

**Zeitschrift:** Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =  
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 3 (1943)

**Artikel:** La "philosophie spiritualiste" de M. Arnold Reymond

**Autor:** Reymond, Marcel

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883866>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

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

## La «Philosophie spiritualiste» de M. Arnold Reymond

Par Marcel Reymond

Au cours du dernier demi-siècle, à côté d'une thèse de théologie<sup>1)</sup> et d'une thèse de philosophie<sup>2)</sup>, d'une « *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine* » (1924) et d'un cours professé à la Sorbonne sur « *Les Principes de la logique et la critique contemporaine* » (1932), M. Arnold Reymond a publié plus de 200 articles<sup>3)</sup> de philosophie pure et appliquée, dispersés dans des périodiques suisses et étrangers. Nombre d'entre eux n'ont rien perdu de leur intérêt, bien au contraire; aussi les collègues, les amis et les disciples de M. Reymond, qui lui avaient offert en 1940 des « *Mélanges de théologie et de philosophie* »<sup>4)</sup>, le prièrent-ils, après que la perte de sa voix l'ait obligé à renoncer à l'enseignement, de grouper ses principaux articles en un recueil, que la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne (qu'elle en soit remerciée ici) tenait à publier sous ses auspices.

M. Reymond accepta et se mit à l'œuvre. Chemin faisant, il mit au point et remania ses principaux articles; augmentés de pages inédites — en particulier de « *La crise actuelle de la notion de vérité* », étude lue et discutée à Berne, en 1939, à la séance constitutive de notre Société suisse de philosophie, — ils se présentent aujourd'hui sous la forme de deux grands volumes fort soigneuse-

---

<sup>1)</sup> « *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse* » (Lausanne 1900).

<sup>2)</sup> « *Logique et mathématiques. Essai historique et critique sur le nombre infini* » (Saint-Blaise 1908).

<sup>3)</sup> On en trouvera la liste chronologique dans la Bibliographie des travaux de M. Arnold Reymond qui clôt le t. II de « *Philosophie spiritualiste* » (pp. 423—438), témoignage de l'horizon intellectuel et des préoccupations de son auteur.

<sup>4)</sup> Lausanne, nos 114—115 de la « *Revue de Théologie et de Philosophie* », publié à part en un vol. de 232 p. (La Concorde).

ment édités <sup>5)</sup>, témoignage, avec les quatre ouvrages rappelés ci-dessus, d'un demi-siècle de méditation philosophique, que l'Université de Paris a honoré du doctorat honoris causa, celle de Genève du prix Théodore Flournoy. On permettra au sussigné — ancien élève de M. A. Reymond, à la famille de qui il n'a cependant pas l'honneur d'appartenir — d'attirer l'attention des lecteurs de l'« *Annuaire* » sur les principaux problèmes abordés dans « *Philosophie spiritualiste* »; le tome I est plus particulièrement réservé à la philosophie pure, notamment au problème de la vérité, dont l'universalité est si menacée aujourd'hui, en théorie et en pratique; on trouvera dans le tome II les essais relatifs à l'école et à l'éducation, aux problèmes de la vie civique, sociale et religieuse, que leur sujet même destine à un public plus étendu que celui des philosophes. On comprendra qu'ici même le tome I nous retienne plus longtemps. On appréciera la clarté et l'objectivité des exposés, le don de synthèse — toutes qualités bien connues des auditeurs de M. Arnold Reymond — comme aussi la cohérence et l'unité de « *Philosophie spiritualiste* ».

\* \* \*

Le problème fondamental de la réflexion philosophique est celui de la pensée et de l'être, de leur rapport. Avant de l'aborder, M. Reymond tient à préciser ce qu'il pense de *la méthode dans la recherche métaphysique*, exigence inéluctable qu'ont reconnue les plus grands philosophes, de Platon à Descartes, à Kant et à Bergson; la valeur de la connaissance est en effet liée aux méthodes d'investigation pratiquées pour y atteindre.

La tâche de la métaphysique est d'explorer les raisons dernières de tout ce qui existe, y compris l'être, dans son origine, sa nature et sa fin. Cela étant, la métaphysique reste distincte de la théologie, qui part d'une expérience sui generis et de l'affirmation d'une révélation. Pour la philosophie, le « révélé » n'est admissible que s'il peut être pensé comme « source de rationalité » (I, 8). La

<sup>5)</sup> « *Philosophie spiritualiste.* » Etudes et méditations. Recherches critiques.

I. La pensée et l'être. — Vérité et activité de juger. — Philosophie et religion. — Philosophie et sciences. — Questions historiques.

II. Instruction et éducation. — Le civisme suisse, sa nature et son idéal. — Philosophie chrétienne. (Lausanne, F. Rouge, Paris, J. Vrin, 1942, 2 vol. de XXIII + 429 et VIII + 448 p.)

métaphysique se distingue aussi de la science, dont le point de vue, en face de l'être, est limité par définition, alors que la métaphysique a l'ambition d'envisager l'être total, universel. Certes, la métaphysique a besoin de l'aide de la science, mais la réciproque est vraie aussi: l'évolution de la pensée scientifique depuis un demi-siècle, si différente de celle qu'annonçait Auguste Comte, le père du positivisme, le prouve suffisamment.

L'autonomie de la métaphysique une fois établie, se pose la question de méthode. M. Arnold Reymond use d'abord, pour situer les choses, de la méthode historico-critique, déjà pratiquée par Aristote: « Par un premier contact avec l'histoire de la philosophie on situe le problème dans ses données essentielles, puis on cherche à le résoudre en l'envisageant en lui-même. Une fois la solution trouvée, on la contrôle par une critique qui s'appuie à nouveau, et pour une large part, sur l'histoire des idées. » (I, 14—15.)

La multiplicité des systèmes philosophiques, plus apparente cependant que réelle, montre bien que la méthode historico-critique ne fournit aucun résultat de manière automatique; l'histoire, à elle seule, n'est pas normative; l'appréciation des expériences de pensée que constituent les grandes doctrines reste toujours réservée.

A cet effet, M. Reymond passe en revue les philosophies de l'objet (hylozoïsme, matérialisme, idéalisme, spiritualisme, pan-calisme), puis celles de la méthode de connaître (dogmatisme, intuitionisme, criticisme, probabilisme), pour aboutir au *cogito* de Descartes<sup>6)</sup>, qui offre une prise de possession de l'être que l'analyse révèle privilégiée, inattaquable; le *cogito* a la portée d'une expérience métaphysique.

Comme toute expérience, elle part d'une hypothèse: « Le premier moment du *cogito* est alors celui où l'hypothèse est posée dans le plan logique de la pensée sous la forme d'un « Si je pense, je suis »; car tout ce qui pense est. Cette dernière affirmation se pose idéalement comme catégorique. En effet, si je puis concevoir un existant qui ne penserait pas, la supposition inverse (un pensant n'existe pas) est absolument inconcevable. Le deuxième moment, qui suit instantanément le premier, constitue la vérification

---

<sup>6)</sup> M. A. Reymond a depuis lors précisé encore ses vues dans: « *A propos du cogito de Descartes* », paru dans le présent « *Annuaire* » (vol. II, 1942, pp. 78—83).



immédiate de l'hypothèse. « Je pense en fait » (puisque je doute et que douter, c'est penser), « donc je suis ».

