

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1949)
Heft: 150

Artikel: À la mémoire de Jean de la Harpe
Autor: Müller, Philippe
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380502>

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: 13.01.2026

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

A LA MÉMOIRE DE JEAN DE LA HARPE

Il y a des morts qui sont des récompenses et des exaucements, le dernier acte d'une vie qui s'y accomplit et s'y dépasse. D'autres apparaissent comme une méprise tragique, le surgissement désordonné de l'infra-spirituel dans une existence en voie de maturation, l'arrêt d'un développement non encore parvenu à son terme, arrachant l'ouvrier à l'œuvre commencée. Le deuil alors est plus poignant et plus irrémédiable, parce qu'il s'y joint, aux sentiments d'affection violentés, le regret de tout ce que la mort n'aura pas permis. Cournot disparaît à soixante-quinze ans, après quinze années de retraite auxquelles nous devons les *Considérations* et *Matérialisme, vitalisme et rationalisme*. Mais imaginons-le-nous emporté à cinquante-cinq, après deux ans d'une maladie insidieuse, qui ralentit son travail et entrave sa réflexion : nous ne pourrions que pressentir la perte que nous aurions faite, et la sagacité des commentateurs, si lucides fussent-ils, aurait été impuissante à deviner la richesse des dernières publications et même l'ampleur du *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (que Cournot publie à soixante et un ans). Tout au plus, des œuvres antérieures eût-on su tirer quelques indications sur la convergence de certains thèmes vers une synthèse encore inexprimée, et seuls quelques proches auraient su, de ce savoir qui ne se démontre pas, mais que l'amitié donne, qu'avec le Cournot de la cinquantaine disparaissait une figure suggestive de la pensée française du XIX^e siècle.

Jean de la Harpe n'a pas achevé son œuvre. Elle est restée en ébauches, en travaux préparatoires, en esquisses préalables qui convergeaient vers un thème central, celui du temps, où se rejoignaient les deux courants de sa réflexion, la méditation réflexive sur la science et la méditation renouvelée sur la foi. Il avait mis

longtemps à en discerner l'importance, il y parvenait avec ses premiers grands cours sur le temps que j'ai eu le privilège d'entendre comme étudiant (1937-1938), et depuis 1942, en possession désormais de cette « intuition centrale » qui décide de l'instauration philosophique, il s'était attelé à un grand ouvrage historique et systématique tout à la fois, où se rejoindraient pour s'accomplir les études approfondies des textes et les réflexions épistémologiques et logiques qu'il avait menées jusque-là en ordre dispersé.

Il avait si bien le sentiment d'avoir encore quelque chose d'important à dire qu'il ne se résigna jamais à l'arrêt provoqué par la maladie. Un œil dont les muscles étaient paralysés, des névralgies, des céphalées quotidiennes, de la fatigue au moindre effort, rien ne l'arrêtait de rédiger les cours qu'il ne désespéra jamais de reprendre, ou de préparer pour l'impression le texte qui lui tenait tant à cœur ⁽¹⁾. Cette préoccupation a sous-tendu ses derniers moments, et c'est l'inachèvement de ce qu'il avait enfin reconnu comme l'essentiel qui l'a si longtemps et si vaillamment dressé contre la mort.

En toutes autres circonstances, il m'en aurait voulu, je le sais, d'insister sur sa biographie ou sur ce qui lui était personnel. Ceux qui l'aimaient cependant en sont réduits à combler par les souvenirs qu'ils ont de l'homme les lacunes que la mort a produites dans l'œuvre du philosophe. Il aurait voulu qu'on écrive de lui ce qu'il disait de Cournot ⁽²⁾, mais sa discrétion naturelle dans ses écrits masque une vie engagée dont la caractéristique a été la générosité et le sens du devoir, et il est juste qu'un de ceux qui ont bénéficié de son indéfectible sollicitude, et même de son amitié, dise ce que cet homme de cœur a été, qui se doublait de ce philosophe de la raison.

(¹) Le dernier jour qu'il ait vécu avec toute sa conscience, je le surprenais à sa machine à écrire, d'où il venait de retirer une page « de son livre sur le temps », disait-il, et où plus tard je découvris ces mots, une citation de Plotin, qui valent d'autres *ultima verba* : « Qu'arriverait-il donc si on ne se laissait jamais distraire de cette contemplation, si l'on s'unissait à ces êtres, si, pris par leur charme, on était capable de les contempler infatigablement, et si, après s'être élevé jusqu'à l'éternité, on restait immobile sans jamais déchoir afin d'être soi-même éternel comme eux, en contemplant l'éternité et les êtres éternels par ce qu'il y a d'éternel en eux ? »

(²) « Il n'y a rien qui soit plus opposé au romantique ou au romanesque qu'une vie consacrée à la philosophie... cette existence se déroule volontiers dans un cabinet de travail d'où sortent de gros volumes... et des articles de revue... Il n'y a pas de philosophie véritable sans recueillement prolongé, sans indépendance d'esprit à l'endroit des préjugés, surtout sans cette discipline austère de la pensée qui est la condition même de la réflexion philosophique. »

