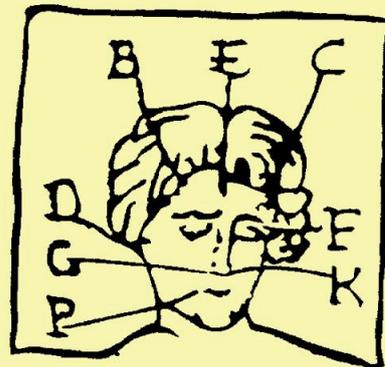


CORPUS

revue de philosophie

n° 24/25
Lachelier



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL, DES MINISTÈRES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE
ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

Jules LACHELIER

1832 – 1918

Études et documents rassemblés

par Jacques MOUTAUX

Editorial

Après avoir connu des difficultés, la revue *Corpus* a procédé à plusieurs aménagements. Elle tient à remercier tous ceux qui lui ont manifesté leurs encouragements ou leur appui. Désormais rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris X-Nanterre, elle reçoit une subvention du Conseil scientifique de l'Université. L'imprimerie intégrée de Paris-X est chargée de sa fabrication. Elle reçoit également une subvention du Centre National des Lettres.

Les manuscrits des numéros "Lachelier" et "Destutt de Tracy" sont à l'impression et paraîtront avec du retard au début de 1994.

En 1994, la revue publiera

- un numéro de mélanges avec un dossier Nicolas FRERET préparé par Catherine VOLPHLHAC-AUGER [Université de Grenoble] ;
- un numéro spécial sur l'histoire au XVIIe siècle, préparé par Philippe DESAN [University of Chicago].

Elle publiera également des textes de LA MOTHE LE VAYER, un inédit de Charles BONNET.

Le courrier doit désormais être adressé

à l'ASSOCIATION POUR LA REVUE CORPUS
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,

et les chèques de commande des numéros de la revue et des abonnements libellés à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*.

La revue est en vente en librairie, en particulier à Paris, chez Vrin et aux PUF, ainsi qu'à la librairie Compagnie.

FRANCINE MARKOVITS

SOMMAIRE

I. PRÉSENTATION , par Jacques MOUTAUX	7
II. ZÉNON D'ÉLÉE, LE STADE ET LA FLÈCHE	
1. Jules LACHELIER : <i>Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement.....</i>	11
2. Jules VUILLEMIN : <i>La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur.....</i>	23
III. ÉTUDES	
1. Bernard BOURGEOIS : <i>Jules Lachelier face à la pensée allemande.....</i>	31
2. Didier GIL : <i>Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie</i>	47
3. Jean LEFRANC : <i>La volonté, De la psychologie à la métaphysique</i>	79
4. Jean-Michel LE LANNOU : <i>Activité et substantialité. L'idéalisme selon J. Lachelier</i>	103
5. Jacques MOUTAUX : <i>Philosophie réflexive et matérialisme.....</i>	119
6. Louis PINTO : <i>Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne.....</i>	149
IV. DOCUMENTS	
1. Jules LACHELIER : L'HOMME ET SES CONVICTIONS	171
2. LE FONCTIONNAIRE : LE PROFESSEUR ET L'INSPECTEUR	183
3. LE PHILOSOPHE	201
V. QUELQUES DATES	233

Présentation

Normalien supérieur, agrégé de lettres en 1856, Jules Lachelier (1832-1918) a dû attendre 1863, date du rétablissement de l'agrégation de philosophie, pour consacrer le plus gros de ses intérêts et de ses travaux à la philosophie et à son enseignement. Par ses cours à l'École Normale Supérieure (1864-1875), par la manière dont il a compris et exercé les tâches d'inspecteur général de lettres et de philosophie et de président du jury d'agrégation, par ses publications aussi denses que rares, ainsi que par sa collaboration assidue aux travaux de la Société Française de Philosophie, il a contribué de manière décisive à la restauration des études philosophiques dans l'Université française au dernier tiers du XIXe siècle, et à définir la forme et l'importance qu'elles ont prises dans l'enseignement secondaire depuis les débuts de la IIIe République.

Même s'il n'est pas parvenu à donner à sa pensée la forme d'un système achevé, Lachelier y a, semble-t-il, travaillé sans relâche. Ses écrits posent les fondements d'une philosophie qui, refusant l'éclectisme de Cousin, en reprend pourtant la tradition spiritualiste, mais en la fondant sur les principes radicalement différents, et considérés comme plus sûrs, de la pensée réflexive. L'histoire de la philosophie en France ne peut sous-estimer l'importance d'un auteur à qui sont dédiées les thèses de Bergson, de Boutroux, de Brunschvicg.

Quant à l'enseignement Philosophique, Lachelier a su établir et faire prévaloir les bases et les conditions institutionnelles auxquelles les professeurs de philosophie aujourd'hui restent très attachés, même si pour la plupart ils ne connaissent guère les travaux et l'œuvre de Lachelier. Il est exact que Lachelier eut de la philosophie une conception réflexive et spiritualiste précise et rigoureuse jusqu'à intransigeance, et dont l'influence se faisait encore sentir dans nos institutions à la fin des années 1950. On a pu lui reprocher sans injustice des exclusions sévères et inflexibles, des injustices. Mais son intransigeance tient assurément à sa conception de la philosophie elle-même comme *philosophia*

CORPUS, Revue de philosophie

perennis beaucoup plus qu'à sa conception de l'enseignement philosophique, même s'il lui était impossible de distinguer l'une de l'autre. S'intéresser aujourd'hui aux travaux de Lachelier, c'est donc aussi revenir aux sources en partie toujours vives, en partie insuffisantes ou taries, de nos institutions d'enseignement philosophique – réflexion qui peut nous éclairer, en ces périodes de réformes et de remises en question.

Jules Lachelier n'aimait pas, vraiment pas, les célébrations. En cela comme sur bien d'autres points, il s'opposait au positivisme de Comte. La réédition du dernier volume qu'il a lui-même publié ne se propose donc pas de le célébrer. Aujourd'hui, cet ouvrage de 1902 présente non seulement un intérêt certain pour l'historien de la philosophie, mais offre aussi l'occasion prometteuse de réfléchir aux conditions institutionnelles de l'enseignement philosophique dans notre pays. Le lecteur trouvera dans ce numéro de la revue *Corpus*, outre un article de Lachelier sur les arguments de Zénon, sept études portant sur des aspects très divers de la philosophie de Lachelier, et une série de documents susceptibles d'en éclairer le contexte, les ambitions, les options. Je remercie chaleureusement les collègues de tous les ordres d'enseignement et de recherche qui ont pris sur leur temps pour répondre à mes demandes, et donner à ce numéro de la revue *Corpus* sa substance philosophique.

JACQUES MOUTAUX

ZÉNON D'ÉLÉE,
LE STADE ET LA FLÈCHE

Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement*

On sait que les arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement sont au nombre de quatre, appelés, d'après la forme qu'il a donnée à chacun d'eux, la *dichotomie*, l'*Achille*, la *flèche*, et le *stade*. Les deux premiers, le second surtout, sont encore aujourd'hui célèbres ; le sens, d'ailleurs, n'en est pas douteux, et la valeur logique n'en est pas contestée. Il n'en est pas de même des deux derniers : on parle peu du troisième, moins encore du quatrième, et on les juge, lorsqu'on en parle, plutôt sévèrement ; enfin ils présentent, dans le texte d'Aristote qui nous les a conservés, d'assez grandes difficultés de lecture et d'interprétation. L'objet de la présente note est de fixer et d'expliquer ce texte, et de montrer que ces deux arguments ne sont pas, au point de vue logique, indignes des deux premiers.