Ainsi, quant à sa nature, le « Je pense, donc je suis; » se présente comme une expérience vécue et saisie dans une intuition qui s'explicite de la façon susdite.

Quant à son contenu, le « je » du cogito, sans pouvoir être posé comme une substance au sens où l'entendait Descartes, se révèle toutefois comme une réalité active et vivante et non comme une simple forme logique, ainsi que Kant l'a prétendu » (I, 36—37).

Dans l'étude suivante: « *Le Cogito, vérification d'une hypothèse métaphysique* », M. A. Reymond, après avoir examiné et écarté les deux interprétations antithétiques: le cogito-intuition et le cogito-raisonnement, montre que dans le cogito, le plan logique et le plan de l'existence concrète fusionnent en un plan de la réalité rationnelle, où s'établit un contact immédiat et indubitable entre la pensée et l'être.

De la sorte, on évite les objections que soulèvent le cogito-intuition et le cogito-raisonnement, comme le je-substance de Descartes et le je, pure forme logique de Kant. Le « je pense » pose un sujet concret, personnel, donc limité, mais actif.

Point d'arrivée, le cogito est aussi un point de départ. Il exclut le scepticisme et le solipsisme (*tout* ce qui pense est). « D'autre part, le doute n'est possible que si, dans son activité de juger, le sujet pensant est capable d'apprécier, d'ordonner et de coordonner la matière sur laquelle s'exerce cette activité. Dépourvu d'un pouvoir d'appréciation, il serait en effet incapable de constater qu'il est dans l'erreur, et sans capacité de liaison, il ne pourrait avoir foi dans les conclusions qui l'ont amené à douter. La raison humaine se présente donc comme un pouvoir d'appréciation, de coordination et de déduction. » (I, 73—74.)

Sur le terrain métaphysique, le cogito montre que l'être et la réflexion sur l'être, pour liés qu'ils soient, restent cependant distincts; un certain dualisme, comme un certain réalisme (non-recouvrement de l'être et de la pensée) apparaissent comme inévitables. Le plan de l'existence et celui de l'intelligibilité ne coïncident pas. Mais ce réalisme, comme nous le verrons, est lui aussi critique.

Le matérialisme s'avère incapable de saisir et de rendre compte de la nature de la réflexion, mais l'idéalisme est tout aussi em-

barrassé devant le problème de l'être; ce dernier déborde de toute part le champ de notre réflexion. Positions de jugement et positions de réalités sont ainsi deux séries, fonctionnelles chacune pour soi et entre elles, comme nous le verrons plus loin, mais qui ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Avec Descartes, M. Reymond assure la validité du vrai en affirmant Dieu comme garant du lien entre la pensée et son objet.

Le cogito postulant un sujet actif et libre mène, en ce qui concerne l'homme, à un personnelisme spiritualiste.

\* \* \*

« *La vérité et l'activité rationnelle de juger* » aborde le problème de la raison. M. A. Reymond ne voit plus dans la raison le siège des vérités éternelles dont l'inventaire pourrait être fait une fois pour toutes; il ne nie pas cependant, dans la raison, la présence d'éléments invariants. Pour tenir compte de ce double fait, il rattache la raison à l'activité de juger et montre dans la raison un pouvoir régulateur de coordination, d'appréciation et de déduction.

L'activité de la raison s'opère au moyen de concepts, non pas par concepts, mais par jugements. Le concept est un condensé de jugements antérieurs, qui ouvre la porte à des jugements futurs. « Afin de bien marquer la nature relative du concept par rapport à l'activité de juger . . . , il nous paraît indiqué de le définir comme un *invariant fonctionnel et opératoire* sous le double rapport de la qualité et de la quantité » (I, 108).

Les principes fondamentaux de la logique (identité, non-contradiction, tiers exclu) n'existent pas en dehors de notre pensée, sans pour autant être des conventions que celle-ci aurait posées, ce qui envelopperait un cercle vicieux. D'ailleurs, nous n'en avons pas le choix. Le point essentiel, selon M. A. Reymond, est de reconnaître que, ni vrais ni faux en eux-mêmes, ils expriment les *conditions dernières, irréductibles, du jugement vrai*; on ne peut les considérer comme abstraits du vrai par axiomatisation, puisque le vrai n'est pas antérieur à l'acte même du jugement.

M. Reymond analyse ensuite les logiques polyvalentes, puis l'unicité et les caractères du vrai et l'autonomie de la logique. Il souligne à ce propos le caractère bivalent de celle-ci, qui la distingue des disciplines univalentes, comme la physique, la biologie,

la psychologie, la sociologie. L'affaire de la logique n'est pas l'objet quelconque pris en lui-même, mais les jugements vrais ou faux que nous pouvons porter sur lui; en présence de ces jugements, la logique ne s'en tient pas à une attitude descriptive, comme les sciences univalentes; elle formule un devoir être, elle s'affirme comme discipline normative. Dans son développement, elle est sans doute influencée par les sciences univalentes, comme on le voit bien depuis près d'un siècle (géométries non-euclidiennes, théorie des ensembles, physique de la relativité, quanta, microphysique, calcul des probabilités), sans pour autant perdre son caractère propre, son autonomie de science bivalente.

Le caractère appréciatif de la raison met en cause, non seulement le possible, mais aussi le réel, l'existential, pris en lui-même et dans son rapport avec la valeur. La position adoptée par M. A. Reymond devant ce problème est essentielle à l'intelligence de sa pensée.

On sait que la philosophie des valeurs ne s'est constituée comme telle que vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, bien qu'elle fût implicitement présente dans toute réflexion sur des fins (platonisme, christianisme, etc.). Elle dérive de la distinction kantienne entre l'usage théorique et l'usage pratique de la raison, ayant chacun son domaine propre de validité. Elle distingue entre connaître et évaluer.

Or cette distinction peut être faite dans deux intentions différentes: reléguer les valeurs dans le domaine du subjectif, de l'indémontrable, de l'invérifiable, ou, au contraire, leur faire accorder droit de cité dans le monde de l'expérience, à titre d'objet.

Pour cela, M. A. Reymond observe qu'il est impossible d'émettre un jugement d'existence nue; tout jugement attribue ou nie des qualités. Celles-ci sont inhérentes à l'objet lui-même et pas seulement conférées par le sujet. Aussi tout jugement est-il appréciatif de qualités qui font partie du donné.

