au point sa philosophie : jusqu'au dernier jour, il la retoucha et la perfectionna.

Il est clair que beaucoup de philosophes ne sont pas si nettement caractérisés qu'un Leibniz et un Schopenhauer et occupent une position intermédiaire entre ces deux types extrêmes.

Cependant, en philosophie aucune richesse ne se perd, il faut insister sur ce point. Ainsi les penseurs les plus subjectifs qui ont fait une expérience complète, poussée jusqu'à ses dernières limites, d'une attitude abrupte et intransigeante, peuvent enrichir la pensée humaine et être utilisés d'une manière féconde par des philosophes moins étroits et plus soucieux d'harmonie. En effet, en tant que représentation ou explication totale du monde, une conception étroitement subjective n'est pas satisfaisante, mais comme il n'y a pas de philosophie sans réflexion sur la vie intérieure, et comme il n'y a pas d'aspect puissant de cette vie intérieure qui ne contienne en lui un

reflet des forces cosmiques qui la traversent et la dépassent, il n'y a pas de philosophie, si subjective et si bornée soit-elle, qui ne nous livre quelque valeur universelle, quelque indication sur l'être total au sein duquel tout se déroule. Voilà comment les philosophies ont raison dans ce qu'elles affirment et tort dans ce qu'elles nient !

Pour nous, la philosophie est avant tout une *connaissance* (connaissance qui peut devenir transformante pour la personnalité qui en est le siège, sans doute), et si elle porte toujours la marque de son auteur, cela tient au fait précisément qu'elle se veut une connaissance totale, englobant le sujet connaissant, et que « l'œil est incapable de se tourner vers la lumière autrement qu'avec tout le corps »; cela n'empêche pas qu'elle soit une connaissance qui doit être cohérente, qui tend à mettre chaque aspect de la réalité à sa place et non à faire prédominer partialement certains de ces aspects, parce que cela flatte la sensibilité métaphysique du penseur. Ce qui fait la difficulté de la tâche du philosophe, c'est, croyons-nous, l'hétérogénéité des différents plans de l'être qu'il s'agit de coordonner, et le résidu subjectif et personnel que l'on trouve dans toute philosophie tient à cette difficulté même, le philosophe comblant certaines lacunes inévitables par des réactions toutes subjectives.

Le circuit de la recherche philosophique passe nécessairement par le sujet, par le monde intérieur, en vue de découvrir dans cette vie intérieure le secret de l'univers, « notre » secret étant en définitive, par le fait de notre intime participation au tout, le secret de l'être même ou, tout au moins, une partie importante de ce secret. Qu'on nous permette de citer cette belle page de M. Louis Lavelle :

La conscience de soi est donc une première expérience métaphysique qui, en nous faisant pénétrer dans le dedans de nous-même, nous fait pénétrer aussi dans le dedans de l'univers. Ainsi, en approfondissant et en dilatant l'expérience que nous avons de nous-même, et qui n'est jamais une expérience séparée, nous pouvons acquérir une expérience interne et progressive de tout le réel, comme on le voit dans l'art, qui nous rend présente l'intimité même des choses, dans l'amour, qui nous rend présente l'intimité même d'une autre personne, et dans la mystique, qui nous rend présente l'intimité même de la puissance créatrice (1).

Nous sommes à la fois, quant au problème métaphysique, juge et partie : c'est en nous que se nouent les mystérieux rapports entre l'être et la connaissance, mais nous sentons vivement que ce ne peut

(1) *Le moi et son destin*, p. 26 s.

être là seulement que de tels rapports se nouent, bien qu'ils ne puissent pas nous être donnés ailleurs (celui qui ne sentirait pas cela aboutirait nécessairement au solipsisme). Le philosophe éprouve le besoin de « sauter hors de son ombre », et pour ce faire il réclame un point d'appui extérieur — véracité divine selon Descartes, vision en Dieu pour Malebranche, harmonie préétablie de Leibniz — mais il s'arrange de façon à ce que ce point d'appui, considéré comme extérieur au début de ses démarches, se révèle, lorsque le système est édifié, comme profondément intérieur, nécessité par l'agencement du Tout. Le mouvement est nécessairement double : intériorisation d'abord, saisie des noces mystiques de l'être et du connaître, au sein de notre conscience, puis débordement, dépassement de cette conscience (par exemple, au moyen de l'affirmation d'une multiplicité de consciences, qui pose le problème de leurs rapports respectifs) pour réconcilier finalement cet éparpillement ou ce débordement (expression d'une tendance réaliste) au sein d'une totalité élargie, d'une unité complexe, à laquelle notre conscience ne saurait s'égaler, mais dont elle n'est qu'un moment ou une section, peu importe l'image.

Après cette introduction générale, cherchons à serrer les choses de plus près, en envisageant le problème à un point de vue précis qui permette de comprendre et de classer les diverses orientations métaphysiques fondamentales. Naturellement, nous tenterons cette classification non pas seulement pour le plaisir d'ordonner logiquement les métaphysiques, mais bel et bien dans l'espoir de nous orienter vers la solution la plus satisfaisante, vers ce que nous penserons être la vérité. Notre méthode de classification veut être en même temps un instrument de recherche.

\* \* \*

*De la conversion.* — M. Emile Bréhier, dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1938), intitulé : « L'unique pensée » de Schopenhauer, écrit ces lignes :

En proclamant avec tant de vigueur la nécessité d'une conversion, Schopenhauer revenait d'ailleurs à une tradition que la philosophie occidentale, les yeux fixés sur ce monde ordonné et intelligible que nous révélaient la physique et les mathématiques, semblait avoir oubliée. Mais, au fond, il ne faisait que saisir une exigence radicale et essentielle de toute pensée philosophique. Les plus profonds philosophes ont de tout temps demandé une sorte de conversion spirituelle. L'allégorie platonicienne de la caverne marque une condition indispensable de toute philosophie : les prisonniers assujettis à

regarder les ombres qui passent sur les parois de la caverne doivent se libérer de leurs liens pour retourner la tête vers la réalité. Plotin a exprimé la même idée en une gracieuse image tirée de la ronde rituelle : « Un chœur en chantant fait toujours cercle autour du coryphée, mais il peut *se détourner vers les spectateurs* ; ce n'est que lorsqu'il se tourne vers lui qu'il chante comme il faut, et qu'il fait un cercle parfait ; de même nous entourons toujours le Bien ; mais nous ne sommes pas toujours tournés vers lui ; et lorsque nous regardons vers lui, c'est là notre fin et notre repos ». Schopenhauer, en déclarant avec tant de force que la philosophie, bien avant d'être doctrine, était une attitude d'esprit, une direction de l'attention, a rappelé une vérité fondamentale (p. 492 s.).

Pour compléter la remarque de M. Bréhier, rappelons que, dans la période contemporaine, pour Husserl et les phénoménologues, il convient d'orienter l'esprit vers les essences éternelles, que Bergson parle d'une « torsion de la conscience » et que M. Brunschvicg a intitulé une série d'articles parus dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* : « Vraie et fausse conversion ».

Une première classification des orientations fondamentales peut donc se faire ainsi : métaphysiques de la conversion et métaphysiques sans conversion, en ajoutant, avec M. Bréhier, que presque toutes les métaphysiques conçoivent une conversion spirituelle, sous une forme ou sous une autre, de telle sorte que les métaphysiques exemptes de toute conversion sont vite énumérées. Nous en voyons deux types : les systèmes matérialistes et mécanistes, d'une part, et la métaphysique aristotélico-thomiste, d'autre part. Pour les matérialismes et les mécanismes, la chose est évidente : l'esprit, orienté spontanément vers le monde physique, explique toute chose par figure et mouvement. A notre époque, M. R. Ruyer a tenté d'esquisser une philosophie de la structure qui est un mécanisme pur, fort ingénieusement agencé. En ce qui concerne la philosophie aristotélico-thomiste, la preuve en a été administrée dans un livre très suggestif de M. Aimé Forest intitulé *Du consentement à l'être*, dans lequel les idéalismes sont confrontés avec le néo-thomisme défendu par l'auteur<sup>(1)</sup>. Puisque, à part les systèmes que nous venons d'énumérer, toutes les philosophies préconisent d'une façon ou d'une autre une conversion, il convient, après ce premier dégrossissement, d'examiner par une analyse précise ce qui différencie les unes des autres les diverses philosophies de la conversion. Telle est la tâche que nous nous proposons ici.