Voici d'abord, tel que je lis et que je le comprends, le troisième, celui de la *flèche*.

Traduction. – «Si une chose, dit Zénon, ne peut être qu'en repos ou en mouvement ; si elle est en repos lorsqu'elle occupe un espace égal à son volume ; et si une chose lancée, occupe à chaque instant un espace égal à son volume : il s'ensuit qu'une flèche lancée est immobile.»

Texte (corrigé). – Εἰ γὰρ αἰεί, φησὶν, ἡρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, < ἡρεμεῖ δὲ > ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' αἰεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν < κατὰ τὸ ἴσον > ἀκίνητον ἀνάγκη τὴν φερομένην εἶναι οἰστόν (Arist., *Phys.*, VI, 9, 239 b, 5, sqq.).

Remarques. – Il faut évidemment, au commencement de la phrase, ou supprimer ἢ κινεῖται, ou ajouter ἡρεμεῖ δέ ; il faut aussi dans tous les cas, répéter κατὰ τὸ ἴσον après ἐν τῷ νῦν, et introduire dans le dernier membre de phrase ἀνάγκη ou ἀναγκαῖον, indispensable pour la construction.

Si on supprime ἢ κινεῖται (ce qui dispense d'ajouter ἡρεμεῖ δέ), on obtient le syllogisme suivant : une chose est en repos lorsqu'elle occupe un espace égal à son volume : or une flèche lancée est à chaque instant dans ce cas : donc elle est à chaque instant en repos.

* Cette note a paru dans le numéro de mai-juin 1910 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

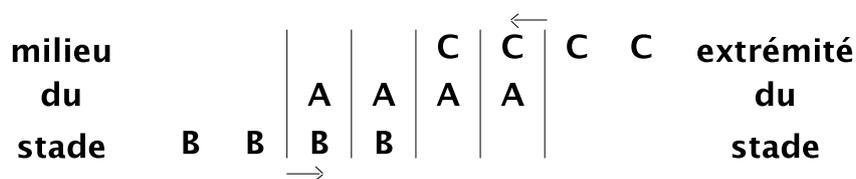
CORPUS, revue de philosophie

Si l'on maintient ἡ κινεῖται, et si l'on ajoute, comme il faut alors le faire ἡρεμεῖ δέ, on a toujours le même syllogisme, mais réduit au rôle de prosyllogisme, et encadré dans un autre, qui est celui-ci : une chose ne peut être qu'en repos ou en mouvement : or une flèche lancée est en repos : donc elle n'est pas en mouvement.

Si on s'en tenait au premier syllogisme (en supprimant ἡ κινεῖται et en n'ajoutant pas ἡρεμεῖ δέ), on pourrait encore, dans la fin de la phrase, remplacer ἀκίνητον par ἀναγκαῖον, et lire, au lieu de εἶναι, ἐστάναι.

Voici maintenant le quatrième argument, celui du *stade*, qui mit, dès l'antiquité, les commentateurs aux prises, et sur lequel on n'est pas encore parvenu à s'entendre aujourd'hui.

Traduction. – «Le quatrième est tiré de corps égaux qui se meuvent en sens inverse dans le stade, devant d'autres corps égaux, ceux-ci immobiles, les premiers venant, les uns de l'extrémité du stade, les autres du milieu, avec des vitesses égales : où l'on voit, selon Zénon, qu'une durée est à la fois le double et la moitié d'elle-même... Soient, en effet, les corps A, égaux et immobiles ; les corps B, venant du milieu du stade, égaux en nombre et en grandeur aux A ; les corps C, venant de l'extrémité, égaux en nombre et en grandeur aux A, et marchant avec la même vitesse que les B. (Ici, sans doute, dans le texte d'Aristote, une figure que nous n'avons plus, et qui donnait comme il suit la disposition initiale des trois séries de corps :



Cela posé, qu'arrive-t-il ? Les B et les C défilent les uns devant les autres, de telle sorte que le premier B arrive à la hauteur du dernier C en même temps que le premier C à la hauteur du dernier B. Il se trouve, par suite, que le premier C a passé devant tous les B, tandis que le premier B n'a passé que devant la moitié des A : de sorte que la durée de son mouvement n'a été aussi que la moitié d'elle-même : car le premier B met le même temps à passer devant chaque A que le premier C à passer devant chaque B. Il se trouve aussi que le premier B a passé devant tous les C (puisque'il arrive au bout de la file des C en même temps que le

Les deux derniers arguments de Zénon d'Élée, Jules LACHELIER

premier C au bout de la file des B), mettant le même temps à passer devant chacun d'eux que le premier C à passer devant chaque A, du moins à ce que prétend Zénon, car, dit-il, un B et un C mettent le même temps l'un que l'autre à passer devant un A.»

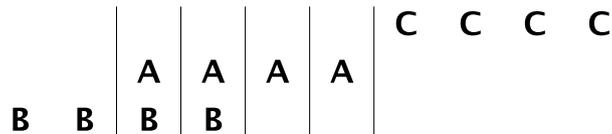
Texte (corrigé). – Τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους < ἐστῶτας >, τῶν μὲν ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δ' ἀπὸ τοῦ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἶεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἡμισυν... Οἷον ἔστωσαν οἱ ἐστῶτες ἴσοι ὄγχοι, ἐφ' ὧν τὸ Α, οἱ δ' ἐφ' ὧν τὸ Β, ἀρχόμενοι (ἀν ἐρχόμενοι?) ἀπὸ τοῦ μέσου [τῶν Α], ἴσοι τὸν ἀριθμὸν τούτοις ὄντες καὶ τὸ μέγεθος οἱ δ' ἐφ' ὧν τὸ Γ, ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου, ἴσοι τὸν ἀριθμὸν τούτοις ὄντες καὶ τὸ μέγεθος, καὶ ἰσοταχεῖς τοῖς Β. Συμβαίνει δὴ τὸ πρῶτον Β ἅμα ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ Γ εἶναι, καὶ τὸ πρῶτον Γ ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ Β, παρ' ἄλληλα κινουμένων. Συμβαίνει δὲ τὸ Γ παρὰ πάντα τὰ Β διεξεληλυθέναι, τὸ δὲ Β παρὰ τὰ ἡμίση Α· ὥστε καὶ ἡμισυν εἶναι τὸν χρόνον· ἴσον γὰρ ἐκάτερόν ἐστι παρ' ἕκαστον. Ἄμα δὲ συμβαίνει τὰ Β παρὰ πάντα τὰ Γ παρεληλυθέναι· (ἅμα γὰρ ἔσται τὸ πρῶτον Γ καὶ τὸ πρῶτον Β ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις ἐσχάτοις), ἴσον χρόνον παρ' ἕκαστον γινόμενον τῶν Γ ὅσον περ < τὸ Γ > τῶν Α, ὡς φησι, διὰ τὸ ἀμφοτέρω ἴσον χρόνον παρὰ τὰ Α γίνεσθαι (Arist., *Phys.*, VI, 9, 239 b, 33, sqq.).