Que tout jugement soit appréciatif ne signifie pas que cette appréciation enveloppe nécessairement un devoir-être. Il y a deux classes de jugements (tous appréciatifs): les jugements *univalents* (Ce chien est un mammifère) et les jugements *bivalents* (Cette statue est belle), appellation qui remplace avantageusement celle en vigueur communément: « jugements d'existence » et « jugements de valeur », alors que le « jugement d'existence » implique un jugement de valeur, au sens de qualité, et que le « jugement de

valeur » est un jugement existentiel portant sur certaines catégories de valeurs. La proposition: Ce chien est un mammifère, n'est pas, malgré les apparences, un pur jugement d'existence. Elle comporte une appréciation des caractères auxquels un animal doit d'être classé parmi les mammifères. De même, « une fois définie ce qu'est la bonté par opposition à la méchanceté, dire d'un homme qu'il est bon, c'est le faire rentrer dans la classe des êtres bons, exactement comme on fait rentrer un chien dans la classe des mammifères » (I, 168).

Le jugement univalent n'envisage qu'une modalité d'existence; il est descriptif. Le jugement bivalent envisage deux modalités (vrai-faux; bien-mal; beau-laid) et pose la première comme qualitativement supérieure et devant, à ce titre, être recherchée; il est à la fois descriptif et normatif. Le terme bivalence ne désigne pas, bien entendu, toute dualité (gauche-droite, pile-face), mais seulement celles qui impliquent un *devoir être*, le choix de l'élément qualitativement supérieur et le rejet de l'autre.

Comme on le voit, M. A. Reymond donne un double sens au mot valeur: 1<sup>o</sup> un sens large, celui de qualité; 2<sup>o</sup> un sens plus restreint, normatif, celui d'élément à préférer à un autre qui en est l'opposé. Il vise ainsi à rendre au monde des valeurs son caractère d'objet valable pour tout sujet pensant et sentant, à faire reconnaître un ordre supra-individuel des valeurs. A ce titre, comme il le remarque lui-même, sa pensée se rencontre avec celle de M. Eugène Dupréel, dans son « *Esquisse d'une philosophie des valeurs* » (1939). Les normes auxquelles se réfèrent nos jugements sont à la fois fonction de ce qui est et de ce qui est éprouvé comme devant être; à ce titre, elles évoluent sous l'action d'une expérience plus large, d'une information plus ample, comme le prouve l'histoire des sciences univalentes (mathématiques, physique, chimie, biologie, psychologie, sociologie) et des sciences bivalentes (logique, morale, esthétique). « Le réel tel que nous le percevons avec sa structure et ses propriétés qualitatives et quantitatives est une synthèse, en refonte perpétuelle, élaborée par notre esprit au contact de ce qui n'est pas lui. Cette synthèse n'est pas arbitraire. Elle a pour fondement des données qu'il n'est pas en notre pouvoir de modifier, bien que nous ne puissions jamais les saisir sans les façonner en quelque mesure par notre perception elle-même. » (I, 179.) La psychologie génétique l'a bien montré.

Le problème de la vérité est précisé encore dans deux autres chapitres: « *Vérité, évidence et certitude* » et « *La crise actuelle de la notion de vérité* »; ce dernier texte, on s'en souvient, fut lu à Berne en 1939, à l'assemblée constitutive de la Société suisse de philosophie.

M. A. Reymond se refuse à séparer la vérité du jugement vrai, explicite ou implicite, et de l'acte judiciaire lui-même. « Eprouver comme distincte la sensation du rouge, c'est juger implicitement; car c'est opposer cette sensation au souvenir de sensations antérieurement vécues (bleu, jaune, etc.), faire un tri et ébaucher dans son esprit le jugement: ceci est rouge (et non pas bleu, jaune, etc.). On définira donc le jugement vrai comme étant la position fonctionnelle unique de la pensée vis-à-vis d'une position spécifique de réalité. » (I, 197.)

Position unique de la pensée (ex.:  $2 + 2 = 4$ ), alors que l'erreur est multiple ( $2 + 2 = 1$ ;  $2 + 2 = 3$  ou tout nombre autre que 4); position de la pensée fonction d'une position de réalité ou objet, ce dernier n'étant jamais qualitativement neutre.

Dès lors, « l'évidence consciente se fonde sur la vérification que, jusqu'à plus ample informé, la pensée a pris la position fonctionnelle unique, caractéristique du jugement vrai. La certitude enfin est la conviction assurée qui accompagne l'évidence » (I, 197).

C'est à partir de 1880 environ, au moment même où la vérité scientifique retentit sur des domaines qui lui étaient jusqu'alors restés étrangers (vie religieuse, morale, sociale), que la critique scientifique et philosophique fut amenée à réviser la notion même de vérité, telle qu'elle était admise depuis la Renaissance.

Les notions et proposition premières, censées valoir telles quelles indéfiniment (espace euclidien, temps universel, déterminisme rigoureux, invariabilité de la masse, immutabilité des atomes) sont remises en question par la découverte des géométries non-euclidiennes, la théorie des ensembles, celles de la relativité et des quanta; la logique elle-même est touchée (validité restreinte du principe du tiers-exclu); elle s'oriente de plus en plus vers l'axiomatique, laquelle, implicitement présente dans toute pensée, souligne la part de construction mentale qui s'ajoute au fait brut de l'expérience. Impossible de tracer une frontière nette et à l'abri de toute révision entre l'objet et le sujet, dans la

connaissance. La prévision des phénomènes garantit toutefois une certaine objectivité aux lois scientifiques.

« Un certain dualisme et un certain réalisme est donc impliqué dans l'activité même de juger » (I, 223). Des principaux systèmes métaphysiques, le matérialisme ne peut rendre compte de sa propre existence, ni l'idéalisme, inévitablement moniste, de celle du « je » pensant; reste un réalisme spiritualiste et l'affirmation d'une triple fonctionnalité: celle des positions de réalité ou phénomènes entre eux; celle de nos jugements ou positions de pensée entre eux; celle qui unit une position de pensée à une position de réalité, et qui reste la plus mystérieuse des trois.

« Les conditions qui rendent possible en droit le jugement vrai sont éternelles. En fait cependant, le jugement vrai est toujours suspendu aux notions et aux propositions premières que l'on a adoptées pour être à même de l'énoncer. Or, en vertu de la triple fonctionnalité que nous avons notée, l'évidence de ces notions et propositions premières est sujette à un plus ample informé » et à une revision possible.

Reste le fondement suprême qui justifie le jugement vrai et la triple fonctionnalité dont le lien nous échappe. On peut accepter à titre de fait la validité de ces rapports fonctionnels ou bien la fonder en droit, en disant qu'elle est établie par l'esprit inconditionné qui est Dieu » (I, 224).

Si M. A. Reymond adhère à un réalisme spiritualiste, il ne s'en dissimule pas toutefois la difficulté; « pareille conception s'harmonise avec les besoins du cœur, de la conscience et de la raison; mais elle se heurte à l'existence du mal et de la souffrance, existence qui met en échec la finalité ontologique postulée par tout spiritualisme et rend plus pressant le problème de savoir si l'univers a un sens ultime et quelle est dans cet univers la destinée de l'homme comme individu et comme société » (I, 206).