(1) M. GEX, *Idéalismes et thomisme*, Revue de Théol. et de Philos., 1939, p. 128 s.

On s'est souvent demandé si la métaphysique ne peut être abordée que lorsque la théorie de la connaissance est achevée, ou s'il n'est possible de développer une théorie de la connaissance que lorsqu'une métaphysique est implicitement ou explicitement adoptée (cette dernière opinion est celle des néo-thomistes). La réponse doit, nous semble-t-il, se nuancer ainsi : il y a certainement des positions métaphysiques qui ne sont pas subordonnées à telles ou telles conceptions relatives au problème de la connaissance, mais, lorsqu'on écarte les solutions dont il a été question tout à l'heure : matérialisme, mécanisme, thomisme, l'orientation *initiale* en métaphysique se fait sur le terrain de la connaissance et, pour juger le mieux de cette orientation, il convient de se placer sur la ligne psychologique qui va des données à l'organisation de ces données en objets, théories, cosmos, etc. Dans une philosophie de la conversion, on choisit en même temps l'orientation métaphysique initiale et une certaine conception de la connaissance.

Nous allons successivement étudier la conversion chez M. Brunschvicg, puis chez M. Bergson.

\* \* \*

*La conversion chez M. Brunschvicg.* — Quand on cherche à discriminer une notion quelconque de « la chose » qu'elle représente, on espère jeter les bases d'un réalisme solide : il y a d'un côté les choses, de l'autre les idées qu'on prend des choses : le monde des « choses » est le monde réel, le monde des idées est celui de la connaissance des choses. C'est le réalisme naïf, qui isole, réalise les concepts et se heurte à la formidable difficulté de la détermination de la chose *en tant que chose*, détermination qui ne se fait qu'à coup d'idées. Ainsi la matière n'est saisie que par des déterminations idéelles de plus en plus subtiles : son en-soi paraît n'être qu'un résidu qui recule toujours et qui est destiné à s'évanouir. Cette dialectique de Berkeley est archi-connuée.

Vaut-elle pour tout concept absolument ? Non, à mesure qu'elle se déploie, elle ne cesse d'être soutenue par l'activité intellectuelle dont elle est la manifestation. Si bien que le seul en-soi, le véritable en-soi, n'est pas l'idée inerte, mais l'activité spirituelle qui se dissocie légitimement de l'idée d'activité, car la première engendre la dernière, comme toute autre idée d'ailleurs.

Pour l'idéalisme d'un Brunschvicg, l'activité spirituelle est la réa-

lité concrète : ce n'est pas une synthèse point de départ d'où l'on pourrait *déduire* quelque chose, c'est une synthèse constituante, formatrice, créatrice.

Il y a dans l'idéalisme constructif une attitude foncièrement anti-intellectualiste, en ce sens précis qu'il affirme qu'aucune constellation de concepts ou de propositions ne pourra donner le principe de la réalité, qui précisément est à l'œuvre dans l'élaboration de tout concept comme de toute proposition. Sans doute, l'idéalisme emploie bel et bien le « concept » d'activité, mais ce concept désigne du vécu : il renvoie à une analyse réflexive portant sur l'activité qui l'engendre.

La conversion chez M. Brunschvicg consiste donc en ce retournement de l'attention qui, au lieu de se laisser absorber par les constructions de la pensée, s'oriente, au moyen de l'analyse réflexive, vers l'activité constituante elle-même, source de toute connaissance, et de toute réalité — puisque, pour M. Brunschvicg, connaissance et réalité ne font qu'un.

A notre avis, M. Forest, dans l'étude que nous avons signalée, a parfaitement raison d'écrire : « la philosophie de M. Brunschvicg prend bien ce caractère d'une doctrine qui dans la tradition constante de l'idéalisme poursuit partout le concret » (p. 56), si l'on entend par concret le non-séparé, le non-isolé et, de plus, ce qui est le siège d'une activité vivante.

Dans toute création intellectuelle, M. Brunschvicg cherche la marque du sujet, le signe de son rattachement à ce que M. Lalande nomme la raison constituante, et c'est précisément ce qui explique son horreur à l'égard de toute méthode synthétique en philosophie, et sa glorification de l'analyse. Il écrivait, dans un célèbre article intitulé *L'orientation du rationalisme*<sup>(1)</sup> : Dans une philosophie du jugement « on dénie à la synthèse une valeur d'absolu : il ne saurait y avoir de synthèse définitive par quoi l'esprit se contenterait lui-même dans l'achèvement de son œuvre et l'arrêt de son activité ». D'un même mouvement l'auteur repousse l'idée de synthèse métaphysique achevée et celle de déduction totale qui lui est étroitement liée. C'est une construction progressive du réel, telle que les sciences nous en offrent d'admirables exemples, et où le point de départ peut toujours être sujet à révision, qui doit prendre la place d'une déduction absolue.

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1920, p. 268.

La conversion brunschvicgienne est proprement kantienne. Nous lisons sous la plume d'un kantien actuel, M. Lachièze-Rey, dans un ouvrage récent : *Le moi, le monde et Dieu*, les lignes suivantes :

Le mérite du kantisme est d'avoir mis en lumière, à côté de la fonction expressive de la pensée, sa fonction constructive et pensante, son dynamisme génératrice... *L'idée cesse d'être chez lui un état second, une expression et une traduction, pour devenir une loi et en même temps une puissance de construction, dans la perspective de laquelle nous voyons se réaliser l'objet construit...* C'est ainsi, par exemple, que le temps étalé n'est qu'un temps dérivé, secondaire, qui renvoie à une puissance spirituelle corrélatrice de déployer le temps ; l'espace développé *partes extra partes* renvoie à l'esprit espace spatialisant, c'est-à-dire à la puissance de déployer l'espace ; — et, par-dessus tout, l'unité de structure qui appartient à l'objet et au monde des objets, unité qui ne saurait se suffire à elle-même, renvoie, comme simple unité d'emprunt, comme unité constituée, à une unité constituante et organisatrice. Cette unité est celle de la conscience ; il n'existe pas d'unité en soi de l'objet ou du monde des objets, mais toute unité relève de l'esprit et n'est possible que par l'esprit (p. 46).

Par un travail de coordination incessant, l'esprit édifie une série de structures qui sont par exemple des objets physiques, des lois scientifiques ou des théories scientifiques, et dont l'ensemble constitue pour lui le monde sensible. Ce qui caractérise cette thèse kantienne, aussi bien chez un Lachièze-Rey que chez un Brunschvicg, c'est le fait que le pouvoir constituant d'une part et le monde des objets et des théories, disons mieux : le monde des structures, d'autre part, *forment un couple coordonné vectoriellement*. L'un des termes de ce couple, le pouvoir constituant, se tient « derrière » l'autre terme, le monde des structures, et l'engendre. Il convient de citer à ce propos la parole de Boutroux : « l'activité engendre l'essence ».