Remarques. – Le stade était une sorte de cirque très allongé, ouvert et coupé à angle droit à l'une de ses extrémités, fermé et arrondi à l'autre, spécialement destiné aux courses à pied, mais pouvant servir aussi à d'autres usages. – Mais quel est, dans le stade, l'endroit que Zénon, ou, en son nom, Aristote, appelle le milieu? Peut-être l'extrémité fermée et arrondie: car la course, telle qu'elle avait lieu ordinairement, consistait à partir de l'extrémité ouverte et à y revenir, après avoir contourné intérieurement l'extrémité fermée, qui se trouvait être ainsi, pour les coureurs, le milieu de la carrière; cependant je n'ai pu trouver aucun texte à l'appui de cette interprétation. – Qu'est-ce enfin que ces objets volumineux (ὄγχοι), dont les uns sont en mouvement, et les autres en repos, dans le stade? Il n'est pas facile de le savoir. Zénon s'est peut-être représenté, et nous pouvons, en tout cas, nous représenter, pour comprendre son argument, une procession défilant dans le stade (cf. Athénée, V, 27, 197, c, sqq.), allant, comme les coureurs, de l'entrée au fond, par un côté, retournant, comme eux, par l'autre du fond à l'entrée, et assez longue pour que ses deux moitiés défilent en même temps en sens inverse, l'une d'un côté, l'autre de l'autre. Des objets sacrés, figures ou emblèmes quelconques, sont portés ou charriés, dans chacune des moitiés de cette procession (cf. id., ib., f, sqq.); d'autres objets, ornement du stade, sont fixés sur la ligne médiane des deux côtés de laquelle elle se déroule: les objets en mouvement se croisent donc, comme le veut Zénon, d'un côté à l'autre de cette ligne, en même temps qu'ils dépassent, de chaque côté, les objets en repos. – J'ai cru devoir ajouter, au commencement du passage, ἐστῶτας, après

CORPUS, revue de philosophie

παρ' ἴσους, le sens, sans l'exiger absolument, le demande, et Aristote, un peu plus loin, appelle les corps A, οἱ ἐστῶτες ἴσοι ὄγχοι, ce qui suppose qu'il les a déjà désignés par cette expression. Je ne dis rien des menues corrections que j'ai faites çà et là, dans l'intérêt de la clarté, en m'appuyant, tantôt sur un manuscrit, tantôt sur un autre ; mais il y en a deux, d'une importance capitale pour le sens, sur lesquelles je crois nécessaire de m'expliquer.

Je supprime, avec trois manuscrits, τῶν A, après ἀπὸ τοῦ μέσου: là est, je crois, la solution très simple, d'une difficulté insoluble de toute autre manière. Si, en effet, on lit ces deux mots après ἀπὸ τοῦ μέσου, on doit, la suite du texte restant la même, les sous-entendre après ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου : ce qui donne, pour les trois séries de corps, la disposition initiale suivante :



Mais il est impossible, en parlant de cette disposition initiale, de se représenter le mouvement des C, par rapport aux A et aux B, tel que le décrit Aristote : le recul de leur point de départ vers la droite leur impose, dans leur marche vers la gauche, un retard qu'on ne sait plus comment leur faire regagner. Plusieurs commentateurs, saint Thomas, les Coïmbrois, suivis par Bayle, supposent que les B ne commencent leur mouvement vers la droite que lorsque les C, marchant vers la gauche, ont déjà fait la moitié de leur chemin, et sont arrivés à la hauteur du milieu des A ; et il s'en est trouvé un, Niphus, pour prétendre que le stade lui-même, portant les A et les B, mais non les C, va, comme un trottoir roulant, au devant de ces derniers, rendant ainsi deux fois plus rapide leur passage devant les A et leur croisement avec les B. Alexandre, qui lisait déjà ἀπὸ τοῦ μέσου τῶν A, lisait en même temps ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου τῶν B, et Averroès a suivi cette leçon, qui ramène le point de départ des C à sa véritable place : mais Simplicius remarque avec raison qu'il n'est pas vraisemblable qu'Aristote ait appelé le dernier des B celui qu'il appelle, deux lignes plus loin, le premier, et qui l'est en effet, dans le sens de leur marche. Peut-on, d'un autre côté, avec Simplicius lui-même, lire τῶν A, après ἀπὸ τοῦ μέσου, et ne pas sous-entendre ces deux mêmes mots, en l'absence de τῶν B et de tout autre complément, après ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου ? Et n'est-il pas plus simple de penser qu'Aristote ne les a pas écrits, et qu'il n'a fait ici que répéter, en termes identiques (ἀπὸ τοῦ μέσου), ou équivalents, (ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου = ἀπὸ τοῦ τέλους), ce qu'il avait dit plus haut des deux points de départ opposés des corps en mouvement dans le stade ? On conçoit, du reste, que les copistes aient ajouté de bonne heure τῶν A après ἀπὸ τοῦ μέσου, parce qu'ils voyaient, dans la figure qui accompagnait le texte, les B partir en effet d'un point situé à la hauteur du milieu des A.

J'ajoute, vers la fin du passage, τὸ Γ, entre ὅσον περ et τῶν A, et voici pourquoi. Zénon répète deux fois la même argumentation, en l'appliquant, d'abord aux C, et ensuite aux B. Il prouve d'abord (depuis Συμβαίνει δὲ jusqu'à Ἄμα δὲ συμβαίνει) que la durée du mouvement des C est à la fois le double et la

Les deux derniers arguments de Zénon d'Élée, Jules LACHELIER

moitié d'elle-même : il aurait pu le prouver directement, en constatant que le premier C a passé devant tous les B, tandis qu'il n'a passé que devant la moitié des A ; il a mieux aimé (d'après le texte généralement adopté) le prouver indirectement, en montrant que le premier C a passé devant tous les B, pendant que le premier B, marchant avec la même vitesse, ne passait que devant une moitié (celle de droite) des A. Il prouve ensuite (depuis Ἄμα δὲ συμβαίνει jusqu'à ὡς φησι), que la durée du mouvement des B est aussi le double et la moitié d'elle-même ; il pouvait le prouver directement (et c'est ce qu'il a fait si on lit simplement ὅσον περ τῶν A), en constatant que le premier B a passé devant tous les C, tandis qu'il n'a passé que devant la moitié des A ; mais il me paraît probable qu'il a voulu rendre sa seconde preuve exactement symétrique à la première, en montrant que le premier B a passé devant tous les C, pendant que le premier C, marchant avec la même vitesse, ne passait que devant une moitié (celle de gauche) des A. Cet emploi, dans les deux preuves, du même procédé indirect, est, d'ailleurs supposé, ce me semble, par le membre de phrase final, διὰ τὸ ἀμφοτέρω κ.τ.λ... Là est, en effet, le fondement commun des deux preuves, telles que Zénon me paraît les avoir conçues. Un C met le même temps qu'un B à passer devant un A : mais un B est égal à un A : donc un C met ce même temps à passer devant un B : donc il met le même temps à passer devant un B qu'un B à passer devant un A : mais il passe devant deux B, pendant qu'un B ne passe que devant un A ; donc la durée de son mouvement est à la fois le double et la moitié d'elle-même. Un B met le même temps qu'un C à passer devant un A : mais un C est égal à un A : donc un B met ce même temps à passer devant un C : donc il met le même temps à passer devant un C qu'un C à passer devant un A ; mais il passe devant deux C, pendant qu'un C passe devant un seul A : donc la durée de son mouvement est aussi le double et la moitié d'elle-même.