\* \* \*

Rendre aux valeurs leur portée supra-individuelle, leur accorder droit de cité dans la « réalité », c'est être amené à reprendre le problème de la finalité.

Ecartée du monde inorganique, où règne la seule causalité efficiente, la finalité apparaît comme inévitable en biologie, où la vie se manifeste créatrice de formes qui échappent à la causalité



physico-chimique pure. Le biologiste ne peut renoncer à se demander à quoi sert tel ou tel organe; le psychologue et le sociologue rencontrent une difficulté analogue dans leur domaine; l'action psychologique et sociale comporte une finalité, en partie inconsciente, en partie consciente.

L'idée de vérité enveloppe une finalité entre la pensée et son objet, finalité qui s'avère indispensable en droit, même si en fait elle subit des entraves.

Cette adaptation postulée de la pensée à son objet, et la possibilité de vérité qui en découle, montrent l'aspect métaphysique de la finalité.

La métaphysique matérialiste l'ignore, celle, plus subtile, de l'idéalisme, tend aussi à s'en passer. M. A. Reymond le montre au cours d'une analyse critique de l'idéalisme de M. Léon Brunschvicg, du *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* notamment. M. Reymond y accule l'idéalisme critique à ce dilemme: « Si l'idéalisme critique implique vraiment l'analyse réflexive de la conscience et l'autonomie, il ne se conçoit pas sans spiritualisme et sans réalisme par conséquent; s'il se réduit à la dialectique immanente des idées, il comporte inévitablement le réalisme de la substance comme le voulait Spinoza » (I, 275),

La réalisation de l'idéal moral, qui s'impose à titre obligatoire à la conscience, implique aussi un principe de finalité garantissant en droit que les buts visés sont accessibles. La participation à l'un, fin dernière de l'idéalisme, ne se suffit pas à elle-même; pour des consciences individuelles, elle comporte aussi une participation à l'être de l'un. « L'Un, ou Dieu, est à la fois transcendant et immanent à la conscience et il faut qu'il en soit ainsi, car nous ne pourrions communier avec lui s'il n'était pas à la fois en nous et distinct de nous, puisque communion implique d'une façon indissoluble l'union et la distinction. Communier avec l'Un ou Dieu, c'est pour la conscience participer à la plénitude spirituelle de l'être la plus absolue et la plus haute que nous puissions concevoir, Dieu dépassant les formes finies de personnalité que nous sommes » (I, 279).

Une fois la finalité purgée de son anthropocentrisme, il reste que la meilleure explication du monde des valeurs est d'admettre Dieu comme tendant à former des personnalités véritables, capables d'adhérer par attrait direct au vrai et au bien. Que le

schème logique de la finalité ne soit pas techniquement irréprochable n'est pas décisif; celui de la causalité efficiente ne l'est pas beaucoup moins, comme l'ont souligné deux penseurs aussi différents que Malebranche et Hume. Comme celui de la causalité, le schème de la finalité s'est d'ailleurs épuré, libérant celle-ci de l'égoïsme individuel, et posant les êtres doués de vie spirituelle à la fois comme des fins en soi et cependant comme subordonnés à un tout infini qui les dépasse.

\* \* \*

La prédilection de M. Arnold Reymond pour le problème de la connaissance, son goût pour les sciences exactes, devaient l'amener à la philosophie des sciences et à leur histoire. On sait qu'il consacra à la première sa thèse de doctorat: « *Logique et mathématiques. Essai historique et critique sur le nombre infini* » (1908) et à la seconde une « *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine* » (1924), qui eut l'honneur d'une édition anglaise trois ans plus tard. L'une des originalités de ce dernier ouvrage est le soin avec lequel l'auteur a mis en lumière, non seulement les résultats, mais surtout les principes et les méthodes de la science grecque dans leurs rapports avec la philosophie grecque elle-même.

Dans « *Philosophie spiritualiste* », plusieurs articles se rapportent à la philosophie et à l'histoire des sciences. Ainsi la suggestive étude comparative sur les *sciences occultes et rationnelles* dans l'antiquité. Pratiquant les unes et les autres l'induction, croyant à un enchaînement de relations dans le monde extérieur, toutes deux reconnaissent la valeur du nombre dans la connaissance et usent des concepts de permanence, d'analogie et d'évolution. Seul l'usage de ces données diffère. Les nombres sont, pour les occultistes, non des rapports quantitatifs, mais des qualités spécifiques, appartenant intrinsèquement aux objets. L'univers forme un tout inséparablement physique, biologique et psychique dans chacune de ses parties. Si l'unité de la matière, affirmée par les alchimistes, a été confirmée par l'investigation du monde infra-atomique, la conception biologique de la matière reste encore à prouver; la science occulte n'en pose pas moins là un problème à la science rationnelle. L'usage des concepts fondamentaux est différent chez l'une et l'autre, mais, comme Meyerson l'a montré, l'esprit humain,



dans ses démarches fondamentales, reste fidèle à lui-même, de la pensée « primitive » à la pensée « logique », de la science occulte à la science rationnelle.

Le problème de la *classification des sciences* a aussi retenu l'attention du logicien qu'est M. A. Reymond. Passant en revue les classifications proposées, depuis Aristote à Adrien Naville, il en montre l'intérêt et l'insuffisance. La science moderne recherche en tout objet des « invariants fonctionnels »; M. Reymond tient compte de ce fait en considérant le concept comme le produit de l'activité de juger et en le définissant comme un invariant fonctionnel sous le double rapport de la quantité et de la qualité (I, 347).

De plus, comme nous l'avons vu, il n'y a pas de jugement d'existence pure; le jugement enveloppe, implicitement, une évaluation de modalité; il est univalent lorsqu'il affirme une seule manière d'être de son objet; bivalent, lorsque l'objet peut en revêtir deux, dont l'une est affirmée supérieure à l'autre et devant à ce titre être choisie (vrai-faux; bien-mal; beau-laid).

De là, deux groupes distincts de sciences pures:

1° les sciences univalentes: mathématiques, physico-chimie, biologie, psychologie, sociologie, histoire, etc.

2° les sciences bivalentes ou normatives: logique, morale, esthétique.

Les sciences appliquées utilisent les données d'une ou de plusieurs sciences pures, en vue de fins « extra-scientifiques », morales, esthétiques, etc. Il suffit d'indiquer de quelles sciences univalentes et bivalentes chacune dépend, sans vouloir lier chaque science appliquée à une seule science pure.

Enfin, il reste l'ontologie, telle que l'envisagent la philosophie et, parfois, la théologie; l'étude de l'être en remontant à ses conditions dernières, met à contribution toutes les données des sciences univalentes et bivalentes (être et devoir-être), comme toutes les ressources méthodologiques de l'esprit: intuition, raisonnement, expérimentation, vérification.