N'oubliions pas que l'œuvre de Kant tendait à légitimer la science de Newton ; nous écrivions, il y a quelques années : « L'idéalisme constructif [d'un Brunschvicg] n'est que la métaphysique spontanée de la science physico-mathématique »<sup>(1)</sup>. Si le savant a l'attention braquée indéfectiblement sur le monde qu'il construit, le philosophe réclame la conversion de cette attention vers l'activité génératrice de l'esprit, mais, ce faisant, le philosophe valorise et fonde le monde que le savant engendre. M. Brunschvicg parle constamment de « la vérité de la science » ; tout comme Kant, il justifie l'œuvre du savant. C'est

(1) *Revue de Théol. et de Philos.*, 1935, p. 208.

en ce sens que la conversion brunschvicgienne est foncièrement différente de la bergsonienne que nous examinerons tout à l'heure. Se plaçant sur la ligne psychologique qui va des données aux structures, M. Brunschvicg confirme au savant qu'il est dans la bonne voie. Il s'agit de construire la réalité du monde en dépassant les données qui sont un simple prétexte pour que l'esprit puisse déployer son activité constructive ; on parvient alors à « définir la réalité du monde par la convergence de ses expressions rationnelles », en d'autres termes « notre pensée va au réel, elle n'en part pas », comme écrit M. Bachelard. Donc, quand le savant prend ses propres théories pour le monde réel, il est dans le vrai !

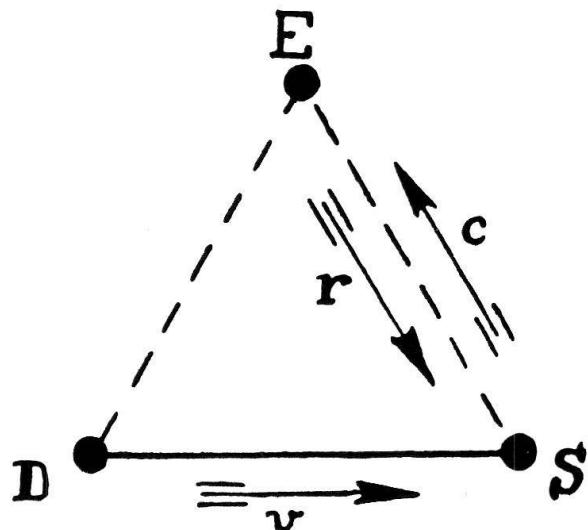
En résumé, si l'on envisage les trois éléments fondamentaux dont toute théorie de la connaissance doit tenir compte, soit : les données, les structures édifiées à partir des données et le pouvoir constituant qui élabore ces structures, la conception de M. Brunschvicg se caractérise de la façon suivante : En premier lieu, escamotage des données ; qualifiées de simple « choc » de l'expérience, ces données sont complètement dévalorisées ontologiquement, c'est-à-dire qu'elles n'ont aucune valeur de réalité. Parfois M. Brunschvicg les envisage comme des sortes d'obstacles que l'esprit lui-même place devant lui pour avoir le plaisir de les surmonter ! Alors qu'un Kant les envisageait comme étant de mystérieux messages émanés de la chose en soi, M. Brunschvicg, en bon disciple de Fichte, ne veut pas que soit rompue la stricte immanence à l'esprit de tout le processus de la connaissance. Ajoutons que le problème des données est la pierre d'achoppement de tout système d'inspiration kantienne : c'est un élément dont les kantiens tendent à se débarrasser de la façon la plus élégante possible, mais qui les gêne et dont ils parlent toujours avec un visible embarras, témoin ces lignes de M. Lachièze-Rey :

Pour que la puissance constructive du moi entre en exercice, pour que nous songions à penser ou à construire un objet ou un monde, il faut évidemment qu'une impression soit produite en nous, qu'un avertissement nous soit fourni, qu'un message nous soit envoyé ; et ce message est une sensation. D'où vient-elle et quelle en est l'origine absolue ? Nous ne le savons pas. La sensation naît en nous, ainsi que le remarquait Spinoza, comme une conséquence sans prémissse. Elle apparaît comme émanant d'un principe inconnu, d'une chose en soi =  $x$  sur laquelle nous pourrons faire des hypothèses, mais sans être en mesure de les vérifier directement. Parmi ces hypothèses, nous verrons que celles de Malebranche et de Berkeley plaçant directement le

principe de nos sensations en Dieu, quoique d'une façon différente, sont les plus acceptables (1).

Avant d'aller plus loin, remarquons que les trois éléments dont nous avons parlé ne sont pas situés dans un même plan de réalité, car seules les données sensibles et les structures élaborées sont saisissables en elles-mêmes, le pouvoir d'élaboration et de coordination reste dans la coulisse et son existence est induite à partir de ses produits structurés : on peut dire encore que ce pouvoir constituant est vécu intimement par nous lorsque nous élaborons quelques structures, mais il ne peut jamais devenir objet de connaissance comme tel : il reste insaisissable en lui-même. Psychologiquement, nous constatons une élaboration qui va des données sensibles aux structures, la puissance d'élaboration survolant en quelque sorte cette ligne psychologique. Si nous escamotons un des termes, les données sensibles, comme le fait M. Brunschvicg, nous nous trouvons devant un couple coordonné vectoriellement ainsi que nous l'avons déjà dit, savoir la puissance constituante ou l'esprit en tant qu'activité génératrice qui engendre des structures, la flèche allant de l'esprit aux structures, et représentant une réalisation ou création.

Pour avoir une représentation schématique précise de l'économie intérieure de cette conception, il convient de rétablir la triade primitive que nous symbolisons par les sommets d'un triangle E D S :



(1) *Le moi, le monde et Dieu*, p. 60. Nous avons tenu à donner ce texte significatif de la façon d'envisager les données par les kantiens et si nous l'avons emprunté à M. Lachièze-Rey, cela tient au fait que nous ne pouvons fournir, signé de M. Brunschvicg, un texte aussi précis, où la difficulté soit abordée de front, car ce dernier passe toujours comme chat sur braise sur la question de la sensation !

Le sommet E (esprit) domine ou survole, si l'on préfère, la ligne D S. Le vecteur de *réalisation* r va de E vers S, la réalité étant au terme d'une construction. La *conversion* brunschvicgienne est représentée par le vecteur c qui va de S vers E, elle demande au philosophe de se détourner des séductions du monde construit (ou être) pour se retourner vers le principe de l'être ou activité unifiante, l'esprit.

Feignant pour un instant d'accorder un semblant de réalité aux données, demandons-nous comment il convient d'envisager la ligne psychologique D S du point de vue brunschvicgien. Nous aboutissons à deux constatations fort importantes :

1. Nous trouvons sur cette ligne le reflet du vecteur de réalisation r, mais ce n'est plus un vecteur de réalisation, puisque ce dernier doit partir de la source effective E, c'est, comme nous venons de le dire, son reflet ou sa transposition que nous nommerons vecteur de *valorisation* ontologique v qui est dirigé de D vers S. Ce vecteur v exprime qu'on atteint la valeur d'être ou de réalité en allant des données vers les structures, par conséquent en tournant résolument le dos aux données immédiates.

2. Il ne se manifeste *aucune conversion* sur cette ligne D S. En effet, M. Brunschvicg a fait une guerre acharnée aux philosophies qui, comme le thomisme, se basent sur la perception, et il écrit qu'il convient de « substituer à l'univers de la perception, comme à l'univers du discours, l'univers de la science qui est le monde véritable »<sup>(1)</sup>. Il ne faut pas confondre les données immédiates de la conscience avec les perceptions qui sont déjà le résultat d'une élaboration à partir de ces données immédiates. M. Brunschvicg, tout simplement, considérant une élaboration insuffisamment poussée — les perceptions —, en appelle à une élaboration qui ne reste pas en chemin, mais qui s'efforce d'aller aussi loin que possible, comme c'est le cas des êtres et théories scientifiques.

Par conséquent, M. Brunschvicg suit la pente naturelle de la pensée qui va des données aux structures, en passant par la perception qui est, elle aussi, une structure, et il ne réclame pas la moindre conversion de cette direction spontanée de l'intelligence. Considérer la perception comme réalité est une sclérose de la pensée à éviter, une phase à dépasser, mais dans le sens même qui a permis à la perception de se constituer : l'orientation est bonne, mais il faut passer outre !

(1) *Les âges de l'intelligence*, p. 104.