Voilà, d'après le texte que j'ai cru devoir adopter, comme s'éloignant le moins possible du texte traditionnel, l'argumentation, singulièrement compliquée, de Zénon. On pourrait la simplifier en lisant comme il suit la première preuve : Συμβαίνει δὲ τὸ Γ παρὰ πάντα τὰ Β διεξεληλυθέναι, τῶν δὲ Α παρὰ τὰ ἡμίση ὥστε καὶ ἡμισυ εἶναι τὸν χρόνον ἴσον γὰρ ἑκατέρων ἐστὶ παρ' ἑκάστον. On n'aurait pas besoin alors d'ajouter, à la fin de la seconde, τὸ Γ, entre ὅσον περ et τῶν Α : et les deux preuves n'en seraient pas moins symétriques, la première étant, d'après cette leçon, directe aussi bien que la seconde. Mais alors que faire du membre de phrase final, διὰ τὸ ἀμφοτέρω κ.τ.λ. ? Il resterait à y voir une glose inutile et inintelligente, ce qui n'aurait, après tout, rien d'impossible.

Il est certain que ces deux arguments ont, à première vue, quelque chose, non seulement de paradoxal, mais encore de sophistiqué. Une flèche lancée ne se meut pas, selon Zénon, parce qu'elle occupe à chaque instant une portion d'espace égale à son volume ; mais on ne voit pas ce qui l'empêche d'échanger, d'instant en instant, cette portion d'espace contre une autre de

CORPUS, revue de philosophie

même grandeur, et par conséquent, de se mouvoir. Des objets en mouvement dans un stade passent à la fois devant des objets en repos et devant d'autres qui se meuvent, avec la même vitesse, en sens inverse : ils parcourent naturellement, pendant le même temps, une distance deux fois plus grande sur ceux-ci que sur ceux-là : est-ce une raison pour prétendre, avec Zénon, que ce temps a lui-même deux durées différentes, une pour chaque distance parcourue, et la seconde, par conséquent, double de la première ? – Il faut bien, d'un autre côté, qu'Aristote ait fait quelque cas de ces deux arguments, puisqu'il a développé le quatrième plus qu'aucun des autres, et qu'il a placé le troisième dans son exposition, en tête de tous. L'argument du *stade* n'a pas, que je sache, reparu après Zénon dans l'histoire de la philosophie ; mais ce qu'il y a d'essentiel dans celui de la *flèche*, la localisation exclusive du mobile dans une partie déterminée de l'espace, se retrouve dans ceux que l'École de Mégare a dirigés à son tour contre l'existence du mouvement : elle n'y a ajouté que la forme du dilemme. Un corps, disait Diodore, ne peut se mouvoir, ni là où il est, car tant qu'il y reste, il est immobile, ni là où il n'est pas, car aucun être n'agit ni ne pâtit là où il n'est pas : il ne peut donc, en aucun cas, se mouvoir. Votre épaule, lui disait à lui-même le médecin Hérophile, dont il réclamait l'assistance, n'a pu se démettre, ni là où elle était, car, tant qu'elle est restée à sa place, elle n'était pas démise, ni, à plus forte raison, d'après vos principes, là où elle n'était pas : donc elle n'est pas démise. C'est en vertu d'une localisation analogue des événements dans les différentes parties du temps, que les Mégariques niaient, d'une manière générale, le devenir. Un mur, disaient-ils, ne tombe, ni quand il est encore debout, ni lorsqu'il est déjà par terre : donc il ne tombe jamais. Socrate n'est mort, ni tant qu'il a vécu, ni depuis qu'il a cessé de vivre : donc il n'est pas mort.

Examinons sans parti pris ces deux arguments, et commençons par le troisième. Une flèche lancée ne se meut pas, dit Zénon, parce qu'elle occupe à chaque instant une portion d'espace égale à son volume. Que signifie cette expression ? D'abord, et à la lettre, que les dimensions de la flèche coïncident exactement avec celles d'une partie déterminée de l'espace ; ensuite, sans doute, dans la pensée de Zénon, qu'elle n'occupe, de l'espace, que cette seule partie, et ne pénètre, par aucune partie

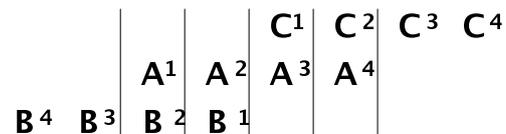
Les deux derniers arguments de Zénon d'Élée, Jules LACHELIER

d'elle-même, dans une autre. Mais que conclure de là par rapport à son mouvement ? De ce qu'elle n'occupe, à l'instant où nous l'observons, qu'une seule partie de l'espace, s'ensuit-il qu'elle ne puisse pas, pendant l'instant suivant, en occuper une autre, puis, pendant un autre instant, une autre encore, et ainsi de suite, jusqu'au terme de sa course ? – Mais c'est précisément dans cette occupation successive de places différentes pendant autant d'instants différents, que Zénon voit, et a raison, ce me semble, de voir, non un mouvement, mais une série de repos : car il est de l'essence du mouvement d'être continu, et d'exclure, par conséquent, toute distinction et succession de places et d'instants. un corps qui se meut n'est pas tour à tour ici et là, ici à telle heure, et là à telle autre : il est dans un état de passage et de flux perpétuel, d'un endroit à un autre, et d'un instant à un autre : ou plutôt il n'y a pour lui, ni instant, ni endroit : il est, tant qu'il se meut, en dehors, sinon du temps et de l'espace, du moins de toute partie déterminée de l'un et de l'autre. Le seul fait d'être, pendant un instant, dans un endroit, alors même qu'elle devrait être, pendant l'instant suivant, dans un autre, constitue donc pour la flèche comme l'a bien vu Zénon, un état de repos. Mais comment concevoir qu'après avoir occupé, pendant un instant, une partie de l'espace, elle la quitte, pour aller en occuper une autre ? Ce n'est même pas "pendant un instant" qu'il faut dire, mais "pendant un ou plusieurs instants" : car, si elle ne séjournait qu'un seul instant dans chaque partie de l'espace, sa course ne pourrait pas être, tantôt plus, tantôt moins rapide : comment donc concevoir, qu'après s'être fixée, pour quelques temps, dans un endroit, elle se décide tout à coup à en sortir, et pourquoi au bout de tel nombre d'instant plutôt que de tel autre ? – On ne voit pas nettement, dans le texte d'Aristote, quelle était la véritable conclusion de Zénon : s'il entendait arrêter le vol de la flèche à l'instant et dans l'endroit où il l'observait, ou s'il lui permettait de continuer sa course comme elle l'avait commencée, et d'aller, de repos en repos, à défaut de mouvement, jusqu'à la cible. Peut-être son intrépidité logique ne reculait-elle pas devant le premier parti ; les Mégariques, en tout cas, plus timides et moins conséquents, ont pris le second : ils ont nié, comme Zénon, le mouvement, en tant que progrès continu ; ils l'ont admis, en tant qu'occupation successive, par le mobile, de plusieurs parties de l'espace. Un

CORPUS, revue de philosophie

corps, disaient-ils, ne se meut pas, mais il se trouve mû, ou plutôt déplacé, de moment en moment, comme s'il s'était mû : οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κεκίνηται.