I

Fils d'un pasteur, attaché, plus que sa pudeur naturelle à l'égard de ce qui lui était personnel ne le laissait deviner, à sa mère musicienne et cultivée, Jean de la Harpe est né le 18 avril 1892 à L'Auberson sur Sainte-Croix. Plus que le Jura cependant, la vallée des Ormonts fut la patrie de son enfance, et lui laisse le goût et le besoin de la montagne (il sut grimper avant de savoir marcher, comme ses trois frères dont l'un se tuera tragiquement dans un accident d'alpe). Vers 1901, son père est appelé à l'Eglise Libre d'Aigle, et c'est là qu'il fait ses classes avant d'aller au Gymnase de Lausanne. L'adolescent s'intéresse alors surtout aux belles lettres et à la musique. Il lit Baudelaire, Hugo, les Parnassiens (il citera plus tard, avec prédilection, Leconte de l'Isle, dont le stoïcisme hautain dut correspondre à ses préoccupations profondes). Il joue du piano et chante agréablement. Ses études ne laissent pas de souffrir de ces intérêts divers ; il aimait à raconter — en exagérant — qu'il leur devait l'échec au baccalauréat, qui faisait dire de lui à ses professeurs qu'il n'arriverait à rien de bon dans la vie. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne prit conscience de sa voie propre qu'assez tardivement, assez tôt cependant pour centrer son intérêt sur la philosophie dès ses premières années de théologie. Il conservera notamment un fidèle attachement à Philippe Bridel, dont il fut l'élève : « Lorsque nous étions étudiants à la vieille maison du chemin des Cèdres, écrit-il vingt-cinq ans après, il nous enseigna le premier, par sa parole claire comme par un exemple sans défaillance, le merveilleux attrait d'une philosophie qui aspire autant à la profondeur qu'à la clarté ; nous lui devons une aversion profonde pour toute philosophie qui confond obscurité et profondeur. Philosophe parmi les théologiens, chrétien admirable qui reste à nos yeux comme un modèle, il nous enseigna qu'on pouvait en même temps être un croyant et garder toute sa liberté d'esprit. » (*De l'Ordre et du Hasard*, p. xxiii). Je ne sais s'il faut faire remonter à ces années la lecture de Höffding, dont la *Philosophie de la religion* avait paru en français en 1908, et auquel il consacra plus tard sa thèse. Mais il devait avoir, comme Höffding, abandonné intérieurement le dogmatisme, au profit d'une réflexion qui se voulait purement rationnelle, puisque, à l'issue de ses études de théologie, il part pour Paris y étudier la philosophie.

Il y restera quatre ans, de 1915 à 1919. Il commence par y acquérir le diplôme d'études supérieures, puis la licence en philosophie en Sorbonne où il est l'élève — et un élève bientôt admis dans l'intimité — d'André Lalande et de Léon Brunschvicg. Le goût de la clarté qu'il louait chez Philippe Bridel, qu'il décèlera au cœur de la pensée de Höffding (*La religion...*, p. 55 sq.), s'affirme, dans son attachement respectueux à A. Lalande, jusqu'à devenir pour lui aussi une dominante de son attitude philosophique. Il y adjoint désormais, sans doute grâce à Léon Brunschvicg, Arnold Reymond et à ses camarades d'étude comme Rolin Wavre, le goût des mathématiques dont il ne quittera plus la préoccupation : la maladie l'empêchera en 1921 de passer l'examen dont il commence la préparation dès son séjour parisien, et on le verra auditeur assidu des cours de mathématiques à l'Université de Neuchâtel quand il sera nommé à la chaire de philosophie.

Une brève suffragance à l'Eglise réformée de la rue Cortambert, le seul contact direct avec le pastorat, ne fait que souligner l'orientation désormais définitive de son activité. Quand il rentre à Lausanne, en 1919, il ne cherchera ou n'acceptera de situation qui ne soit compatible avec ce qu'il a reconnu comme sa vraie vocation.

Un double deuil le rappelle en Suisse : son frère, et sa mère, qui se suivent dans la mort à trois jours d'intervalle. Il revient avec son jeune ménage, et son premier fils, Serge, né en mars 1918, pour entourer son père resté seul. Il achève la rédaction de sa thèse, *La Religion comme conservation de la valeur dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding* (Lausanne et Paris, 1920), à laquelle André Lalande écrit une préface amicale. Il donne des leçons dans des collèges privés tout en poursuivant ses lectures et ses études, interrompu pendant quelques mois par une grave maladie. En avril 1923 — il a trente et un ans — il est nommé au Collège de Vevey, où il enseigne l'histoire, le latin et le français. Depuis longtemps intéressé aux problèmes « politiques » — à vrai dire sans option partisane, il a eu trop de peine à se libérer du dogmatisme théologique pour en accepter d'autres dans la vie publique — il milite dans la *Nouvelle Société helvétique* et dans l'*Association suisse pour la S. d. N.*, dont il présidera vite la section veveysanne avant d'être associé à son Bureau national. La musique — piano et chant — continue à remplir les rares loisirs ou les heures de détente d'une existence que la lecture absorbe presque entièrement. Il est

frappant, à cet égard, de constater que lors de son voyage en Pologne, dans l'été 1923, dans les régions qu'habitaient alors les parents de sa femme, les impressions les plus vives seront celles des chants populaires et de la musicalité des paysages. Il s'y livre d'autant plus que Serge joue précocement du piano et chante à deux voix avec lui.

En 1929, double tournant dans cette existence de travail solitaire, de joies familiales, d'activité juvénile — double promotion extérieure et intime. L'appel de la Faculté des lettres de Neuchâtel qui, par le départ de M. Jean Piaget, est privée du titulaire de la chaire de psychologie et de philosophie des sciences, lui parvient au chevet du lit où Serge meurt. D'un coup, Jean de la Harpe accède à la fois au plan social et pédagogique auquel ses qualités le destinaient, et aux grandes épreuves vitales qui le séparent inéluctablement de la jeunesse. Ce que fut ce deuil, ses amis intimes seuls le savent, qui le suivirent dans la lente conquête de cette sérénité intérieure dont sa vie dès lors fut marquée. *L'avant* et *l'après* qui constituent la temporalité s'inscrivaient en lui dans le déchirement. Mais rien ne transpirait encore de cette coupure intérieure dans ses articles et travaux, sauf le sérieux nouveau qu'il avait quand il abordait les thèmes religieux. Un jour que je le raccompagnais, en 1937, à la sortie d'une leçon — nous revenions par le lac du collège de la Maladière — je lui demandais comment le philosophe pouvait réconcilier la rationalité et la foi et lui avouais les exclusions que j'y discernais : « Quand on perd un enfant dans des conditions atroces, me répondit-il, bien des choses changent d'aspect, bien des exclusions que l'on serait tenté de prononcer s'atténuent... »