Finalement, nous dirons que la conversion brunschvicgienne, qui ne s'exerce que des structures vers l'Esprit, est fort peu révolutionnaire, puisqu'elle n'intéresse en rien la ligne psychologique qui va des données aux structures. Sur cette ligne, par contre, il y a valorisation de tout ce qui est construction du monde, coordination de l'expérience.

Remarquons tout de suite qu'il existe au moins deux sortes de constructivisme idéaliste. Le constructivisme hégélien ou dialectique prétend épouser le rythme même du devenir cosmique, alors que, selon le constructivisme de M. Brunschvicg, l'esprit se borne à édifier la vérité humaine de la science au moyen, non pas d'une dialectique philosophique, mais de l'application des mathématiques à l'expérience — l'expérience étant en définitive immanente à l'esprit. Si la pensée de M. Brunschvicg est infiniment moins ambitieuse que celle de Hegel, elle n'en est que plus équivoque. Car l'ordre humain de la science se définit en face de quel autre ordre ? Le philosophe se dérobe à cette question, en rétorquant que l'esprit ne peut répondre que pour l'esprit, non pour la nature. Et cet esprit dont il parle, est-il impersonnel ? Si oui, comment des êtres individuels y participent-ils et quel est le degré de réalité, de consistance ontologique de tels êtres en tant que multiples et distincts les uns des autres ?

Dans un article intitulé : *Le problème métaphysique de la finalité et l'idéalisme critique de M. Brunschvicg*, M. Arnold Reymond a analysé d'une manière très pénétrante et détaillée ce problème, et il aboutit aux conclusions suivantes :

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'intérieurité 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 transitoirement 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 (1).

(1) *Revue de Théol. et de Philos.*, 1931, p. 98.

Dans une autre étude, *De la méthode dans la recherche métaphysique*, parlant de l'idéalisme radical en général, M. A. Reymond précise :

Seulement, s'il en est ainsi, on ne voit en aucune façon comment les Idées ou Formes, support de tout ce qui existe, ont pu produire des effets si étrangers à leur nature et faire jaillir les êtres consciens et personnels que nous sommes (1).

En résumé, la philosophie de M. Brunschvicg, qui veut éviter toute métaphysique, se définit entièrement par le couple vectoriellement orienté de l'esprit et des structures sans cesse revisables, vecteur suspendu dans le vide. Où se dirige sa pointe ? Quel est le sens de l'effort de réalisation qui tisse sans trêve des relations ? Cette conception n'est-elle pas en vérité une amorce de métaphysique qui réclame un achèvement, un complément ? M. Lachièze-Rey, qui admet le point de départ kantien de M. Brunschvicg, l'a remarqué avec acuité, car il n'est pas d'accord avec, non pas, sans doute, l'aboutissement, mais avec... l'absence d'aboutissement de la pensée brunschvicgienne ! Voici ce qu'il écrit :

Comment, à la lumière même d'une conscience de plus en plus maîtresse de ses jugements, ne pas considérer comme vains la charité et l'amour, si charité et amour ne s'adressent qu'à des esprits définis comme des puissances de tisser et d'organiser ? Et l'art, que pourrait-il finalement exprimer, quelle portée pourrait-il lui rester aux yeux d'une réflexion éclairée si, nous prenant dans notre puissance organisatrice et constructive comme des absous où il n'y a plus de mystère ni d'au-delà, plus de fonction autre que celle de jouer avec les phénomènes sensibles et avec leur ordination, il perdait tout contact avec l'idée d'une réalité qui nous dépasse et où se fixerait notre destinée ? (2)

Bien que M. Brunschvicg méprise l'hégélianisme, qui a méconnu « la vérité de la science » en lui substituant une philosophie de la nature hautement fantaisiste, et bien que la dialectique hégélienne soit beaucoup plus dogmatique que l'idéalisme critique, il n'en reste pas moins vrai que ces deux philosophies se ressemblent par leur orientation. « La philosophie de Hegel », écrit M. Emile Bréhier dans son *Histoire de la philosophie*, « est une vaste alchimie : il s'agit de transmuer en pensées les données des sens et les représentations, d'introduire universalité et nécessité là où nous sont données indivi-

(1) *Recueil de travaux* publiés par la Faculté des Lettres, à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de l'Université de Lausanne, 1937, p. 22. — (2) *Le moi, le monde et Dieu*, p. 123.

dualité et juxtaposition» (t. II, p. 746). Ce sont des constructivismes qui tournent le dos aux données immédiates. Si nous invoquons le système de Hegel, que certains considèrent comme périmé, cela tient au fait que le mouvement phénoménologique en Allemagne et le néo-réalisme en Angleterre ne peuvent se comprendre que comme des réactions violentes, dirigées contre le constructivisme hégélien, et qui réclament un *retour à l'immédiat*.

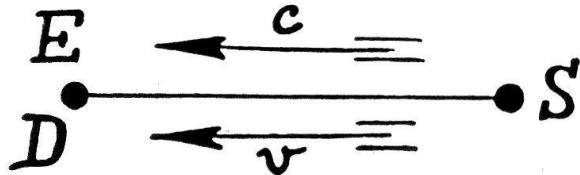
\* \* \*

*Conversion bergsonienne ou retour à l'immédiat.* — Nous n'avons nullement l'intention de toucher aux multiples aspects de la pensée bergsonienne : nous la prenons ici pour type d'une certaine conversion, en essayant de dégager nettement sa réponse à la question : où chercher le réel ? Tout le monde connaît la réponse de Bergson : le réel est à chercher dans les données immédiates, avant que celles-ci soient disloquées et organisées en objets, puis en théories par l'intelligence fabricatrice et par le langage. La conversion se fait sur la ligne qui va des structures aux données : le philosophe doit détacher son attention des structures pour se tourner vers le flux mobile des données immédiates de la conscience. « Philosopher », écrit Bergson, « consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée »<sup>(1)</sup>.

Rien de plus émouvant en vérité qu'un tel appel à une connaissance immédiate de la réalité profonde : plus d'écran interposé, plus de laborieuses coordinations qui font raffiner et subtiliser à partir des mêmes éléments, sans qu'aucun enrichissement véritable se produise en cours de route ; il suffit de remonter la pente des vieilles habitudes, effort difficile et laborieux, mais qui est merveilleusement récompensé à son terme par la révélation d'une source de réalité toujours jaillissante, qui se renouvelle sans trêve. Car, il convient d'y insister, cette inversion ou conversion bergsonienne oriente l'attention à la fois vers le réel et vers le principe de ce réel, les deux ne faisant qu'un ; les données immédiates sont, en effet, à la fois une création continue ou, si l'on veut, le lieu où l'élan vital nous traverse et nous féconde, et la réalité profonde elle-même dont la « substantialité » consiste dans le changement, c'est-à-dire dans le renouvellement.

(1) *La pensée et le mouvant*, p. 241.

Schématiquement, disons que E, l'esprit, se confond avec D, les données, donc un des côtés de notre triangle tend vers zéro.



Naturellement la valorisation ontologique a même sens et même direction que la conversion, valorisation et conversion s'exerçant le long de la ligne psychologique concrète des structures aux données.

Donnons une ou deux citations de son livre *La Pensée et le Mouvant*, qui montrent lumineusement l'esprit anti-constructiviste dont est animée la philosophie de Bergson.

Voici d'abord un point sur lequel tout le monde s'accordera — il convient de signaler que Bergson s'adresse ici à un public anglais. — Si les sens et la conscience avaient une portée illimitée, si, dans la double direction de la matière et de l'esprit, la faculté de percevoir était indéfinie, on n'aurait pas besoin de concevoir, non plus que de raisonner. Concevoir est un pis-aller quand il n'est pas donné de percevoir, et le raisonnement est fait pour combler les vides de la perception ou pour en étendre la portée (p. 165).