Reste le *stade*, plus difficile, pense-t-on peut-être, à justifier que la *flèche*. Reprenons l'argumentation de Zénon, ou plutôt l'une de ses argumentations parallèles, sous la forme que lui a donnée Aristote. Les B, marchant vers la droite avec une certaine vitesse, passent à la fois devant tous les C, et devant la moitié seulement des A, égaux en nombre et en grandeur aux C : leur mouvement a donc deux durées différentes, dont la première est double de la seconde. – Le sophisme, direz-vous, est visible. Les A sont immobiles : les C, au contraire, marchent vers la gauche avec la même vitesse que les B vers la droite, ce qui double, par rapport aux B que le même temps, et non un temps double, pour parcourir la longueur entière des C, et le demi-longueur seulement des A. – Mais les B, lorsqu'ils parcourent à la fois cette longueur et cette demi-longueur, passent-ils devant tous les C, comme ils passent devant la moitié des A ? Distinguons, pour nous en assurer, les différents A entre eux, et de même les différents B et les différents C, par des chiffres, comme il suit :



Cela fait, que voyons-nous ? B¹, par un premier pas vers la droite, va se placer à la hauteur de A³ : et lequel des C trouve-t-il, à cette hauteur, en face de lui ? C¹ ? Non, mais C² : car C¹, faisant en même temps un pas vers la gauche, s'est déjà placé à la hauteur de A². Un second pas vers la droite amène B¹ à la hauteur de A⁴ : mais ce n'est pas C³ qui s'y trouve en même temps que lui : c'est C⁴ : car C³, suivant vers la gauche le mouvement de C¹ et de C², est maintenant à la hauteur de A³. B¹ n'a donc coïncidé, d'un côté à l'autre des A, ni avec C¹, ni avec C³ ; il n'a donc passé réellement que devant deux C sur quatre : il n'est donc pas étonnant qu'il ait mis le même temps à passer devant ces deux C que devant les deux derniers A. Si vous voulez qu'il passe réellement devant tous les C, comme il passe devant la seconde moitié des A, vous devez admettre que le moment pendant lequel il coïncide avec A³

Les deux derniers arguments de Zénon d'Élée, Jules LACHELIER

devient, à l'égard des C, deux moments, l'un dans lequel il coïncide avec C¹, l'autre dans lequel il coïncide avec C² ; et que le moment de sa coïncidence avec A⁴ se décompose aussi en deux moments égaux à lui-même, qui lui permettent de coïncider successivement avec C³ et avec C⁴ : si bien que son passage devant tous les C durera, quoique renfermé entre les mêmes limites de temps, deux fois plus que son passage devant A³ et A⁴. – Il y a encore là, direz-vous sans doute, quelque chose de sophistique. Ce n'est pas en un instant, ni tout entier à la fois, que B¹ va se placer à la hauteur de A³, et ce n'est pas non plus de cette manière soudaine et globale, que C² prend, à la même hauteur, la place de C¹. B¹ avance peu à peu vers la droite, coïncidant successivement, par sa partie antérieure, avec les différentes parties de A³ : il peut donc coïncider en même temps, par cette même partie, avec toutes celles de C¹ et de C², qui marchent du même pas que lui, l'un derrière l'autre, en sens inverse. – En êtes-vous bien sûr ? Partagez B¹ et A³ d'une part, de l'autre C¹ et C², en tranches aussi minces que vous voudrez, pourvu qu'elles soient, dans chacun de ces corps, et de l'un à l'autre, toutes égales : et vous allez voir les choses se passer pour ces fractions, exactement comme pour les entiers, sur lesquels nous opérions tout à l'heure. Car les tranches de C¹ et de C² pris ensemble, seront deux fois plus nombreuses que celles de A³ : la tranche antérieure de B¹ ne pourra donc pas coïncider pendant le même nombre d'instant, avec toutes celles de A³, d'une part, de C¹ et de C², de l'autre : il faudra nécessairement, ou qu'elle saute, de ces dernières, une sur deux, ou que son passage devant C¹ et C² dure deux fois plus que son passage devant A³. Il faudra de même qu'elle saute, dans C³ et C⁴, une tranche sur deux, ou qu'elle mette deux fois plus de temps à passer devant ces deux corps que devant A⁴ : si bien, qu'en fin de compte, son passage devant les quatre C durera deux fois plus que son passage devant les deux derniers A : ce que Zénon avait entrepris de démontrer.

L'hypothèse commune de ces deux arguments est l'existence, dans le temps et dans l'espace, de parties dernières, infinies par conséquent en nombre et en petitesse, et cependant toutes distinctes en elles-mêmes, sinon pour nous, et toutes données d'un seul coup, et en quelque sorte sur un seul plan. Pourquoi une flèche lancée est-elle, au dire de Zénon, immobile ? Parce que

CORPUS, revue de philosophie

la place qu'elle occupe à chaque instant dans l'espace est un ensemble déterminé d'atomes d'espace ; parce que, par suite, de cette place à celle qu'elle doit occuper l'instant d'après, il n'y a jamais progrès continu, mais toujours saut brusque, produit par l'addition, dans le sens de sa marche, et le retranchement, dans le sens opposé, d'un certain nombre de ces atomes. Pourquoi, lorsqu'un corps passe à la fois devant deux autres d'étendue inégale, faut-il que la durée de son passage se proportionne à l'étendue de chacun d'eux, alors même que celui qui en a le plus est animé d'un mouvement inverse du sien ? Parce que ce passage, au lieu d'être continu, n'est, dans la pensée de Zénon, qu'une série de coïncidences instantanées entre un *minimum* d'étendue, pris sur le premier de ces corps, et chacun des *minima* qui concourent à former l'étendue des deux autres : de sorte que, si ces *minima* sont, dans l'un de ceux-ci, en nombre plus grand, plus nombreuses doivent être, avec lui, les coïncidences, et plus nombreux, par rapport à lui, les instants qui composent la durée du passage. On sait que c'est l'impossibilité d'épuiser un infini numérique, à la fois de temps et d'espace, qui empêche, dans les deux premiers arguments de Zénon, le mobile de la *dichotomie* d'arriver au terme de sa course, et Achille d'atteindre la tortue. Tous ces arguments sont donc fondés sur la même hypothèse, et Aristote répond à tous, quand il répond au troisième, que «le temps n'est pas composé d'instant, de même qu'aucune autre grandeur ne l'est d'indivisibles.»¹ Est-ce à dire qu'Aristote n'ait pas admis, et qu'il ne faille pas admettre, la division des grandeurs à l'infini ? Non certes : mais il y a deux manières de l'entendre, celle de Zénon et la sienne. La première consiste à se représenter cette division comme achevée ; la seconde, à se dire qu'elle ne peut pas l'être, et qu'elle marche toujours vers un terme qu'elle n'atteint jamais. On adopte nécessairement l'une ou l'autre, selon que l'on va, dans l'explication d'une grandeur donnée, des parties au tout, ou du tout aux parties. Si, en effet, les parties sont avant le tout et le constituant, il faut bien qu'il y en ait quelque part de simples et de primitives, qui expliquent toutes les autres, et n'aient pas

¹ Οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν ὄντων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδὲν ἐκ τῶν ἀδιαίρετων, (*Phys.*, VI, 9, 239 b, 8, sq.). C'est du moins ainsi que je crois devoir lire ce passage.