M. Reymond montre par divers exemples comment s'appliquent ces vues aux sciences mathématiques, physico-chimiques et biologiques. On aimerait à ce propos en voir aussi l'application à la psychologie, à la sociologie, à l'ontologie elle-même. En ce qui concerne la morale, M. Reymond observe que l'invariant fonc-

tionnel, dépendant de ce qui doit être (idéal) et de ce qui est (possibilité de réaliser cet idéal), est la règle morale. Il y a, sur le terrain de la qualité, des invariances aussi réelles que sur celui de la quantité, ainsi l'avarice et la générosité, la cruauté et la bonté. On en dirait autant des invariances logiques et esthétiques.

*Prévision scientifique et types de déterminisme* expose très clairement comment le déterminisme massif, identifié à la nécessité et professé par la science au siècle passé, a fait place à des types nuancés de détermination: 1) déterminisme explicite, limité à la mécanique classique, cas privilégié, artificiel à certains égards, nullement cas type comme on l'a cru; 2) déterminisme implicite, formulé par des lois statistiques, dans la mécanique quantique notamment; 3) déterminisme de corrélation, à l'intérieur d'un organisme donné; 4) déterminisme de comportement, permettant de prévoir, dans une certaine mesure, la réaction d'un être vivant, d'une société, sur le vu de ses actes antérieurs. En outre, la prévision scientifique doit toujours tenir compte de l'échelle (macrocosmique ou microcosmique) des mesures prises et se garder avec soin de toute extrapolation d'une échelle à une autre.

Sous le titre de « *Questions historiques* », on trouvera un essai sur les *lois historiques*, excellente mise au point d'un problème délicat. Rappelant la position prise par Augustin Cournot, sa distinction entre 1) une phase préhistorique (pas de lois de succession); 2) une phase historique (mélange de hasard et de rationnel); 3) une phase posthistorique (élimination du hasard; importance croissante des lois de succession) dans laquelle le monde serait entré au XIX<sup>e</sup> siècle, M. A. Raymond fait ressortir combien peu le fortuit et l'accidentel ont disparu de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle, quels obstacles ont entraîné une régression, momentanée peut-être, mais susceptible de se répéter, de l'organisation rationnelle des sociétés humaines. Si l'accidentel se manifeste plus rarement à l'avenir, il peut alors avoir d'autant plus de répercussions sur la marche des faits. « Une contingence irréductible semble s'attacher à l'évolution des sociétés humaines » (I, 397); aussi des valeurs de civilisation peuvent-elles s'épanouir ou s'éteindre, contrairement à ce qu'on pouvait prévoir: motif à la fois d'espoir et de crainte, appel à la vigilance autant qu'à la confiance. Depuis 1920, date du présent essai, la possibilité de prévoir la marche des sociétés humaines s'est encore affaiblie, vu l'extrême

complexité des phénomènes sociaux et leur interdépendance, la réaction, de plus, n'y étant pas proportionnelle à l'action, comme en mécanique classique. Aussi Paul Valéry écrivait-il en 1932: « Il devient de plus en plus vain, et même de plus en plus dangereux, de prévoir à partir des données empruntées à la veille ou à l'avant-veille; mais il demeure sage . . . de se tenir prêt à tout, ou à presque tout <sup>7)</sup>. »

Il est cependant, comme l'observait M. Reymond en 1920, des lois générales qui, elles du moins, se vérifient assez constamment dans l'histoire, celle-ci notamment:

« C'est dans la mesure où un peuple s'attache à certaines valeurs spirituelles (justice, liberté, honnêteté) qu'il est à même de subsister et de rester fidèle à sa mission » (I, 397).

L'historien des sciences apparaît dans deux autres essais: « *Les étapes de la pensée scientifique* », où la révolution scientifique de la fin du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, notamment, est fort bien mise à la portée du lecteur, et « *L'hypothèse héliocentrique et la condamnation de Galilée* », laquelle atteignait, comme le montre M. Reymond, le physicien plus que l'astronome.

On appréciera, en conclusion du tome I, un panorama de « *la pensée philosophique en Suisse Romande* », de 1900 à 1930, montrant que, malgré son exiguïté, la Suisse Romande n'a pas cessé, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, d'offrir ce couronnement de toute activité intellectuelle d'un pays que constitue un mouvement philosophique continu.

\* \* \*

Le tome II de « *Philosophie spiritualiste* » est consacré à des problèmes pratiques: instruction et éducation, le civisme suisse, sa nature et son idéal, et se clôt par une série d'articles sur la *philosophie chrétienne*, où les préoccupations pratiques rejoignent les problèmes abordés dans le tome I.

Dans la « province pédagogique » qu'est la Suisse, au pays de Rousseau, de Pestalozzi et de Vinet, le problème éducatif n'a pas cessé d'être présent à l'esprit des philosophes. Aussi bien, si les problèmes pédagogiques relèvent d'une science pédagogique, indispensable lorsqu'il s'agit de choisir et d'adapter les *moyens* de

---

<sup>7)</sup> « *Variété* » III, Paris, 1936, p. 242.

l'instruction et de l'éducation, les *fins* de celles-ci échappent-elles à la science, mais appartiennent à la morale, à la philosophie ou à la théologie.

Le président de l'Académie internationale d'histoire des sciences s'est particulièrement attaché à l'enseignement de l'histoire des sciences dans les écoles secondaires et dans les universités. Il a présenté un programme, organisé une enquête, formulé des propositions pratiques. Un tel enseignement, outre qu'il transmet des connaissances qui élargissent l'horizon de l'élève, a une valeur éducative au double point de vue intellectuel et moral, par l'appel à la réflexion personnelle, la défiance à l'égard des solutions commodes, qu'il provoque, par l'exemple de courage et de probité, de collaboration entre esprits différents qu'il offre.

La tendance utilitaire, dans le danger qu'elle fait courir à l'éducation intellectuelle et morale, a aussi retenu l'attention de M. Raymond. Les écoles d'Etat ont, en fait, une part de plus en plus grande dans l'éducation de l'enfant; aussi ne doivent-elles pas s'abandonner à un utilitarisme qui ne voit que le rendement, ni à une spécialisation prématurée (littéraire, scientifique, économique) dont le résultat est d'affaiblir les élites et de leur retirer une base d'études communes indispensable à leur action dans la société. L'enseignement secondaire devrait avoir pour fin essentielle la culture de ses élèves, et non leur sélection en vue des études universitaires, laquelle se ferait au cours d'un ou deux semestres introductifs dans le cadre de l'Université elle-même. Celle-ci — comme il se fait déjà, ajoutons-le, à l'Ecole polytechnique fédérale — devrait offrir des cours et des exercices de culture générale destinés à faire contrepoids à la spécialisation à outrance.