Installé au château de Peseux, Jean de la Harpe s'attelait à sa tâche universitaire. Il faisait face à de redoutables charges. « L'enseignement de la philosophie à l'Université de Neuchâtel comprend deux chaires, écrit-il en 1933, l'une, celle de P. Godet, de trois heures hebdomadaires, est consacrée à l'histoire de la philosophie ; l'autre, de philosophie générale, que j'occupe depuis plus de quatre ans, pourrait être intitulée *De omni re scibili*. Elle est à cheval sur deux Facultés : pédagogie, psychologie et philosophie des sciences à la Faculté des lettres, sociologie à la Faculté de droit. Je n'oublierai jamais l'impression d'effroi que j'éprouvai en entrant dans la carrière universitaire, devant la nécessité où je me trouvais d'improviser en trois mois six heures de cours aussi divers et trois heures de séminaire... » Les circonstances économiques, la réduction de

traitement du personnel universitaire qui en fut la conséquence, le contraignirent d'accepter les heures de philosophie et de psychologie de l'Ecole supérieure des jeunes filles, puis des heures de philosophie à l'Ecole de Commerce. Au total, certains semestres, dix-sept heures d'enseignement. Le prodige, c'est que malgré ces charges, il trouve le temps et la force de présider la N. S. H. de 1931 à 1934, d'être député au Grand Conseil de 1934 à 1937, de présider l'*Association suisse pour la S. d. N.*, de 1940 à 1946, et de la guider jusqu'à sa mort quand elle devint l'*Association suisse pour les Nations Unies*, pour ne rien dire du Comité de direction du Sanatorium universitaire qui exigea de lui beaucoup de travail, ni du Décanat de la Faculté des lettres qu'il occupa six ans jusqu'en 1944. Le prodige plus grand encore, c'est qu'il parvint à publier en quinze ans de travail effectif trois ouvrages, dont l'un considérable, qu'il en avait un quatrième en manuscrit dans ses papiers (à paraître dans la N. E. P. aux Presses Universitaires de France) et la matière première (cours et notes) pour un autre, qui devait être fort ample.

Pour le reste, il m'est difficile de parler du professeur et de l'homme, comme il l'est de parler de son père. Certes, chaque étudiant trouvait en lui la même accueillante cordialité ; mais il s'attachait plus particulièrement à ceux qu'il voyait pencher vers la philosophie, et les admettait dans son intimité. Il ne m'a pas caché la peine qu'il éprouvait à voir les meilleurs d'entre eux glisser vers la philosophie allemande contemporaine, à l'égard de laquelle il ne dissimulait guère sa méfiance. Mais sa sollicitude ne se trouvait pas limitée par les divergences intellectuelles. En grand « libéral » qu'il était par générosité, il ne tenait compte que de la sincérité et de l'effort qu'il constatait vers la clarté et la rigueur. Impitoyable dès qu'il décelait le verbalisme ou l'approximation, il nous engageait, par le précepte et l'exemple, vers la sévérité d'une réflexion sans défaillance.

Pour l'homme, ses adversaires même l'estimaient, et cette estime était de l'affection quand on l'avait approché plus longuement. La rectitude de ses positions, l'inébranlable — je dirais même l'indiscutable, car elle n'était jamais chez lui en discussion — fidélité qu'il eut pour les causes nationale, internationale et universitaire auxquelles il ne refusait jamais l'appui de son nom et le secours de son travail, la sincérité non sans rudesse de ses expressions et la générosité plus cachée, mais d'autant plus marquée avec laquelle il

soutenait ce qui lui paraissait mériter son appui — il devait y avoir une racine commune aux divers aspects de ce caractère, et ses amis savent que sa foi seule les explique tous.

II

Car Jean de la Harpe était et est toujours resté croyant, encore que d'une foi qui s'accommodait mal d'une confession dogmatique, et qu'il n'eût pas définitivement formulé en philosophie ce qui sous-tendait vitaleusement son existence. D'où, dans les œuvres qu'il a laissées, la préoccupation si visible de thèmes religieux, et dans celle qu'il préparait, les chapitres attentifs qu'il consacrait au temps chez saint Augustin et à l'expérience temporelle chez l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ*. Il faut avouer cependant que la préoccupation religieuse interférait chez lui avec l'effort qu'il faisait pour saisir la raison dans son travail interne de constitution, à travers ce foyer d'élaboration de la vérité, pour lui privilégié, que sont les sciences exactes, et une étude trop rapide de sa pensée conduirait sans doute à la diminuer. Sa pensée apparaît définie par ce dialogue intérieur, que son inaboutissement charge précisément de résonnances plus profondes. Les deux foyers où s'est mûrie sa personnalité, la théologie libérale d'une part, et de l'autre l'épistémologie, se trouvent selon le cas plus ou moins inégalement associés mais toujours présents : dans sa thèse où ils coexistent expressément ; dans son premier travail « neuchâtelois », *l'Idée de la Raison dans les sciences et la philosophie contemporaine* (Recueil des travaux de la Faculté des lettres, XV^e fascicule, Neuchâtel, 1930), où cependant la préoccupation épistémologique l'emporte, en fonction du sujet même ; dans son grand ouvrage sur Cournot : *De l'Ordre et du Hasard, le Réalisme critique d'A.-A. Cournot* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Paris et Neuchâtel, 1936) où quelques pages, suggestivement introduites sous le titre de « Perspectives dernières », réunissent explicitement ce qui l'était déjà implicitement dans plusieurs passages du corps de l'ouvrage ; même dans *Genèse et Mesure du temps* (*Essai d'analyse génétique du temps et d'axiomatisation du temps métrique*, Recueil de travaux, XX^e fascicule, Neuchâtel, 1941), ces deux foyers se retrouvent toujours, malgré l'intention épistémologique prédominante de l'ouvrage. Mais si les « grandes œuvres » risquaient de n'évoquer que des thèmes épistémologiques, les « petits