Les deux derniers arguments de Zénon d'Élée, Jules LACHELIER

besoin d'être elles-mêmes expliquées. Si, au contraire, le tout est premier, et si la division n'est en lui qu'une sorte d'accident, on pourra descendre toujours de parties en parties, sans en rencontrer jamais qui doivent être les dernières, chacun d'elles ayant son point d'appui dans celles qu'elle divise, et non dans celles qui la divisent à son tour. Mais comment, si une grandeur existe en elle-même, l'existence du tout ne serait-elle pas fondée en elle sur celles des parties ? Et qu'est-ce qu'intervertir cet ordre, sinon avouer que cette grandeur n'existe pas en elle-même, mais seulement dans une conscience, à laquelle il est, en effet, naturel de la saisir d'abord dans son unité, sauf à la résoudre ensuite en un nombre toujours croissant de parties ? C'est une question que je me borne, en finissant cette note, à poser.

JULES LACHELIER

La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

Le premier mérite de la "Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement" (*Revue de métaphysique et de morale*, 1910, vol. 18, pp. 345-355) est d'ordre philologique. Elle établit¹ et traduit l'argument du Stade d'une façon convaincante. C'est cette version que les interprètes ont retenue. Trois rangées égales d'ογκοι égaux : les A immobiles les B et les C animés de la même vitesse en sens contraire se feraient face à la fin du mouvement – si celui-ci était possible – dans la seconde moitié d'un stade. L'argument zénonien joue sur le fait que les C (respectivement les B) défilent devant la moitié des A immobiles, devant la totalité des B (respectivement des C) qui viennent à leur rencontre, dans un temps égal à son double.

Lachelier ajoute (pp. 247-248) une remarque qu'on fera mieux de ne pas retenir. Le texte aristotélicien situe le mouvement des ογκοι dans la seconde moitié du stade ; Lachelier propose une interprétation ingénieuse pour se débarrasser de la première moitié inutile. Il reconnaît n'avoir «pu trouver aucun texte à l'appui de cette interprétation». Il est préférable de conserver la difficulté : la moitié du stade non occupée par la course est peut-être la trace de la partie entière dans le développement d'une fraction (par exemple $\frac{4}{3} = 1 + \frac{1}{3}$ ou $\sqrt{2} = 1 + \frac{1}{2} - \frac{1}{3.5} \dots$). La question de la répétition par Zénon de la même argumentation (p. 349) est secondaire et ne touche pas au sens.

Lachelier dissipe l'apparence sophistiquée de la flèche et du stade. Si l'on conçoit, avec Zénon, le mouvement comme «l'occupation successive de places différentes pendant autant d'instantanés différents» (p. 251), c'est avec raison, puisqu'on a substitué au continu, à "l'état de passage", au "flux perpétuel" une série de repos, qu'on conclura à l'immobilité de la flèche. Le seul point sur lequel on peut hésiter c'est celui de savoir si, le mouvement étant ainsi décomposé, il y a lieu de conclure avec les Mégariques que la flèche n'est jamais en train de se mouvoir sans

¹ Après Bayle et Renouvier.

CORPUS, revue de philosophie

pour autant devoir nier son mouvement accompli, ou si, comme l'entend probablement Zénon, c'est tout mouvement, accompli ou perfectif, qui est interdit à la flèche (pp. 351-352). Quant au stade, répondre que c'est en un même laps de temps qu'un C défile devant un A et devant deux B n'empêche pas, si le mouvement s'analyse en face à face successifs entre ογκοι, que le passage de ce C devant ces deux B, quoiqu'il soit renfermé dans les mêmes limites de temps, dure deux fois plus que son passage devant un A, la difficulté restant la même, si l'on s'avisait, en conservant la même hypothèse, de fractionner les corps (p. 353).²

Ce qui fait que les arguments zénoniens doivent être pris au sérieux et ne se réduisent pas à de simples sophismes, c'est qu'ils concluent avec justesse à l'immobilité à partir d'un postulat faux sans doute mais naturel qui interprète le mouvement comme une succession de coïncidences spatiales. Qu'y a-t-il cependant de *spécifique* dans les deux derniers arguments ? «L'hypothèse commune... répond Lachelier, est l'existence, dans le temps et l'espace, de parties dernières, infinies par conséquent en nombre et en petitesse, et cependant toutes distinctes en elles-mêmes, sinon pour nous, et toutes données d'un seul coup, et en quelque sorte sur un seul plan.» (p. 353) S'agit-il d'atomes ou d'indivisibles d'espace, c'est ce que ce texte ne précise pas, en nous laissant aux prises avec les expressions ici énigmatiques «infinies en nombre et en petitesse». Ce que nous savons, en revanche, regarde la méthode de Zénon : quelle que soit la nature des parties d'espace – points ou atomes – ces parties précèdent le tout ; elles le composent.

Revenant à la flèche, cependant, Lachelier parle bientôt "d'atomes d'espace" donnés en nombre d'ailleurs "déterminé" (p. 354). Si la flèche ne se meut pas, c'est que, pour passer de la place qu'elle occupe à tel instant à la place qu'elle devrait occuper à tel autre instant, il lui faudrait procéder par saut brusque, sans pouvoir effectuer de progrès continu. De même pour les corps

² Sur le détail de l'analyse, comparer l'argument de Lachelier à la fin de la p. 353 avec l'article d'Evellin, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. I, p. 386 (partisan des indivisibles et du finitisme). L'argument est repris et retourné dans le sens du cantorisme par B. Russell, *The Principles of mathematics*, (1937), London, Allen-Unwin, p. 352.

La réponse de Lachelier à Zénon, Jules VUILLEMIN

dans le stade ; le mouvement se réduisant, pour Zénon, à «une série de coïncidences instantanées entre un minimum d'étendue, pris sur le premier de ces corps, et chacun des *minima* qui concourent à former l'étendue des deux autres», «si ces *minima* sont, dans l'un de ceux-ci, en nombre plus grand, plus nombreuses doivent être, avec lui, les coïncidences, et plus nombreux, par rapport à lui, les instants qui composent la durée du passage» (p. 354). Ainsi, les deux derniers arguments de Zénon paraissent bien reposer sur l'hypothèse commune d'indivisibles d'espace et de temps.

Dans l'exposé aristotélien du livre VI de la *Physique*, Zénon lie les deux derniers arguments à une réduction à l'absurde. Si la flèche vole, sauf à supposer une vitesse infinie pour traverser l'atome, elle le divisera. Si, dans le stade, le corps défile devant un A pendant une durée moitié de la durée de son passage devant deux B, il divise A.