Plus que jamais, nous voyons que l'instruction, le savoir et le pouvoir techniques ne garantissent pas l'éducation, le respect des valeurs supérieures; de là, la primauté de l'éducation, qui est essentiellement une affaire d'exemple, de subordination du moi individuel à un idéal accepté librement par maîtres et élèves.

L'initiation à la philosophie, si négligée chez nous dans l'enseignement secondaire et ignorée de notre maturité fédérale, est justement l'un des moyens de maintenir l'aspect humain de l'enseignement, d'en prolonger l'effet intellectuel et moral. M. A. Raymond montre que rien ne saurait remplacer la philosophie à cet

effet, qu'elle seule peut nous donner l'unité intellectuelle dont nous avons besoin. Si l'enseignement de la philosophie ne peut s'adresser qu'à des élèves âgés de plus de seize ans, la curiosité philosophique, en revanche, pourrait être éveillée beaucoup plus tôt. Convenablement satisfaite, elle fera peu à peu prendre conscience à l'élève du travail de coordination accompli par la philosophie et de la marge d'inconnu, de mystère, qui environne le travail de la pensée. L'initiation à la philosophie apprendra à l'adolescent à mieux poser les problèmes, à mieux discerner quelle solution ils comportent, à mieux distinguer les degrés de la connaissance et sa valeur parmi les autres activités humaines. Elle élargira et assouplira l'idée qu'il peut se faire de la raison, ce dont la pensée scientifique et la pensée religieuse retireront chacune profit. Par l'attention portée au problème moral, elle facilitera le passage de la pensée à l'action.

Dans toutes ces questions, l'enseignement universitaire a une tâche à remplir. Destiné à la majeure partie de ceux qui constitueront l'élite, il ne peut s'en tenir à une vue purement utilitaire, professionnelle des choses, ni à la fuite devant l'action qu'est proprement l'académisme.

Or, la jeune génération vit actuellement dans un monde fort différent de celui où se formèrent ses aînés; n'en pas tenir compte serait tomber dans l'académisme; actualiser l'enseignement sans le déshumaniser, telle est la tâche qui s'impose. La technique a droit, dans chaque discipline, à sa part, mais elle ne doit pas faire oublier les fins dernières de l'activité intellectuelle, ni la place de celle-ci dans l'ensemble de la vie. L'enseignement supérieur ne doit pas cependant se lier à une dogmatique officielle, qu'elle soit de nature théologique ou politico-sociale, mais incarner l'esprit de libre recherche uniquement soumis à ses normes universelles du vrai, du bien et du beau.

La pratique de cette liberté de recherche a certes pour garantie de fait une certaine forme de l'Etat, des institutions humaines, envers lesquelles professeurs et étudiants ont des devoirs à remplir, y compris celui de les défendre contre qui voudrait les détruire, elles et le régime de liberté qu'elles soutiennent.

La constitution démocratique de la Suisse — quelle que soit la mise au point dont elle a besoin — est, d'intention, désireuse d'accorder à chacun son dû et de lui permettre de l'obtenir par

des voies légales. A ce titre déjà, elle mérite notre fidélité. De plus, comme le prouve l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, aucun régime n'a consenti en Suisse autant de sacrifices pour les études supérieures que la démocratie, de 1830 à aujourd'hui.

Pour subsister — M. A. Reymond le montre dans « *Le civisme suisse, sa nature et son idéal* » —, la démocratie a besoin que tous ses membres soient unis par un idéal commun; alors, en effet, les oppositions d'intérêts et de partis se trouvent limitées et ne mettent pas en danger les bases mêmes du pays.

Pour être accepté de tous, cet idéal doit plonger dans le passé, qui nous a faits, mais ne pas s'y asservir; il doit aussi exprimer les aspirations du présent et proposer des tâches pratiques à chaque nouvelle génération.

L'idéal qui avait uni nos pères au siècle passé et qui a fait oublier la crise de 1847 a été menacé de dislocation depuis 1918, par l'internationalisme politico-économique et par les tendances anti-démocratiques, nationalistes et autoritaires. Retrouver un idéal commun, telle est la tâche présente. Il faut, d'une part, « assurer par des réformes judicieuses à tout citoyen la dignité de sa vie spirituelle et matérielle et atténuer pour cela le plus possible les misères et les infortunes qui sont dues au sort et aux circonstances » (II, 182). D'autre part, vu notre diversité et la richesse qui en découle, maintenir un certain fédéralisme, partout où, mieux que la centralisation, il permet l'épanouissement d'une culture originale. Ce qui différencie la Suisse de ses voisins et légitime son droit à l'existence, c'est le fait d'être autre, de réaliser l'unité, non dans l'uniformité, mais dans la diversité, le respect réciproque de chaque canton ou région pour les autres faisant inséparablement partie de l'esprit suisse. Aussi l'étatisme, le fonctionnarisme fédéral, avec la mentalité unitaire qu'ils propagent, doivent-ils être limités à l'indispensable. Quant à l'internationalisme intellectuel et spirituel, il n'est un bien que s'il est un élargissement de notre réciproque compréhension helvétique, non s'il est simplement négatif et niveleur.

L'adaptation de notre pays aux temps nouveaux, quels qu'ils soient, a ainsi une limite, tracée par notre nature même de pays libre et fédératif, pratiquant une neutralité perpétuelle, contractuelle et non pas à bien plaire, neutralité assurée par une armée de milices, de nature essentiellement défensive.



Les Universités ne peuvent rester étrangères à ces problèmes; en Suisse Romande notamment, elles sont une des garanties de l'autonomie intellectuelle et spirituelle des cantons, sans pour autant manquer à leur double devoir: promouvoir la culture supérieure et pratiquer la recherche scientifique. Même si les difficultés financières de l'après-guerre obligent à des limitations, à certaines concentrations, l'autonomie des cantons romands reste liée, estime l'ancien recteur de l'Université de Lausanne, au maintien de chacune de nos Universités, avec au moins l'enseignement des disciplines fondamentales.

Par son souci de ne pas négliger les problèmes pratiques, abordés, il va sans dire, sans autre intérêt que le bien commun, M. Arnold Reymond est le digne continuateur de Charles Secrétan, qui, au terme de sa laborieuse vie, avait prévu les guerres et les révolutions du XX<sup>e</sup> siècle, dont il indiquait le remède dans la fédération des peuples libres et l'assainissement du régime du travail. M. Reymond a consacré à « *Charles Secrétan, le citoyen philosophe* » un essai où, sans se lier au détail des solutions, il retient l'essentiel, l'esprit du libéralisme de Secrétan, aussi attaché à la liberté d'autrui qu'à la sienne propre, tout pénétré de réciprocité, de solidarité pratique (fédération universelle des Etats, démocratie politique avec représentation proportionnelle, économie coopératiste).