écrits », en particulier : *Deux types d'attitude religieuse : Immanence et transcendance, Raison et mysticisme chrétien* (l'opuscule réunit deux conférences, de J. Piaget et de J. de la Harpe, dont la contribution porte le sous-titre indiqué — Ed. Labor, Genève, 1928), et surtout *Vérité de la science et vérité de la foi*, paru ici même (n° 108, juillet-septembre 1938), rétablissent l'équilibre et restituent à la pensée de Jean de la Harpe une plénitude que l'on ne trouve pas aussi riche chez ceux-là mêmes dont il se considère le disciple ⁽¹⁾.

Nous ne pouvons songer à faire davantage que d'esquisser les termes de ce dialogue intérieur et de pressentir l'aboutissement qu'il aurait peut-être trouvé dans une œuvre qui l'eût explicité.

A. — La thèse sur Höfding ne nous retiendrait pas si elle ne contenait à l'état naissant le problème dont les écrits ultérieurs préciseront les données plus qu'ils ne le transformeront. Jean de la Harpe trouvait chez Höfding une évolution semblable à celle qu'il vivait lui-même, le passage d'une attitude théologique, où l'influence de Kierkegaard est manifeste, à un antidogmatisme qui ne sacrifiât pas l'essentiel de la vie religieuse. « Höfding (lisez : Jean de la Harpe)... s'oppose au dogmatisme : voilà une constatation d'une importance capitale pour la compréhension de sa philosophie et c'est à cette période de formation qu'il faut remonter pour découvrir le germe de son antidogmatisme ; celui-ci fut moral avant d'être philosophique. Le dogme, non seulement au sens catholique, mais au sens très général d'idée religieuse normative, n'est pas en réalité le principe créateur de la vie intérieure ; il peut dans certains cas et pour les natures timorées, être un appui ; mais sitôt que l'esprit critique s'éveille, l'homme demande aux dogmes leurs titres : sur quoi reposent-ils ? Sont-ils dépendants d'une révélation surnaturelle ou ne sont-ils qu'un produit des êtres religieux qui pensent ? D'autre part, celui qui a vécu au sein de la tradition ecclésiastique ne peut en faire abstraction si facilement, car il vit dans l'atmosphère du dogme ; ses expériences propres se confondent avec les dogmes. Ainsi le dogme est à la fois une gêne et une nécessité jusqu'à ce que la vie intérieure soit assez puissante pour l'écarter,

(1) Peut-être l'aurait-on vu, en pleine possession de son sujet, le temps, revenir aux thèmes mêmes de la philosophie contemporaine, voire de l'existentialisme ? Son attitude à l'égard de Heidegger, voire de Hegel, changeait à mesure qu'il s'enfonçait dans sa méditation. Voir *Pensée réflexive et mystère de l'existence*, ici même nos 114-115, 1940, où s'ouvrent de nouvelles perspectives.

jusqu'à ce que l'évidence intérieure se substitue à l'autorité extérieure ou jusqu'à ce que le dogme étouffe la vie. Tel fut le cas pour Höffding ; il en souffrit amèrement... » (*La Religion...*, p. 58). Mais cette souffrance l'empêche de supprimer le problème. Si l'affirmation dogmatique est insoutenable dès qu'elle entre en concurrence avec la vérité scientifique, elle sort de tréfonds personnels trop certains pour que la science réponde à tout ce que satisferait le dogme. D'où, chez Höffding, l'apparition de la notion de valeur, et l'« axiome » religieux selon lequel la religion est conservation de la valeur. Si Jean de la Harpe ne se contente pas de cette conception, dont la cohérence intérieure ne lui paraît pas assurée et la formule fausement scientifique, il n'empêche qu'il a défini avec trop de sympathie contenue le mobile central de la pensée de Höffding, l'effort vers la clarté exemplifié par l'effort des sciences de la nature, pour qu'il ne l'ait pas retrouvé en lui-même : il l'appelle « positivisme », dans un sens qu'il charge Ribot de préciser : « Il y a une tendance générale, une méthode d'investigation, une façon de penser que l'on pourrait qualifier de scientifique ou d'empirique, qui est commune à beaucoup de bons esprits du XIX^e siècle. Elle consiste à circonscrire aussi nettement que possible le domaine de l'hypothèse et à n'admettre comme objet de science que ce qui peut être observé comme fait ou formulé comme loi et vérifié... Le positivisme est donc une forme de l'esprit scientifique... tout ce que l'esprit scientifique suppose est dans le positivisme » (p. 74). Dans ce sens, Jean de la Harpe restera fidèle au « positivisme », surtout dans la négation de la « métaphysique » que, depuis Kant, selon lui, la philosophie n'avait plus le droit d'être. Dès son premier livre, son parti est pris. Il a fallu quelque peine à certains de ses étudiants, parmi lesquels je me compte, à accepter comme philosophique une attitude consubstantielle à la pensée de la génération qui nous précédait et dont nos maîtres romands s'inspiraient tous, d'Arnold Reymond à Jean Piaget, en passant par H.-L. Miéville et Jean de la Harpe. Mais, selon le mot profond de Leibniz que Jean de la Harpe reconnaissait, comme Cournot, pour sa référence spirituelle la plus complète, un philosophe a raison dans ce qu'il affirme et tort dans ce qu'il nie, et ce parti pris fondamental auquel Jean de la Harpe restera attaché jusqu'à son lit de mort n'a pas laissé que de le conduire, à travers la méditation de la science, à l'essentiel, dont la philosophie, disait Max Scheler, est l'amour désintéressé.