Lachelier n'évoque pas de tels indivisibles finis. Il ne cite ni Paul Tannery ("Le concept scientifique du continu - Zénon d'Élée et Georg Cantor", *Revue philosophique*, 1885, pp. 385-410 ; *Pour la science hellène*, 1887, pp. 247-261) qui reconstruit les deux derniers arguments avec ces indivisibles de temps différents de zéro – les deux premiers arguments reposant sur des indivisibles égaux à zéro –, ni Victor Brochard ("Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée, *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, pp. 209-215) qui, tout en critiquant Tannery, maintenait l'opposition des deux premiers et des deux arguments, les premiers supposant la divisibilité, les derniers l'indivisibilité.

Loin de s'arrêter au contraste entre deux sortes d'arguments, dont les premiers réfutent le mouvement par régression à l'infini tandis que les seconds procèdent par réduction à l'absurde, conformément au texte de *Physique VI*, Lachelier, suivant cette fois le livre VIII (282^b4 - 283^a11) fait de la régression l'unique méthode des quatre arguments répartis dans les deux espèces de la dimidiation infinie et du compte infini.

«On sait, dit-il que c'est l'impossibilité d'épuiser un infini numérique, à la fois de temps et d'espace, qui empêche, dans les deux premiers arguments de Zénon, le mobile de la dichotomie d'arriver au terme de sa course, et Achille d'atteindre la tortue. Tous ces arguments sont donc fondés sur la même hypothèse.» [p. 354]

CORPUS, revue de philosophie

Ce *donc* inattendu mérite commentaire.

Il montre 1°) que Lachelier, par implication, fait reposer les deux derniers arguments de Zénon non sur une réduction à l'absurde, mais sur la même régression à l'infini qui joue dans les deux premiers arguments ; 2°) que c'est probablement pour cette raison qu'il a introduit un nombre infini de parties dernières infiniment petites dans la flèche et le stade. Cette interprétation postule que, les indivisibles i étant en nombre infini dans un segment de droite fini quelconque, a , il n'existe aucun nombre naturel n tel que $ni \geq a$. Un texte d'Aristote (*Physique VI*, 7, 238^a 17-18) rejette explicitement cette possibilité, qui revient à nier la validité de l'axiome d'Eudoxe-Archimède.

Aristote, dit Lachelier (p. 354), a répondu à tous les arguments en répondant à la flèche : «aucune grandeur n'est composée d'indivisibles». Aristote cependant – sauf à reprendre l'hypothèse des indivisibles donnant lieu à une énumération infinie, en 283^a6 - 11 – l'abandonne immédiatement comme contradictoire. Lachelier, au contraire, met les deux hypothèses sur le même plan. La seule chose qui importe alors, c'est qu'il y a deux façons de concevoir la divisibilité à l'infini : celle de Zénon qui lui fait correspondre une division actuelle et donc réelle, et celle d'Aristote selon laquelle les points de division restent en puissance et sont donc idéaux. Zénon pose que les parties existent avant le tout. Elles n'existent que dans le tout pour Aristote.

Il est notable qu'Aristote ne développe pas systématiquement l'opposition des deux premiers et des deux derniers arguments. Plus attentif à la lettre du texte zénonien, Lachelier explicite cette opposition. Mais il en atténue l'importance en portant son attention sur le rapport entre tout et parties, il recherche l'hypothèse commune à tous les arguments de Zénon. Cette hypothèse est la priorité des parties sur le tout, priorité qui entraîne leur actualité et donc leur réalité. Que ces parties soient alors des parties dernières indivisibles ou des parties divisibles, l'enjeu est mineur. La question fondamentale est celle de leur modalité, non celle de leur nature. Sont-elles en acte ? Alors Zénon a raison. Il n'y a pas de mouvement. Il y a du mouvement. Donc, ainsi que le veut Aristote, elles sont en puissance.

Lachelier pousse plus loin l'analyse. Il se demande ce qu'est un tout antérieur à ses parties. L'antériorité des parties au tout

La réponse de Lachelier à Zénon, Jules VUILLEMIN

fonde le réalisme de la grandeur. «... Qu'est-ce qu'intervertir cet ordre sinon avouer que cette grandeur n'existe pas en elle-même, mais seulement dans une conscience, à laquelle il est, en effet, naturel de la saisir d'abord dans son unité, sauf à la résoudre ensuite en un nombre toujours croissant de parties ? »

Nous savons que l'idéalisme de l'espace n'est pas aristotélicien. La pensée, rappelle le Stagirite dans le contexte du stade, n'est qu'un accident (*Physique III*, 8, 208^a 14-22).

On mesurera mieux l'originalité de la position idéaliste suggérée par Lachelier, en rapprochant son analyse de celle qu'avait proposée Bergson, en 1888, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bergson avait dédié son livre à Lachelier. Il avait opposé progrès et chose (p. 84), mouvement en train de se faire et série des coïncidences spatiales successives ; il avait introduit l'idée de spatialisation de la durée et l'on pourrait, de ce qu'il écrit, par exemple, qu'«il est de l'essence de la durée et du mouvement, tels qu'ils apparaissent à notre conscience d'être sans cesse en voie de formation» (90), être tenté de rapprocher deux doctrines, toutes deux inspirées d'Aristote, et toutes deux plaçant dans la synthèse de la conscience la spécificité du mouvement, réduit, par Zénon, à une succession d'immobilités.

Ce rapprochement serait une apparence. Lachelier, dont les silences sont décidément éloquents, ne cite par Bergson. Bergson réduit à des sophismes (p. 85) les arguments de Zénon que Lachelier tient pour sérieux. Bergson oppose espace et grandeur spatiale à durée ; il loge dans l'espace le mouvement que le mathématicien et l'astronome décrivent (pp. 87-91), dans la durée l'acte du mouvement que nous ressaisissons directement par intuition. Le mouvement, la durée sont des données psychologiques immédiates de la conscience. C'est au contraire sur la nature de l'espace et de la grandeur spatiale que Lachelier fait porter sa réflexion et ses critiques. Loin de rejeter, par implication, l'analyse mathématique du continu, telle qu'elle est formulée par Cauchy, l'idéalisme de Lachelier la fonde : instants, points, vitesses instantanées sont des limites et le seul infini dont on ait besoin pour définir une limite est l'infini potentiel. Grandeurs, espace, temps, mouvement supposent ainsi des constructions analytiques dont la possibilité requiert cette conscience, qu'évoque la *Note*, bien différente de la conscience de la durée.

CORPUS, revue de philosophie

Résumons : Lachelier a reconstruit correctement l'argument du stade ; il a vu que la flèche et le stade supposaient des indivisibles et s'opposaient ainsi à la dichotomie et à l'Achille qui supposent la divisibilité. Il a cependant, en posant les atomes infinis en nombre³ et en petitesse, jugé tout à fait secondaire cette opposition. Une hypothèse unique est au principe de tous les arguments : la priorité des parties par rapport au tout. Comme l'a vu Aristote en distinguant acte et puissance, il faut renverser cette priorité. Mais qu'est-ce qu'un tout premier par rapport à ses parties ? demande Lachelier. C'est, répond-il en prenant congé d'Aristote, un tout mental. En dépit de rapprochements extérieurs et verbaux, l'idéalisme de l'espace auquel il aboutit est étranger à la psychologie bergsonienne de la durée. Il pose, dans les termes choisis par les analystes du XIXe siècle la question de l'infini potentiel en mathématiques.