Remarquons tout de suite que par perception, Bergson entend ici une saisie immédiate du réel et nullement le résultat d'une construction telle que la perception d'un objet physique isolé et conçu comme invariable par rapport à ses aspects. La note réaliste de cette citation est caractéristique : le réel se manifeste, il n'est que de savoir l'appréhender, nullement de l'élaborer. Il faut

revenir à la perception, obtenir qu'elle se dilate et s'étende... Supposez qu'au lieu de vouloir nous éléver au-dessus de notre perception des choses, nous nous enfoncions en elle pour la creuser et l'élargir. Supposez que nous y inserions notre volonté, et que cette volonté, se dilatant, dilate notre vision des choses. Nous obtiendrions cette fois une philosophie où rien ne serait sacrifié des données des sens et de la conscience : aucune qualité, aucun aspect du réel ne se substituerait au reste sous prétexte de l'expliquer... Elle aurait pris tout ce qui est donné, et même plus que ce qui est donné, car les sens et la conscience, conviés par elle à un effort exceptionnel, lui auraient livré plus qu'ils ne fournissent naturellement (p. 168 s.). Par l'extension et la revivification de notre faculté de percevoir, peut-être aussi par un prolongement que donneront à l'intuition des âmes privilégiées, nous rétablirions la continuité dans l'ensemble de nos connaissances — continuité qui ne serait plus hypothétique et construite, mais expérimentée et vécue (p. 178).

Ainsi, pour remplacer le progrès et la continuité engendrées par la construction progressive du réel, Bergson parle de la dilatation du pouvoir de perception, qui reste purement réceptif, mais qui élargit le champ de sa réception, et par là-même engendre progrès et continuité. Remarquons, en passant, que cette dilatation de la perception ressemble singulièrement à la thèse des occultistes qui affirme que de nouveaux organes de connaissance peuvent naître chez l'homme qui suit une voie initiatique, par l'intermédiaire desquels l'initié peut entrer en rapport avec ce qu'on nomme les mondes supérieurs.

Bergson rejoint également les mystiques de tous les temps, pour lesquels une attitude réceptive et accueillante est éminemment propice pour nous unir à une « source de vie », à un courant créateur — ou élán vital — qui nous traverse et nous galvanise : c'est la passivité qui doit nous procurer la participation à la plus haute créativité.

Le retour à l'immédiat prôné par Bergson a profondément remué le monde philosophique qui s'est emparé de cette promesse d'une métaphysique concrète et toute palpitante de vie. Citons trois brèves phrases de l'ouvrage de M. Jean Wahl, au titre significatif de *Vers le concret*, consacré à William James, Whitehead et Gabriel Marcel. « En tous trois nous trouvons ce sentiment du donné » (p. 7). « Ils revendentiquent les droits de l'immédiat » (p. 3). « Ce qui est réel est ce qui apparaît » (p. 13). Cette dernière affirmation prend rigoureusement le contrepied de la phrase de M. Bachelard citée et approuvée par M. Brunschvicg : « Notre pensée va au réel ; elle n'en part pas » (1).

Indiquons encore rapidement que les phénoménologues allemands réagissent violemment contre tout constructivisme, dans lequel ils voient le spectre de l'hégelianisme, et réclament la même conversion que Bergson : le même schéma leur convient. Il y a toutefois entre eux et Bergson cette différence considérable — qui ne touche d'ailleurs pas au schéma — que l'intuition bergsonienne atteint une durée *continue*, alors que la *Wesenschau* ou intuition des essences des phénoménologues saisit un univers radicalement *discontinu*. Mais nous ne voulons pas nous attarder là-dessus : nous ne parlons que d'orientations fondamentales en métaphysique, en laissant délibérément de côté toutes les nuances : Bergson nous sert de type et de chef de file, tout simplement. Il est inutile de nous faire remarquer que Bergson est plus

(1) LÉON BRUNSCHEVICG, *Les âges de l'intelligence*, p. 137.

complexe et plus riche que nous ne le disons : nous le savons mieux que personne !<sup>(1)</sup>

La valorisation ontologique *exclusive* des données immédiates, telle que la conçoivent les bergsoniens, nous paraît insoutenable. Ce fut une brillante — et sans doute nécessaire — réaction contre le scientisme, mais maintenant que cette conception a accompli sa mission en alertant les esprits, la pensée doit revenir à une position moins unilatérale, plus équilibrée. Au terme d'une de ses chroniques philosophiques du *Temps*, consacrée à la *Pensée et le Mouvant* de Bergson, M. Louis Lavelle écrit : « [La doctrine de Bergson] aurait pu aussi relever le concept au lieu de le réduire à n'être qu'un repère immobile et arbitraire approprié seulement aux besoins de l'action ou à ceux du langage ; elle aurait pu l'incorporer au réel comme une médiation vivante sans laquelle toute communication réglée soit avec les choses, soit avec les autres consciences, serait également impossible »<sup>(2)</sup>. Nous souscrivons à ces lignes avec le correctif suivant : la médiation vivante dont parle M. Lavelle est réalisée non par le concept lui-même, mais par l'activité de jugement qui l'engendre.

(1) Il est amusant de constater que les types que nous venons de caractériser se retrouvent chez des personnes absolument étrangères à la philosophie et manifestent une orientation spontanée de leur mentalité. Ainsi, le type brunschvicgien « vulgaire » est fort commun, c'est le scientiste qui ne voit partout que *déterminations* précises. Aucun mystère, aucun secret, pas de contingence dans le monde : son esprit est entièrement subjugué par les déterminations de toute espèce qui forment pour lui le tout du monde. Il reste prisonnier d'un réseau compact de déterminations, de structures achevées, qu'il objective devant lui, qu'il « réalise ». L'univers lui apparaît statique et défini, et l'homme lui-même est considéré comme une partie de cet univers dans le mécanisme rigoureux duquel il est engagé, sans jouir d'aucune autonomie propre.

En opposition radicale à ce type assez simple, nous rencontrons celui qui fait profession de psychologisme ou d'esthétisme. Incapable de coordonner, il arrête son regard sur l'événement qui surgit il ne sait d'où et qui s'impose par sa seule présence. Il ne distingue pas entre les divers événements, intérieurs ou extérieurs, il valorise exclusivement l'éprouvé, le vécu comme tels. Il fuit toute construction, toute coordination, ne voit partout que spontanéité, sans chercher à rendre compte d'une façon logique d'une apparition nouvelle dans le champ de sa conscience. Tout ce qui apparaît est valorisé par là-même : il ne reconnaît que des faits et il est incapable de former l'idée de droit qui provient toujours de la valorisation d'une construction. Ses manifestations intellectuelles se bornent au témoignage et à la confession et elles se caractérisent par une extrême incohérence et confusion de pensée.

Ainsi, les conceptions philosophiques les plus raffinées peuvent trouver l'incarnation des tendances qu'elles manifestent chez Monsieur Tout le Monde, qui en présente comme un grossissement simplifié. — (2) *Le moi et son destin*, p. 37.

Aucune philosophie ne peut éviter de coordonner la vision du monde qu'elle cherche à faire triompher, et de valoriser par là implicitement la coordination, la structure. Mettre une chose à sa place, c'est la coordonner à d'autres. Refuser le relationnel, la coordination, c'est laisser proliférer telle ou telle manifestation arbitraire de l'être qui se fera prendre pour le tout. De plus, c'est s'interdire de construire une philosophie, même de la façon la plus dynamique.

Qu'on en appelle d'une coordination mal informée à une coordination mieux informée, nous sommes entièrement d'accord, — et M. Brunschvicg le fait lorsqu'il dénonce l'inadéquation de la perception et du langage pour prôner la mathématique — mais on ne peut écarter toute coordination comme déficiente en soi.