L'essai sur « *L'humanisme et notre époque* » forme la transition entre les problèmes éducatifs et civiques et la philosophie chrétienne. M. Reymond souligne la valeur de l'humanisme gréco-latin, en faisant remarquer les comparaisons qu'il permet entre le monde antique et le nôtre, mais cet humanisme n'est pas seul à valoir; l'esprit a plus d'importance que la lettre; aussi M. Reymond demande-t-il un élargissement du dit humanisme vers la pensée philosophique et scientifique des Grecs. La culture scientifique elle-même ne mérite son nom que si elle prend contact avec l'histoire et la philosophie des sciences. Quant aux langues et aux littératures modernes, elles sont indispensables elles aussi à la compréhension de notre temps; mais le bénéfice de leur étude est augmenté par la connaissance de l'antiquité, et réciproquement la culture classique gagne à s'enrichir d'une culture moderne. M. Reymond est de ceux qui, entre l'humanisme et la tradition chrétienne, découlant de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne voient

pas d'incompatibilité, mais une convergence finale. Nul syncrétisme facile, nulle antinomie arbitraire non plus: ni Hegel, ni Kierkegaard, mais un équilibre heureux entre Athènes et Jérusalem, rappelant celui de Vinet, l'éducateur littéraire de la Suisse Romande, attaché aux lettres antiques et au christianisme, dont il montrait la synthèse dans la littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle, chez Racine et Pascal notamment.

On sait l'attention qu'a éveillée la personnalité et l'œuvre de Pascal depuis un siècle environ; les « *Etudes sur Blaise Pascal* » de Vinet, le Pascal protestant, le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, en sont les témoins, avant les travaux d'Emile Boutroux, d'Augustin Gazier, de Léon Brunschvicg, entre autres. Historien de la pensée scientifique, M. Reymond est à même de comprendre Pascal savant aussi bien que Pascal chrétien; dans « *Pascal et l'apologétique chrétienne* » (1920) il montre que, même sur le terrain des mathématiques et de la physique, Pascal, après s'être senti attiré par Descartes, n'est plus cartésien, que son désaveu de Descartes est déjà l'œuvre du savant, pas seulement celle du croyant.

Touchant l'apologétique elle-même, M. Reymond relève que la forme définitive que Pascal projetait de lui donner nous reste à jamais inconnue; tout ce que peut faire l'historien, c'est de reconstituer les démarches fondamentales de la pensée pascalienne.

Pascal aurait, semble-t-il, fait prendre conscience à son interlocuteur de la grandeur et de la misère de l'homme, dont Epictète et Montaigne ont laissé le tableau le plus frappant; se référant d'abord à la coutume et à l'imagination, il eût ensuite fait appel à la raison (argument du pari), puis essentiellement au cœur ou à l'inspiration, qui dépendent de la grâce divine. Comme Vinet l'a montré, Pascal eût donné la priorité aux preuves internes, psychologiques, mais il les eût cependant fait suivre par des preuves externes, tirées de l'histoire même de la religion; preuves internes et preuves externes mettent bien en relief la conception expérimentale, et non purement dialectique, que Pascal se faisait de la théologie et de la religion.

Il va sans dire que la question du scepticisme de Pascal, fruit de l'imagination pressée de Victor Cousin, ne se pose plus; ce n'est pas de l'existence et de l'action de Dieu que Pascal doute, c'est de savoir si les siens et lui font partie des réprouvés ou des élus; « il est inquiet non de sa foi, mais de son salut » (II, 303).



Par sa méthode psychologique et historique, Pascal est « à la fois éternel et foncièrement moderne » (II, 305), mais la clef de voûte de son apologétique — à savoir le péché originel et la prédestination — est non seulement incompréhensible, mais reste encore douteuse sur le plan des faits eux-mêmes. En effet, la géologie et la paléontologie ne nous permettent plus de placer aux origines de notre espèce un état où l'humanité n'aurait connu ni la maladie, ni la souffrance, ni le mal, ni la mort. Dès lors, l'interprétation traditionnelle de l'imperfection humaine, de la mission et de la mort du Christ doit être révisée, sans amoindrir en quoi que ce soit la grandeur et la beauté du sacrifice consenti par le Christ. « Le péché originel, l'expiation, la doctrine traditionnelle du salut doivent faire place à des croyances, à des attitudes plus en harmonie avec nos expériences morales et nos connaissances scientifiques. L'espérance chrétienne se transformera profondément peut-être; elle ne disparaîtra pas; au contraire elle se spiritualisera » (II, 307).

Devant l'évolution actuelle de la théologie protestante, l'auteur de l'*« Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse »* a pris position comme suit: il ne considère pas comme intellectuellement satisfaisante la thèse de Ritschl et d'Auguste Sabatier, séparant de façon radicale le monde physique et le monde spirituel; mais il ne peut davantage accepter les affirmations massives, souvent contradictoires, de Karl Barth.

M. Reymond admet « comme un fait irréductible le contact de l'âme humaine avec un Dieu qui, bien qu'inconditionné et inférable, se manifeste à notre conscience, non comme une force, même spirituelle, mais comme l'Esprit absolu sachant ce que nous, ses créatures, pensons et accomplissons. L'existence de ce Dieu est logiquement indémontrable, de même du reste que celle du monde extérieur » (II, 324—325).

Ceci établi, M. Reymond s'oppose à toute tentative de ressusciter une dogmatique du passé, du XVI<sup>e</sup> siècle comme du XIII<sup>e</sup>, et d'en faire le cadre définitif de l'expérience et de la pensée religieuses. « Toute restauration intégrale d'une dogmatique appartenant aux siècles révolus ne saurait être viable. Elle peut certes être favorisée par les troubles présents; mais son règne ne peut être qu'éphémère » (II, 364). La théologie dialectique est liée à son insu, par la réaction de Kierkegaard, à une conception hégé-

lienne, périmée, du rationnel et de ses rapports avec le réel. Ce qui manque à la théologie de Karl Barth, « c'est une étude approfondie du problème de la vérité » (II, 399). Le prolongement ontologique de la phénoménologie, par Martin Heidegger, empêche bien l'être de se dissoudre dans la pensée, mais il reste arbitraire et subjectif. Comme le remarque justement M. Maurice Gex, M. Arnold Reymond est fort « éloigné de la manière de certains philosophes contemporains, très à la mode dans les pays de langue allemande, pour lesquels faire de la métaphysique consiste à habiller d'idées abstruses leurs tendances les plus personnelles, à se confesser, si j'ose dire, au moyen du jargon philosophique! »<sup>8)</sup>

Le correctif de ces irrationalismes est précisément dans la manière de poser et de résoudre le problème de la raison indiquée plus haut, où la raison, toujours liée à des intuitions pour fonctionner valablement, est non seulement un pouvoir de coordination, mais encore d'appréciation (I, 163 et ss.).