Car cette raison, dont la science en se constituant précise les structures, ne peut être considérée comme close, comme achevée et refermée sur elle-même. Elle ne peut se définir qu'en terme de vection, que dans l'effort même qu'elle fait pour pénétrer le réel et l'enserrer dans ses prises toujours plus exactes. C'est là la signification de la critique interne que Jean de la Harpe fait subir à la philosophie générale d'Harald Höffding. Le philosophe danois intitulait son système « monisme ». Or, le monisme consiste toujours à réaliser complètement tout le virtuel, à poser au départ ce qui est dans l'effort intérieur de la pensée, l'« idéal » directeur sans lequel elle s'effondrerait en savoirs éparpillés, mais dont la réalité donnée la rendrait elle-même incompréhensible. Jean de la Harpe introduit ici pour la première fois les thèmes dualistes qui trouveront, dix ans plus tard, leur précision dans l'*Idée de la Raison*.

B. — La thèse de doctorat ne concluait pas. Elle engageait le dialogue : d'un côté la vie intérieure, qui toujours à nouveau suscite de nouvelles expressions religieuses vite solidifiées en dogmes inacceptables pour la raison — d'autre part l'effort concret et fertile de la raison pour rationaliser un donné qui ne peut être conçu comme radicalement hétérogène (puisque la science réussit), ni comme radicalement transparent (puisque il faut à l'homme l'effort de la science pour le rendre docile à ses prises). Avant tout, il s'agissait de mieux définir le dernier de ces antagonistes, d'en surprendre les secrets, pour juger ensuite de son droit à rendre la réplique au premier, et, s'il est possible, comme Kant s'y essayait en opposant Critique de la Raison pure à Critique de la Raison pratique, pour délimiter leurs domaines respectifs.

A vrai dire, dans l'*Idée de la Raison*, Jean de la Harpe s'absorbe dans cette tâche au point de l'isoler. Partant, comme il aimait à le faire dans ses cours de définitions du *Vocabulaire de philosophie*, il ne considère la Raison que sous trois aspects : soit comme faculté judiciaire et discursive, soit comme principe régulateur ou nominatif, soit enfin comme système d'idées *a priori*. Appliquant la distinction d'André Lalande entre la raison constituante et la raison constituée, il montre l'impuissance du psychologisme et du sociologisme pour rendre compte de l'une et de l'autre sans les impliquer constamment, en tant qu'effort rationnel, dans les « explications » qu'ils en cherchent. Mais l'*a priori* auquel il est ainsi conduit n'est pas lui-même donné d'un coup. Ces perspectives sur le réel,

que la philosophie traditionnelle distingue sous le nom de catégories, se précisent et évoluent selon la réalité qu'elles éclairent. « Supposons, écrit-il, une structure initiale en un point quelconque de l'espace-temps Univers A_0 ; supposons une certaine masse d'expériences, c'est-à-dire d'élaboration méthodique des data a_0 . Nous obtiendrons petit à petit un système de théories qui déterminera la synthèse A_0a_0 . Mais l'examen critique de cet ensemble découvre des contradictions, des limites, des incertitudes; lentement se dégagera par effort de création une nouvelle structure A_1 . Le processus continuera grâce à une nouvelle masse d'expériences a_1 ; nous aurons de nouvelles synthèses A_1a_1 et une nouvelle structure A_2 ... et ainsi de suite sans limite assignable » (p. 44). Ainsi, grâce à la résistance du donné, les structures successives de la raison constituée sont reprises et affinées par la raison constituante, virtuel jamais complètement actualisé mais en principe toujours actualisable.

Cependant, le halo de signification qui entoure la *Vernunft* kantienne, par opposition au *Verstand* tourné vers la connaissance du réel, s'est perdu en route. La raison que vise Jean de la Harpe n'est plus que celle qui constitue la science. Est-ce la même qui fonde l'action droite? qui esquisse une réponse aux ultimes questions? Le problème kantien n'est repris qu'au niveau de la première Critique. Mais si Kroner a pu montrer chez Kant que la solution donnée à la recherche sur les fondements du savoir ne peut se séparer de celle qui répond aux inquiétudes pratiques, de même ici: à la raison « ouverte » devra correspondre une aspiration morale qui ne peut jamais s'enserrer dans une formule. Si le réel est ce que la raison réalise d'un donné offert qu'elle exige pour son exercice même, la moralité sera ce que l'action, en la constituant, lui aura insufflé d'élan spirituel. Certes, on ne trouve rien d'explicite à cet égard dans l'*Idée de la Raison*. Mais c'est parce que Jean de la Harpe venait de l'écrire dans *Deux types d'attitude religieuse*: « Aimer Dieu de toute son âme, de tout son cœur, de toute sa pensée et son prochain comme soi-même. Or, une attitude pareille fondant la piété non sur un livre, un docteur ou une église, mais sur la certitude intérieure, n'a absolument rien de contraire à la Raison; non seulement elle ne lui est point contraire, mais elle en exprime les exigences fondamentales. La Raison, dans la mesure où elle se pose le problème dernier et suprême, dans la mesure où elle envisage l'univers humain, ne saurait parler un autre langage; assimiler

la matière n'est pour elle qu'une fonction, ce qu'elle rêve d'assimiler, ce sont les âmes, et comment le ferait-elle en dehors de cet idéal de perfection, d'unité spirituelle, d'anéantissement de la mort qu'elle trouve dans la piété authentique ? La doctrine de l'amour, de la charité est en langage de sentiment ce qu'elle veut établir, ce qu'elle postule... Seulement cette Raison, ce n'est plus la froide raison penchée sur l'extérieur de l'être qui soupèse, mesure, enregistre patiemment, *c'est la Raison prenant conscience de soi*, déchirant le voile du moi pour l'ordonner dans l'ensemble suivant une valeur qui lui convienne : c'est la Raison embrassant dans son effort gigantesque non un tout statique dont la somme ne saurait s'établir une fois pour toutes, mais un dynamisme qui exprime la loi même de son être et de son devenir : c'est la Raison mettant en dessus de tout non seulement l'idée, mais l'exercice du vrai, du bien et du beau, l'action par laquelle elle se continue au sein même de la réalité donnée... » (p. 80).