D'après la conception grossière de la science que se font les bergsoniens — et que la plupart des philosophes dépourvus de culture scientifique adoptent d'enthousiasme, par ressentiment, sans doute ! — l'intelligence se livre à un découpage arbitraire du réel pour permettre à l'action de s'y insérer ; or, pour opérer ce découpage, l'intelligence spatialise le réel, spatialise même la durée pour la transformer en temps homogène. Expliquer physiquement, a dit Meyerson qui vient ici à la rescoussse de Bergson, c'est expliquer par l'espace. Nous ne contestons pas que ces vues s'adaptent à une science rudimentaire, mais elles sont impuissantes à rendre compte de la science contemporaine. En réalité, l'effort expérimental et rationnel a contraint la science contemporaine à se raffiner de plus en plus et à s'évader du spatial, de l'image. Est-il nécessaire de rappeler que la physique actuelle renonce à localiser rigoureusement l'électron, le photon, etc., qu'elle use de plus en plus des notions de groupe, d'action totale, de probabilité ? La limitation du champ d'application des catégories de temps et d'espace, forgées au niveau des phénomènes à notre échelle, et l'exigence de réajustement par de nouvelles coordinations plus complexes de ces catégories de coexistence et de succession pour l'usage microphysique : tel est le nouvel aspect épistémologique de la science contemporaine. Or un tel réajustement échappe assurément à l'imagination spatiale, qui ne pourrait qu'utiliser les schémes abandonnés pour se représenter cet abandon et l'effort d'édification de nouveaux schèmes, ce qui serait contradictoire.

Tout esprit original et fécond doit être capable de se détourner de la contemplation des structures, de s'arracher à l'orientation ordi-

naire de l'esprit pour s'orienter vers le monde qualitatif et toujours renouvelé des données, afin de tenter de nouvelles synthèses, de rajeunir et élargir les anciennes. Il faut avoir la force et le courage de briser les synthèses toutes faites, de se replonger dans le monde chaotique des données pour lui imposer un nouvel ordre plus satisfaisant que l'ancien. Telle est la vérité du bergsonisme. Sa limitation, et par conséquent son erreur, consiste à refuser le droit d'organiser de nouvelles synthèses qui ne sont pas nécessairement spatialisantes, à condamner la pensée à s'abandonner à la contemplation du psychologique pur, des données immédiates, à envisager celles-ci par conséquent comme autant d'absolus de réalité qu'il est interdit d'ordonner suivant des normes universelles. Il est non moins stérile de se borner à la contemplation des données immédiates, que de rester prisonniers, comme les conformistes, des structures toutes faites qu'on ne songe jamais à reviser.

Ce respect, cette valorisation du donné serait une chose excellente en elle-même si elle n'avait pour contre-partie la crainte et comme la hantise de la médiation intellectuelle qui pèsent sur tout philosophe tendant à rejeter les coordinations de la pensée pour se plonger dans l'immédiat et éprouver une pure présence. Parlant des conquêtes de la spectroscopie, M. Miéville écrit :

Cette prodigieuse révélation de l'unité de structure de l'univers ne nous serait pas échue si les physiciens, les chimistes et les astronomes avaient dédaigné l'analyse et l'instrument logique qui la rend possible, s'ils s'étaient contentés de l'intuition, se bornant à prendre conscience du flot mouvant de leurs impressions. A la place d'une symphonie puissamment orchestrée, ils n'auraient alors perçu qu'une immense et confuse rumeur (1).

Sans doute, les partisans de Bergson nous feront remarquer que leur maître a justifié la science en reconnaissant qu'elle touche un absolu dans ses investigations du côté de la matière ; mais elle laisse de côté l'esprit qui doit être saisi dans les données, par intuition. C'est précisément cette dualité entre esprit et matière qui est insoutenable, comme si la science n'était pas une manifestation spirituelle de premier ordre. L'intelligence scientifique purement spatialisante est un mythe. Sous toutes ses manifestations, la pensée est présence en nous de la totalité ; la pensée, ainsi que l'a dit M. Miéville et ainsi que le déclare, de son côté, M. Lavelle, est ce qui nous relie à la totalité, ce qui nous dépasse et nous accomplit par là-même.

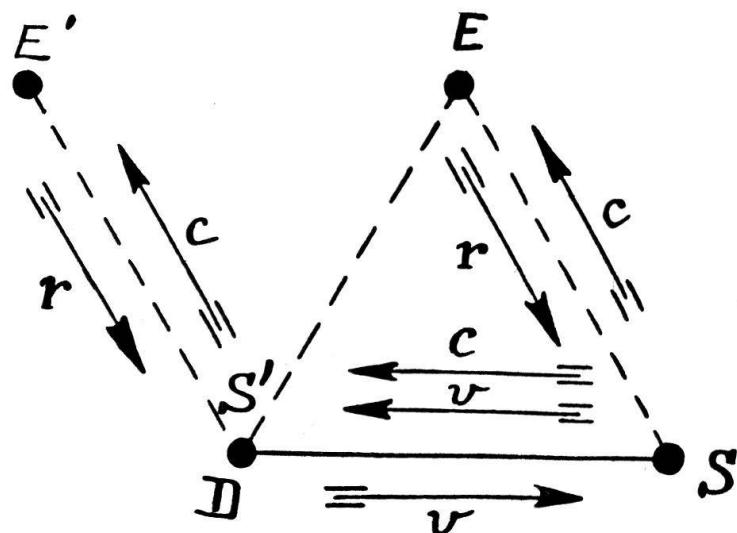
(1) *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, p. 19.

\* \* \*

*Panpsychisme.* — Résumons-nous : M. Brunschvicg a défini le monde « par la convergence de ses expressions rationnelles » : il valorise l'œuvre de la pensée coordinatrice comme hautement spirituelle. Bergson valorise les données qui, cessant d'être de simples prétextes comme pour M. Brunschvicg, se manifestent comme la réalité même.

Ces deux types de philosophies sont à sens unique de valorisation : reprenant le mot de Leibniz, nous dirons que ces deux conceptions à sens unique et opposé, ont raison dans ce qu'elles affirment et tort dans ce qu'elle nient.

Pour éviter les difficultés auxquelles ces deux philosophies unilatérales aboutissent, il convient selon nous de valoriser à la fois les données et les structures. Si les données sont *pour nous* les points de départ de nos élaborations, elles doivent être *pour elles-mêmes* et *en elles-mêmes* insérées dans les mailles d'une activité de synthèse cosmique qui leur donne leur réalité, leur consistance propre. Nous obtenons ainsi une métaphysique à double sens de valorisation, représentable par le schéma suivant :



Il y a réalisation dans le sens  $E \rightarrow S$ . Le pouvoir synthétique de coordination étant cette fois conçu comme distinct des données (celles-ci étant à la fois le produit d'un tel pouvoir et la matière sur laquelle ce pouvoir s'exerce), le vecteur de la conversion bergsonienne se dédouble et joue de  $S \rightarrow D$  et de  $S \rightarrow E$ .  $E'$  représente, non pas un esprit proprement dit, mais une activité génératrice par rapport à laquelle

les données D sont des structures (S'). E' réalise S' ou D. Enfin, la conversion le long de S D peut, en prolongeant son effort, s'orienter vers le centre d'activité E'. (Naturellement, plusieurs centres d'activité E' peuvent se raccorder à D et ces différents centres E' peuvent être reliés les uns aux autres, mais il n'y a aucun avantage à compliquer le schéma dans ce domaine hypothétique qui se situe hors du sujet). La notion de *donnée* devient donc quelque chose de relatif : ce qui est donnée par rapport à un certain sujet, devient structure lorsqu'on le rapporte à un autre centre d'activité, ainsi D est S' par rapport à E'. Dans le domaine psychologique, nous constatons que telles structures deviennent données pour l'élaboration de nouvelles structures qui se fait à partir des premières. Ainsi, la perception est une structure : elle devient une donnée pour la science qui élabore, en s'appuyant sur la perception, les structures de plus en plus complexes que sont les faits, les lois, les théories scientifiques. Nous demandons d'admettre que les « données immédiates de la conscience », celles au delà desquelles il n'est pas possible de remonter en restant sur le terrain psychologique, sont elles-mêmes des structures<sup>(1)</sup>.