Il en va de même en ce qui touche la révélation, qu'il ne faut pas concevoir comme une activité purement hétérogène, extérieure, de Dieu à notre égard, mais comme une activité interne, présente dans tous les domaines (dans la connaissance scientifique et philosophique, dans la création artistique aussi bien que dans la vie morale et religieuse). Cela étant, « le philosophe, s'il est chrétien, accepte comme vrai le fait de la Révélation, parce que ce fait est pour lui source de rationalité, et il l'incorpore dans l'essai d'explication universelle qu'il tente de donner de l'homme et de l'univers » (II, 396). Mais seules les conditions de la vérité sont absolues et éternelles; la formulation qu'il donne de la vérité elle-même est sujette, en tout domaine, à un « plus ample informé ».

La différence qui subsiste entre la philosophie et la théologie est que la première « relève uniquement de l'autorité de la raison *sans postulats existentiels définis* » (I, 237), tandis que la théologie part de la révélation comme d'un postulat indiscuté.

« Une philosophie chrétienne, inspirée du protestantisme, . . . alors même qu'elle se réclame d'une tradition, la dépasse par le souci de l'universel qui est inhérent à la recherche philosophique; elle prend, en outre, vis-à-vis de cette tradition, une attitude plus libre et plus critique que la théologie » (I, 240). La théologie a

---

<sup>8)</sup> « *Etudes de Lettres* », Lausanne, 1943, p. 50, à propos du présent ouvrage.

une « attitude essentiellement apologétique, c'est-à-dire qu'elle est . . . *inversement critique* de celle prise par une philosophie chrétienne » (I, 241). Cependant, « malgré leurs positions inversement critiques, une théologie et une philosophie chrétiennes peuvent se rejoindre l'une l'autre sur les points essentiels ». (« *La réflexion philosophique et le problème religieux* » I, 241).

\* \* \*

Investigation de tout ce qui existe, exploré en remontant jusqu'à l'ultime, à l'irréductible, à l'inconditionné, la philosophie requiert un esprit à la fois solidement structuré et largement ouvert, une connaissance à la fois approfondie et étendue des problèmes et des solutions que chaque âge leur a données. Par sa formation à la fois théologique, philosophique et scientifique, M. Arnold Reymond se trouvait particulièrement bien armé pour aborder les problèmes les plus ardu.

En histoire et en philosophie des sciences, comme en logique, nous dit M. Jean Piaget, dans le *Post-scriptum* joint à l'essai de M. A. Reymond sur « *La pensée philosophique en Suisse Romande* »<sup>9)</sup>, « Arnold Reymond a unifié en lui deux attitudes dont peuvent se réclamer les plus aberrants comme les plus directs de ses disciples . . . : l'attitude logico-réflexive et l'attitude historico-génétique. Au début de ce siècle régnait en France comme en Angleterre un réalisme logique pour lequel les êtres conceptuels engendraient d'eux-mêmes les mathématiques et s'imprimaient sur notre esprit avec une force de contrainte analogue à celle du monde sensible pour les empiristes. La conception logique d'Arnold Reymond a consisté au contraire d'emblée à mettre en évidence notre activité rationnelle en tant qu'activité, à se refuser aux identifications purement formelles pour faire la psychologie des opérations intellectuelles et à chercher dans l'histoire le secret du mécanisme de la raison. La méthode historico-critique qu'il a ainsi représentée chez nous, pendant que des auteurs comme G. Milhaud, L. Brunschvicg ou Pierre Boutroux la défendaient en France avec l'éclat que l'on sait, réconcilie ce qu'il y a de fondé dans l'analyse réflexive et ce qu'il y a d'indispensable dans la recherche historique et génétique. »

---

<sup>9)</sup> « *Revue de Théologie et de Philosophie* », 1931, p. 379; repris dans « *Philosophie spiritualiste* », t. I, p. 422.

En théorie de la connaissance, M. A. Reymond professe un *réalisme critique* par l'affirmation de l'activité constructive du sujet connaissant, activité de perception enveloppant des jugements implicites et explicites, dont la matière peut changer, mais dont les conditions de vérité sont irréductibles. Ni fixisme, ni évolutionnisme radical de la raison, mais une évolution orientée, structurée par des conditions permanentes. L'absolu dans la connaissance ne réside plus dans un système donné de jugements qui échapperait au « plus ample informé », mais dans les conditions mêmes de validité que l'analyse réflexive découvre à la base du jugement vrai. On peut comparer la position de M. Reymond à la théorie de la raison constituante et de la raison constituée, due à M. André Lalande. La vérité, de la sorte, n'est pas un capital fixe préexistant à l'activité du jugement, mais le fruit même de cette activité, ce qui n'empêche nullement la vérité ainsi conçue d'être universelle, de valoir pour tous les esprits.

En métaphysique, M. Reymond voit dans l'idéalisme un matérialisme retourné, soulevant des difficultés analogues, mais en sens inverse. Il soutient un spiritualisme qui affirme la valeur ultime de la personnalité consciente et active, mais il reconnaît ne pas pouvoir élucider le problème du mal et de l'imperfection du monde, que l'idéalisme fait simplement évanouir.

Désireux de donner droit de cité à la fois à la science et à la religion, M. Reymond a repris le problème de leur compatibilité qui avait déjà préoccupé ses aînés Philippe Bridel et Théodore Flournoy. Elève et disciple d'Emile Boutroux, M. Reymond distingue comme lui entre la nécessité et le déterminisme et prolonge la doctrine de la contingence dans le sens du spiritualisme chrétien; la crise du déterminisme, qui s'est accentuée dans la physique contemporaine, ne contredit pas cet effort, bien au contraire.

Contre le courant théologique de l'heure, M. Reymond maintient la convergence finale de la vérité philosophique et de la vérité religieuse, pour autant que cette dernière prend sa source dans l'expérience vécue et non dans des formulations déjà élaborées et liées à des positions intellectuelles partiellement périmées (thomisme, kantisme, hégélianisme, anti-hégélianisme kierkegaardien, bergsonisme en tant qu'il statue une opposition radicale entre l'intuition et l'intelligence).

Par ses travaux en logique, en théorie de la connaissance, en

philosophie des sciences, M. A. Reymond est bien le contemporain de la philosophie française de ce dernier demi-siècle et de l'effort d'auto-critique auquel elle s'est livrée, « prolégomènes à toute métaphysique future ».

Par son souci des problèmes métaphysiques et de leurs prolongements pratiques (religieux, éducatifs, civiques, sociaux), M. Arnold Reymond se rattache bien à la tradition de Vinet et de Charles Secrétan; toutefois la primauté de l'esprit n'apparaît plus chez lui seulement dans la vie morale et religieuse, mais aussi bien dans l'activité de connaissance (science et philosophie), et dans l'art. L'activité de connaissance, notamment, fait saisir sur le vif la réalité de l'esprit aux prises avec l'être. C'est dire que M. Reymond renouvelle en l'élargissant la tradition la plus originale de la pensée romande.

Parue à un tournant critique de notre civilisation, « *Philosophie spiritualiste* », œuvre centrale de la pensée philosophique en Suisse, offre un aliment particulièrement substantiel et varié aux re-constructeurs de demain.