C. — Mais le Dieu des philosophes, l'immanent, le principe où convergent savoir et faire ne satisfait pas durablement Jean de la Harpe. Sous la pression de l'expérience intérieure, de la rencontre avec la mort, avec le mal, il cherche à s'approcher plus adéquatement des données du problème religieux sans rien renier des exigences rationalistes. Si paradoxal que cela paraisse, c'est la fréquentation de Cournot qui va sur ce point lui procurer, pour un temps du moins, une solution acceptable.

Certes, il n'est pas admissible d'identifier sans réserve ce que le biographe dit de son personnage avec ce que lui-même pensait dans l'intimité de son cœur. Néanmoins, le portrait que Jean de la Harpe brosse de Cournot a la valeur du modèle : il s'y décrit tel qu'il eût désiré être. Une pensée axée sur les progrès de la science, une productivité mathématique propre, et cependant presque partout au service d'une réflexion qui dépasse le plan de la technicité pure pour atteindre jusqu'aux problèmes les plus généraux, un effort original pour élucider les catégories propres aux sciences de la vie, organique ou culturelle, un regard pudique pour les « mystères » de l'existence, voilà, brièvement indiqué, ce que Jean de la Harpe découvrait. L'effort qu'il fit pour saisir et exposer le développement de l'œuvre mathématique, sa contribution personnelle à l'étude de Cournot, dépasse le mathématicien. L'atmosphère générale reste « positiviste » au sens que ce mot avait dans la thèse. Mais par

fidélité même à l'élan de la raison pour rationaliser le réel dès qu'elle s'attaque aux données que le temps médiatise, il se voyait contraint de juxtaposer à la raison mathématisante, à la limite intemporelle, une raison attachée à l'histoire, dont le temps devient la catégorie centrale. D'où la distinction cournotienne des sciences théoriques et des sciences cosmologiques (*De l'Ordre...*, p. 247), que l'évolution de la physique contemporaine, par l'introduction de la notion de structure et de système, a rendue caduque en absorbant les sciences théoriques dans les sciences cosmologiques (Cf. Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, ch. III). L'opposition entre le fait et la loi, fondée sur la conception du hasard propre à Cournot, « relève non de notre ignorance, mais précisément de la forme positive que prennent nos connaissances » (p. 249). En d'autres termes, pour reprendre un mot de Cournot que Jean de la Harpe souligne : « Supposer que cette distinction n'est pas essentielle, c'est admettre que le temps n'est qu'une illusion ou c'est s'élever à un ordre de réalités au sein desquelles le temps disparaît » (p. 247). Dès lors, et par le détour de la réflexion sur les sciences à laquelle la philosophie se réduit encore toujours, Jean de la Harpe rencontre cette catégorie temporelle de l'histoire, grâce à laquelle un pont pourra être jeté entre l'expérience pratique, entre les coupures discontinues de la vie morale (voir dans *La Religion* le résumé qu'il donne de la pensée de Kierkegaard) et le progrès de la raison constituante se constituant au contact du donné qu'elle pénètre.

Un second thème cependant apparaît chez Jean de la Harpe sous la caution de Cournot, le transrationalisme. Lorsqu'il précise, dans les dernières pages de son œuvre, les attaches religieuses de la pensée cournotienne, il bute sur ce qui deviendra pour lui une antinomie dont il refusera désormais de sacrifier l'un ou l'autre terme, « lorsque (Cournot) déclare que l'idée de Dieu, c'est l'idée de la Nature personne moralisée, non pas à l'instar de l'homme mais par une induction motivée sur la conscience de la personnalité et de la moralité humaine ; l'idée de la Nature, c'est l'idée de Dieu, mutilée par la suppression de la personnalité, de la liberté et de la moralité » (p. 367). Le Dieu des philosophes ne remplace plus le Dieu d'Abraham, mais se juxtapose à lui, dialogue avec lui, comme à la raison vient chez Cournot se juxtaposer l'âme (p. 372). « Il ne s'agit ni de nier la raison pour découvrir les fondements de l'idée religieuse, ni d'édifier l'ontologie d'un dogmatisme qui la domine,

mais seulement, parfois ici ou là, de détendre ses ressorts internes et de l'ouvrir au souffle régénérateur d'un surnaturel authentique... (La raison) n'abandonne pas la partie ; elle admet seulement devant la positivité même des mystères « contre lequel, de toute part, au-dessous comme au-dessus d'elle » (Cournot) elle va se heurter, l'existence possible d'une vie supérieure à celle de la chair ; quand cette existence se communique par intuition d'un mystère, consolant ou fortifiant, stimulant l'exercice des plus hautes facultés morales, alors elle reconnaît la réalité de l'invisible » (p. 371).

D. — Que ces deux acquisitions, la catégorie du temps historique et le transrationalisme, peut-être secrètement parentes, représentent bien une inflexion dans une évolution lente jusqu'à être presque insensible, deux articles, l'un de septembre 1938, *Vérité de la science et vérité de la foi*, l'autre de 1940, *Pensée réflexive et mystère de l'existence*, ainsi que le long compte rendu consacré en 1941 au livre de M. Rochedieu ⁽¹⁾ en témoignent manifestement.