Une telle métaphysique comporte une part d'hypothèse, un bond hors du terrain strictement critique qui est déterminé par la dualité objet-sujet, car vouloir ne point quitter le terrain critique, c'est s'interdire finalement, comme M. Brunschvicg, de faire de la métaphysique (celui-ci, d'ailleurs, ne peut s'empêcher d'en faire en contrebande !) Mais, disons-le nettement : le caractère aléatoire de cette première démarche philosophique est compensé et au delà par les propriétés de fermeture sur lui-même que présente le système obtenu : il y a là une sorte de vérification de l'hypothèse par la cohérence intrinsèque de l'ensemble.

Définissons le concret comme le non-séparé, comme ce qui possède un intérieur, une activité constituante propre, et donnons un exemple pour expliquer la conception métaphysique qui nous occupe présentement. Voici un crayon. En tant que donné dans notre représentation, il n'est pas du concret, il n'est qu'un élément — l'élément objet — de la synthèse objet-sujet qui, elle, est concrète. Cependant nous postulons (ici apparaît le caractère hypothétique et extra-

(1) Il semble que Bergson adopte parfois cette façon de voir lorsqu'il dit que l'esprit concentre en une sensation de couleur d'apparence simple ce qui comporte des millions de vibrations à la seconde : cependant, n'oublions pas que la matérialité et la spatialité sont, pour Bergson, des réalités dérivées, de l'élan vital « détendu ».

critique de la métaphysique) que ce crayon possède un en-soi, ce qui ne veut pas dire qu'il soit une *chose en soi* claquemurée en elle-même, isolée du reste. Cela signifie qu'il est un certain mode d'activité rayonnante — M. Whitehead dirait « d'activité préhensive » — qui se relie au tout de multiples façons, non un être inerte limité au strict contour que nous lui attribuons dans notre représentation. Possède-t-il une individualité ? Question délicate, à laquelle on peut, nous semble-t-il, répondre comme suit : tant qu'il n'est pas le siège d'une activité novatrice et autonome dans une certaine mesure, il n'est pas à proprement parler *une* individualité, il est une portion découpée par notre représentation d'une activité plus générale qui constitue la table sur laquelle il est posé, la chambre, etc., et toutes les lois physiques qui s'y manifestent. Mais cette activité générale est indépendante, quant à son existence, de notre activité de connaissance. Lorsque notre activité de connaissance joue, elle se branche sur cette activité cosmique ; en d'autres termes, comme dit M. Ruyer, de nouveaux modes de liaisons apparaissent qui sont spécifiques de la connaissance. Si c'est une plante que nous considérons, à la place d'un crayon, alors il y a individualité véritable, autonomie tranchée — bien que toujours relative, il va sans dire — de l'activité qui la constitue. Une telle conception est un panpsychisme, où le psychisme est conçu comme activité synthétique de coordination et de création<sup>(1)</sup>. Citons ces lignes de M. Parodi qui sont d'une parfaite netteté :

Je crois, en effet, que ce n'est pas seulement dans l'individu humain, ou dans l'être vivant, qu'il faut admettre des centres d'activité plus ou moins concevables sur le type de la conscience, et qu'on doit concevoir toute réalité par analogie avec elle. S'il y a, et dans la mesure où il y a (c'est à la science de le déterminer), des touts naturels dans la nature ; dans la mesure où ... il y a des équilibres de systèmes constitués réellement hors de nous, ou, comme on dit encore, *des structures objectivement réalisées*, dans cette même mesure

(1) Elle n'a rien de révolutionnaire : dans notre article sur « Quelques aspects du réalisme contemporain » (*Revue de Théol. et de Philos.*, juillet 1935, p. 186), nous avons signalé les philosophies de Whitehead, d'Alexander et de Ruyer, qui en sont des exemplaires plus ou moins réussis et plus ou moins complets, et dans une lettre complémentaire (*Ibid.*, p. 174 s.) nous soulignions l'inspiration leibnizienne de ces conceptions à la fois idéalistes et réalistes. Dans le présent travail nous mettons de côté les références historiques pour analyser et critiquer les trois tendances métaphysiques fondamentales que nous avons dégagées en les envisageant intrinsèquement, nous appuyant tout au plus sur un penseur type qui sert de guide ou de signe de ralliement.

on peut admettre, outre ce spiritualisme universel qui anime l'univers dans son ensemble, qu'il peut y avoir des centres d'énergie, centres de pensée, ou de force, ou de tendance, chez tous les êtres pensants d'abord, chez les vivants ensuite, et enfin, à des degrés infiniment atténués, dans tous les éléments que la nature présente comme constitués, comme ayant une certaine unité naturelle (1).

Les deux types de métaphysique à sens unique que nous avons décrits ont une orientation simple et nette qui flatte l'intelligence ; par contre, dans la conception panpsychiste se pose le redoutable problème suivant : comment limiter l'un par l'autre le pouvoir de réception à l'égard de structures déjà constituées et le pouvoir de construction du sujet connaissant ? C'est le problème de Kant qui consiste à déterminer la part du sujet dans la connaissance. Envisageons l'origine des mathématiques, par exemple. D'après M. Whitehead, dans son ouvrage intitulé *La science et le monde moderne*, les mathématiques sont entièrement obtenues par abstraction à partir de la réalité totale — thèse aristotélicienne. Pour M. Brunschvicg, elles sont pure construction. Il doit être possible de concilier ces deux positions extrêmes en montrant dans quelle mesure elles sont abstraites et dans quelle mesure elles sont construites : problème délicat, auquel nous ne voulons pas nous arrêter, mais qui s'impose, nous semble-t-il.

Nous devons parvenir à insérer harmonieusement le mouvement constructif de l'esprit dans une totalité fonctionnelle, qui, bien que se modifiant sans cesse, est en quelque mesure imposée, donc donnée, à notre pensée, laquelle par ailleurs la prolonge et l'accomplit. L'élément descriptif ou constatif — qui justifie un processus d'abstraction à partir de lui — est nécessaire par ce simple fait que toute élaboration ne provient pas de notre moi constructeur, mais peut être l'œuvre d'autres centres d'activité.

Reprendons ce problème par un autre biais.

\* \* \*

*Hasard et créativité.* — La pensée se manifeste non seulement comme pouvoir de coordination, mais aussi comme pouvoir de création. C'est l'être lui-même, qui dans le fond est pensée, qui participe à la fois à l'un et à la créativité,

Ces deux participations — disions-nous naguère — constituant en quelque sorte les deux versants, les deux faces solidaires de l'être. Ainsi on échappe à

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie* (1937), p. 39 s.

un rationalisme étroit au sein duquel jouerait seule la fonction de coordination, d'unification, sur un divers immuable et brut venu on ne sait d'où (incompréhensible choc en retour de l'expérience, chez M. Brunschvicg). La catégorie de la créativité est destinée à remplacer dans la philosophie moderne celle de multiplicité ou diversité, donnée une fois pour toute, dans le monde statique des Grecs. Elle signifie une novation, une initiative de l'être qui *engendre* de la diversité ; c'est un principe d'évolution et de différenciation, la participation à l'un étant source d'involution, d'assimilation (1).

Comment la créativité et la coordination jouent-elles ensemble, et comment concevoir une nouveauté surgissant dans l'univers ? Problèmes fort complexes que nous ne pouvons qu'effleurer rapidement.

Les kantiens, tels que M. Lachièze-Rey, ne manquent pas de faire remarquer qu'une nouveauté radicale, surgissant au milieu de structures étroitement coordonnées, a quelque chose de choquant, d'incongru : c'est ce qu'un Renouvier nomme un commencement absolu qui vient, on ne sait pourquoi, bouleverser l'économie du cosmos, rompre la continuité de la loi de causalité et par conséquent dérouter l'intelligence. Cette conception irrationnelle de la novation, revient, nous dit M. Lachièze-Rey, au *clinamen* d'Epicure, à l'idée du hasard pur.