Le premier est l'un des écrits les plus personnels de Jean de la Harpe, en ce sens que plus qu'ailleurs on le surprend « philosophant de tout son être ». Je ne pense pas que l'auditoire auquel il s'adressait — successivement l'Oratoire de Genève et la Société pastorale neuchâteloise des deux Eglises — ait influé de façon décisive sur le choix des mots. Il n'y a pas qu'une banale « captatio benevolentiae » dans la phrase où il définit son aspiration : « Ce que désire par-dessus tout le croyant-philosophe, c'est que sa foi ne ressemble point au « bloc erratique » d'un autre âge encastré dans un paysage sans rapport avec elle, mais qu'elle s'intègre à ce qu'il croit être la réalité vraie, sans perdre pour cela ses caractères inaliénables ». La réalité vraie, sans doute, il appartient à la science, et à elle seule, d'en préciser la structure. Bien plus encore, cette science n'est pas tant dans les résultats qu'elle octroie que dans l'esprit qui la construit et en fonde l'unité. Mais les caractères inaliénables de la foi ne se trouvent pas non plus dans les croyances que le dogme est chargé de formuler. Ils sont à chercher dans une attitude, que Jean de la Harpe appelle foi-confiance et dont il fait le fondement de la vie morale, c'est-à-dire de la société des personnes et des normes éthiques auxquelles elle obéit. « Emergeant des profondeurs biolo-

(1) Tous trois ici même, nos 108, 114-115, 118-119. Je passe rapidement sur *Le problème du temps*, revue bibliographique générale qui paraît ici en 1939 (n° 111) et que nous retrouverons tout à l'heure.

giques, la foi-confiance gagne les hauteurs de la vie spirituelle et fait l'unité des êtres dans l'amour réciproque. » Par là, « par l'unité qu'elle instaure dans l'être, (elle) n'est point contraire à la raison, cette grande régulatrice ». C'est cette foi-confiance, qui n'est que subsidiairement croyance, que Jean de la Harpe place au cœur de l'expérience religieuse, « d'abord sentiment d'une Présence vécue, d'une sorte de réalité ontologique imperceptible du dehors, perçue intérieurement, surgie de l'exercice de la vie ». Cette expérience se polarise en ce que Höffding appelait l'antinomie du sentiment religieux, en l'appréhension « d'une puissance élevée au-dessus de toute lutte et de toute opposition, au delà de tout changement » ou « d'un compagnon de lutte, qui sait par sa propre expérience ce que c'est que souffrir et rencontrer une résistance ». Mais, pour Jean de la Harpe maintenant cette antinomie disparaît comme exclusion réciproque : « Ce sont deux formes de la même réalité première, qu'elle cristallise l'anthropomorphisme médiateur ou qu'elle prenne un aspect suprapersonnel. » Alors que Léon Brunschvicg sépare, dans *Raison et religion*, le plus haut et le plus intime que saint Augustin unissait dans une même formule, Jean de la Harpe ne suit pas le rationalisme qui aboutirait à fausser la vie intérieure en l'appauvrissant de la « vie secrète de la prière ». Mais on ne prie pas un principe... En refusant de séparer « le principe » du « compagnon de lutte », il postule une identité plus qu'il ne la formule philosophiquement. Le mot de transrationalisme ne constitue aussi qu'une dénomination, et ses implications philosophiques restent obscures. Tenant fermement en main les deux chaînons extrêmes d'une longue suite de raisons, mais sans clarté encore sur l'intermédiaire qui les unira intelligiblement — la méditation sur le temps — Jean de la Harpe se retourne vers la pensée réflexive pour en éprouver la portée philosophique.

Ici, dans le second article où il essaie, sans se renier, de rendre justice à certains thèmes existentialistes, il ne se définira que négativement, en abandonnant l'un de ceux auxquels il était resté jusque-là fidèle, Léon Brunschvicg. Chez celui-ci, « le point de vue de l'immanence radicale triomphe par rapport à celui de la transcendance existentielle ». Certes, « le grand mérite de cette doctrine est de rendre véritablement compte de l'effort créateur de l'esprit ». Mais la racine réelle de cette création ? mais tout ce qui n'est pas physique mathématique ? mais l'essor du calcul de probabilité,

l'élaboration de modèles fictifs servant d'instrument pour l'analyse des complexités numériques naturelles ? mais la biologie ? Et le verdict lapidaire atteint l'*Idée de la Raison* et les *Deux types d'attitude religieuse* autant que son ancien maître : « Parallélisme artificiel, à force d'être rigoureux, entre vie scientifique et vie morale. Dieu des équations différentielles substitué au Dieu « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », c'est-à-dire précisément élimination de tout ce qui incline la pensée réflexive vers une méditation existentielle. Or, l'analyse réflexive pose un problème fondamental, celui du genre d'existence qui convient à la pensée en tant que pensée » (p. 171).

Cette rupture avec l'immanentisme radical, la sympathie hésitante que Jean de la Harpe marque à l'égard du renouveau existentialiste, la redécouverte du problème ontologique, l'interprétation nouvelle qu'il trouve au *Cogito* cartésien, et dont la formule frise la dialectique d'un Cohn, d'un Kroner ou d'un Litt, autant d'indices d'une crise intérieure à sa pensée, qui se marque d'ailleurs dans les remarques personnelles qu'il ajoutait au compte rendu du livre de M. Rochedieu sur la *Personnalité divine*. Là aussi, Jean de la Harpe refuse de séparer et d'opposer le Dieu des philosophes et le Dieu-compagnon de lutte. Là aussi, s'exprime un sentiment nouveau de « l'inconnu de la mort et du scandale du mal », qui voilent pour nous l'existence humaine et en font un mystère. Là aussi apparaît, au delà du plan de la raison construisant la science, un plan de rationalité différent, qui, sans jamais pouvoir concrètement s'opposer au premier, le prolonge cependant et l'accomplit. Là encore revient la citation de Bergson (« Tension, concentration, tels sont les mots par lesquels nous caractérisons une méthode qui requiert de l'esprit, pour chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau ») comme un thème wagnérien annonçant un approfondissement spirituel. Mais là encore, le moyen terme entre « les deux bouts de la chaîne », si nettement formulés désormais manque toujours. Si elle s'était arrêtée là, l'œuvre de Jean de la Harpe serait restée irrémédiablement problématique. Mais la méditation de Cournot, et l'approfondissement de la vie intérieure que vont engendrer les premières atteintes, à quarante-quatre ans, de la maladie dont sa mère était morte, ainsi que la mort de son père qui l'afflige beaucoup, ont mis toujours davantage au premier plan le « problème du temps ». D'un côté, la coupure de l'avant et de l'après inscrite au cœur de notre vie psychologique — de l'autre, le devenir du monde où

l'expérience intérieure disparaît dans une spatialisation progressive : d'un côté, le temps historique, lié à la notion d'événement ou de probabilité (chez Cournot plus particulièrement) — de l'autre, le temps uniforme, celui des lois physiques et astronomiques qui visent à l'intemporel ; d'un côté Bergson, de l'autre Brunschvicg (*Le problème du temps*, ici même, n° 111, 1939, p. 139 sq.). Enfin en possession de son problème central, Jean de la Harpe l'aborde sans hâte, en précisant les étapes. Il commencera par se référer au *Vocabulaire de philosophie*, en discutera les termes. Puis il cherchera à tirer au clair la constitution génétique et psychologique du temps (c'est-à-dire de la notion du temps, ce qui lui est tout un en fonction même de la perspective où il l'aborde), se reportant à Piaget et à P. Janet, puis étudiera longuement l'introduction de la mesure dans le temps et l'avènement du calendrier. Au clair désormais sur ces données préliminaires, il esquissera l'ensemble des conditions rationnelles auxquelles devra satisfaire l'étalon temporel, qui deviendra dans *Genèse et Mesure du Temps* le chapitre consacré à l'axiomatisation du temps métrique. Quel que soit le résultat de ces recherches (je renvoie au compte rendu publié ici par M. Muller, n° 126, 1943), elles devaient rester pour lui « prolégomènes », et conduisaient à une enquête philosophique complémentaire (l'évolution de la notion de temps dans la philosophie occidentale) que d'autres travaux auraient sans doute suivie sur la philosophie systématique du temps.

III

A cette étude même, comme à l'œuvre sur laquelle elle porte, la mort de Jean de la Harpe a refusé une conclusion. Les notes qu'il a laissées sont trop fragmentaires pour qu'on en puisse tirer quelque indication sûre sur l'orientation dernière de sa pensée réflexive. Mais ce que nous avons cru pressentir, et que le lecteur aura sans doute pressenti à son tour, c'est la « vection » qui enchaîne successivement les étapes de ce « progrès de la conscience rationnelle » qu'a été l'œuvre de Jean de la Harpe et son ambition. Telle qu'elle se présente à nous, elle est « ouverte », sinon à toutes les pensées extérieures à elle, du moins à l'appel vers une plus profonde compréhension du réel, de l'existence et de l'être. Cette œuvre est restée inachevée, interrompue avant qu'elle se soit consolidée en

système. Sa cohérence lui vient, non d'une architecture intérieure et explicite, mais de l'attitude philosophique dont elle témoigne. Et c'est par une attitude que Jean de la Harpe essayait de définir le philosophe, attitude faite de prudence intellectuelle, de sagesse pratique, de tempérance sociale et politique, de justice enfin, attitude de sincérité et d'accueil, même à l'égard de son moi transitoire.

« Jamais un système philosophique ne se referme sur lui-même : il demeure toujours ouvert et pose peut-être autant de questions qu'il n'en résout. Il semble même que la fécondité d'un système se mesure aux domaines nouveaux qu'il découvre à la recherche ; il ne se referme sur soi que chez les commentateurs qui le voient proprement de sa substance pour le ramener à un squelette rigide... Dans ces conditions, il faut... élargir la notion de vérité philosophique : elle désigne une orientation, *une vocation* et non un fait statique. La certitude et la vérité ne s'y recouvrent point, il ne peut s'agir que de *probabilités ordinales* et non mathématiques ; on ne dira donc pas qu'une doctrine a x chances, pour être vraie..., on dira au contraire qu'elle est d'autant plus *vraie qu'elle est meilleure génératrice d'ordre*. Or, comme toute philosophie est l'affaire d'une personnalité, sa vérité ne sera jamais que partielle, fragmentaire par rapport à l'idéal de la connaissance humaine ; mais la vision unitaire d'une forte personnalité philosophique présente un prix inestimable parce qu'elle définit une *perspective ordinale* vers cette unité idéale et jamais réalisable dans sa substance même. » (1)

Jean de la Harpe restera dans la pensée romande comme l'un de ceux qui n'ont jamais fléchi dans leur effort vers plus d'ordre, plus de clarté, plus d'unité dans le savoir et l'action. Son engagement personnel a toujours suivi son adhésion aux causes qui lui ont paru intellectuellement vraies ou moralement justes. Et ses thèmes restent ceux d'une génération de penseurs travaillée par le souci de mettre en accord « vérités de la science » et « vérité de la foi », pour eux également fondées dans le tréfonds de leur esprit et de leur cœur.

Neuchâtel.

Philippe MULLER.

(1) *De l'esprit philosophique, dans ses rapports avec la méthode en philosophie. Annuaire de la Société suisse de Philosophie, 1944, t. IV (Basel, Vlg. für Recht und Gesellschaft).*