Toute nouveauté apparaîtrait nécessairement dans une telle perspective comme un hasard analogue [à celui d'Epicure], puisque *le temps traité comme un milieu et non comme un instrument de l'action n'admet aucune véritable initiative, aucun véritable commencement, aucun fondement originaire pour une nouveauté*. Autrement dit, toute nouveauté y constituerait inévitablement... une conséquence sans prémissse, la prémissse n'étant pas ici seulement inconnue, mais définitivement absente... ces doctrines ne peuvent éviter... de revenir au hasard d'Epicure. Il en est ainsi dans certains cas pour l'évolution créatrice de M. Bergson, et, plus souvent encore, pour l'« émergence » chez les Anglo-saxons (2).

Pour échapper au hasard d'Epicure, les kantiens définissent la nouveauté comme une structure posée par rapport à l'activité posante ou constituante. C'est le vecteur de réalisation qui va de l'esprit aux structures qui est créateur. Mais la novation n'apparaît pas comme une partie des structures par rapport au reste de ces structures, car au sein des structures tout est toujours parfaitement coordonné. C'est la coordination elle-même qui est créatrice et ainsi le kantisme réalise cette gageure d'unir intimement créativité et unification. L'esprit est

(1) *Revue de Théol. et de Philos.*, 1938, p. 228. — (2) *Le moi, le monde et Dieu*, p. 65 s.

pure liberté : il peut coordonner tel monde ou tel autre, mais au sein de ce qu'il coordonne il n'y a pas place pour le hasard au sens d'Epicure. La liberté et la nouveauté ne sont pas d'essence structurale : elles expriment le rapport entre les structures d'une part et l'activité formatrice, le « moi constructeur » comme dit M. Lachièze-Rey, d'autre part. La conception de M. Brunschvicg est exactement conforme à ce que nous venons de décrire. Quand les îlots d'irrationalité se manifestent en science, l'esprit *invente* avec une déconcertante ingéniosité des méthodes capables de réduire ces îlots, de les *coordonner* complètement au reste du savoir : création et coordination vont donc bien de pair.

Chez Bergson, par contre, qui est parfaitement indemne de kantisme, le flux des données immédiates, manifestation de l'activité créatrice, est une incessante novation par continuité : les nouveautés sont saisissables dès lors en elles-même et se déterminent comme nouveautés les unes par rapport aux autres et par rapport aux éléments qui les accompagnent. La durée est créatrice et il ne faut pas dire que les « choses » se transforment, ce qui supposerait en elles un élément immuable, mais que c'est le changement lui-même qui se pose comme « substantiel ». Nous ne sommes pas exactement dans le cas du hasard d'Epicure, par le fait de la *continuité* du changement, cependant la nouveauté se laisse constater objectivement et on ne peut pas — tout comme dans le cas du hasard épicurien — la prévoir et la coordonner rationnellement.

Examinons au point de vue critique la conception Brunschvicg et Lachièze-Rey : ce dernier l'a poussée métaphysiquement, ce que s'interdit de faire M. Brunschvicg. Voulant échapper au solipsisme, M. Lachièze-Rey postule une pluralité de « moi constructeur ». Il y a là une incohérence par rapport à la position de départ : en effet, pour M. Lachièze-Rey, le monde de la science, comme celui du sens commun, est *entièvement* édifié par le moi constructeur : c'est ce dernier qui déploie le temps et qui déploie l'espace, c'est lui qui pose toutes les catégories et leur fait tisser l'étoffe du monde. Par conséquent, il est illégitime de lui appliquer à lui-même la catégorie de la multiplicité-unicité pour déclarer qu'il y a *plusieurs* « moi constructeur » ! Le « moi constructeur » est manifestement supra-catégoriel : donc aucune catégorie ne lui est applicable, voilà ce qu'oublie M. Lachièze-Rey qui fait un usage transcendental des catégories.

Constatons, une fois pour toutes, qu'il y a deux types d'idéalisme

nettement distincts : l'idéalisme constructiviste pur d'après lequel il n'y a d'objet que pour un sujet et réciproquement, puis l'idéalisme leibnizien qui conçoit l'être sur le type de sujets envisagés comme autant de centres d'activité constituante. Il n'est pas possible de passer de la première conception à la seconde par continuité : si l'on adopte la première, on en reste prisonnier. Par contre, si l'on s'installe dans le second idéalisme, qui mérite aussi bien la désignation de réalisme (et cette installation suppose un bond hors du terrain critique, une hypothèse que certains jugent onéreuse), alors il devient possible d'intégrer en lui un certain nombre d'exigences du premier.

Dans la conception leibnizienne, les centres d'activité ou « monades » ne peuvent pas être supra-catégoriels. C'est la pensée totale dans laquelle ils plongent, et qui les coordonne à leur tour entre eux, qui est supra-catégorielle : leur « constructivisme » est donc limité, borné, par le constructivisme intégral de la pensée suprême. La liberté de Dieu, diront les théologiens, borne la liberté des créatures.

Entre la théorie de la créativité de Bergson et celle des kantiens, nous n'hésitons pas : c'est celle des kantiens qui de beaucoup est la plus satisfaisante et la plus féconde, si l'on daigne toutefois la transposer dans le monadisme. L'apparition d'une nouveauté ne saurait être discrète, mais forme un ensemble organique dont un centre d'activité doit rendre compte, la créativité restant toujours solidaire du pouvoir d'unification. Cette fois nous ne disons plus *le* centre d'activité, mais bien *un* centre d'activité. Or, de deux choses l'une : ou nous coïncidons avec le centre d'activité en question, ou ce n'est pas le cas. Si nous coïncidons avec lui, il n'y aura pas trace *pour nous* de hasard au sens d'Epicure, de novation incoordonnable. Si ce n'est pas le cas, alors la nouveauté nous apparaîtra — mais ce n'est qu'une apparence — être du type épicurien ou bergsonien. Cette apparence s'évanouirait pour une conscience qui coïnciderait avec ce centre : question de point de vue, par conséquent. Nous ne pouvons coordonner dans le cadre spatio-temporel les activités créatrices des autres sujets, de sorte que les produits de ces activités créatrices s'imposent à nous comme des données opaques, des apparitions nouvelles et inexplicables autrement que par des analogies hasardeuses. Pour chacun des différents centres d'activité, il y a dans le monde à la fois du *donné* (irréductible pour ce centre) et du *construit* ; la pluralité de ces centres d'activité fonde une créativité véritable au sein de l'uni-

vers, créativité qui ne se laisse pas réduire à un processus d'intériorisation unique.

Le principe d'individuation nous paraît résider en la créativité des divers sujets : c'est le pouvoir d'initiative de chaque être qui fonde sa distinction d'avec les autres. Cependant, si la créativité est principe de différenciation, comme elle construit des systèmes de coordination et comme elle se manifeste concurremment avec le pouvoir d'unification, il se trouve qu'en même temps qu'elle fonde l'originalité de chacun — dans le domaine humain — elle le relie au tout et devient la base de la personnalité : le moi est alors le centre d'un rayonnement fécond qui rejoint les valeurs universelles. Ainsi, les artistes les plus universels, les plus capables d'éveiller en nous des résonances sont en même temps les plus originaux.

En conclusion, nous dirons que l'être réel, que nous nommerons le concret, n'est pas l'individuel ; ce n'est pas non plus l'universel. Il est le lieu où l'individuel et l'universel se rencontrent et fusionnent, centre d'activité manifestant à la fois le pouvoir de créativité, fendant le côté individuel du concret, et le pouvoir de coordination ou d'unification permettant le rattachement au tout, l'universalisation de ce concret. Universel et individuel sont donc les deux pôles du concret, du réel, qui se définit conjointement comme participation à l'un et à la créativité.

Lausanne.

Maurice GEX.

---