JULES VUILLEMIN

3 Conformément au réquisit de Leucippe et de Démocrite.

ÉTUDES

Jules Lachelier face à la pensée allemande

Évoquant, dans une lettre de 1915, l'influence en France de la pensée allemande, l'ancien inspecteur général et président du jury de l'agrégation exprime son souci de ne pas voir une telle influence – qui a, certes, heureusement développé dans notre enseignement supérieur "l'esprit de recherche et de critique" – déborder dans l'enseignement secondaire pour y pervertir l'indispensable apprentissage, dogmatique, des choses mêmes.¹ La réticence de Lachelier à l'égard de l'Allemagne s'ancre dans un rejet de "l'esprit religieux" particulier des Allemands, celui d'un "protestantisme libéral" qui est "tout simplement une forme de l'esprit révolutionnaire, c'est-à-dire de l'esprit de négation et de destruction universelle".² Cet esprit – celui qui anime la révolution démocratique, politique puis sociale, cette "maladie incurable"³ du monde moderne – est le principe du déferlement individualiste ou subjectiviste. Lachelier dénonce comme "la grande tentation pour tous", comme "le mal social essentiel", la "reprise de soi" dissolvant tout idéal universel, bref ce que "l'on appelle ordinairement, dans la langue politique, '*liberté*' "⁴ ; il condamne un tel humanisme individualiste en proclamant son horreur pour l'*humanitaierie*".⁵

Une telle condamnation théologico-politique – qu'on pourrait réinsérer aussi dans le climat anti-germanique suscité en France par le désastre de 1870 – du principe subjectiviste propagé particulièrement à l'époque moderne par la culture allemande peut-elle ne pas s'accompagner, chez Lachelier, d'une réserve proprement philosophique à l'égard de l'accomplissement

1 Lettre à Louise Antoine, du 8 mai 1915, in : *Jules Lachelier. Lettres* - cité *L* -, Paris, Girard, 1933, p. 183. Cf. aussi lettre à la même, du 11 septembre 1915, *ibid.*, pp. 184-185.

2 Lettre à Boutroux, du 4 mars 1870, *L*, p. 66.

3 Lettre à Ravaisson, du 4 mai 1871, *L*, p. 72.

4 Séance de la Société française de philosophie, du 27 décembre 1906, in : *Œuvres de Jules Lachelier*, - cité *O* -, II, Paris, Alcan, 1933, p. 150.

5 Lettre à Espinas, du 1er février 1872, *L*, p. 99.

CORPUS, revue de philosophie

philosophique de cette culture ? De fait, c'est des grands maîtres grecs et français qu'il recommande la méditation, non pas des Allemands, dont, au demeurant, «l'étude offre de si grandes difficultés». ⁶ Mais cette réserve – plus spécialement pédagogique – peut-elle s'aiguiser en une réserve strictement philosophique – c'est-à-dire métaphysique, puisque, pour Lachelier, la philosophie est essentiellement métaphysique –, si l'on songe que les penseurs allemands ont précisément développé ce par quoi lui-même définit une telle métaphysique, à savoir «qu'elle est l'étude du sujet» ⁷ ? Il y a, en vérité, sujet et sujet ; et le sujet de Lachelier n'est pas, finalement, à ses yeux, celui de la spéculation d'outre-Rhin. C'est là une différence qui définit l'identité même de Lachelier. Car celui-ci a mis en pratique sa propre théorie de la philosophie, à savoir que, si la philosophie est bien «une affaire de réflexion personnelle», son vrai chemin est l'étude des grands maîtres du passé : «la philosophie n'est plus une chose à inventer ; elle est faite, elle est tout entière dans leurs ouvrages, et ce que chacun de nous peut appeler sa philosophie n'est que sa manière de les interpréter» ⁸ ; et il l'a appliquée particulièrement en interprétant philosophiquement ces mêmes penseurs allemands dont le responsable pédagogique, en lui, voulait limiter l'influence. A travers l'étude du débat mené par Lachelier avec la pensée allemande, il y va donc de la compréhension même de sa propre pensée.

*

*

*

Une telle étude se révèle bien une voie privilégiée pour la découverte d'une philosophie dont son auteur – avec la modestie coutumière aux maîtres de la pensée française de l'époque – aimait à réduire la portée, et pour des raisons qui l'éloignaient justement des grandes figures de l'idéalisme allemand. Écoutons

⁶ Lettre à Espinas, du 30 mai 1869, *L*, p. 63.

⁷ Séance de la Société française de philosophie, du 18 décembre 1902, *O*, II, p. 115.

⁸ Lettre à Boutroux, du 2 octobre 1868, *L*, pp. 61-62.

Jules Lachelier face à la pensée allemande, Bernard BOURGEOIS

Lachelier : «Ai-je..., ai-je jamais eu une philosophie ? J'ai eu, je crois, quelques idées philosophiques, peu ou point originales, puisque toutes tirées de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Platon aussi et d'Aristote, et qui n'en valent sans doute que mieux, car ces idées n'ont jamais été, ni assez fortement liées entre elles, ni peut-être surtout assez largement développées, pour faire figure de système, ni même, simplement, de doctrine».⁹ Lachelier se présente ainsi lui-même comme le philosophe non systématique, comme l'anti-Cousin français qui avoue son goût «pour la méditation ou plutôt pour la rêverie philosophique»¹⁰, tellement éloigné par là-même des penseurs allemands qu'il évoque, de Leibniz à Hegel. De fait, quand il en parle en bloc, il déclare ne les guère connaître et n'avoir pas vraiment d'intérêt pour eux : «Je ne les connais pas et je ne me charge pas de les défendre».¹¹ Et il est vrai que les grands faiseurs de systèmes de l'idéalisme allemand ne sont guère cités dans ses écrits.

Fichte, dont il dit pourtant qu'il est le «véritable représentant de la philosophie de l'esprit»¹², laquelle est la vraie philosophie – telle que l'a inaugurée en France, à l'époque moderne, Ravaisson –, n'est guère évoqué par Lachelier. Schelling n'est guère salué, lui non plus, et il l'est, non pas en tant qu'auteur de nombreux systèmes, mais comme le penseur qui, au plus loin de l'entendement voltairien, a énoncé la vérité (Lachelier songe sans doute à la dernière philosophie, "positive", anti-systématique, de Schelling) sur la relation capitale de la philosophie et de la religion : «Quant aux rapports de la philosophie et de la religion, c'est dans Schelling (non dans Voltaire) qu'il faut aller les chercher».¹³ Cette répulsion à l'égard de la systématisation spéculative allemande explique l'étonnante discrétion au sujet d'un hégélianisme moins condamné – chose remarquable si l'on a en tête les diatribes anti-hégéliennes d'un Renouvier au lendemain

⁹ Lettre à Séailles, du 15 octobre 1913, *L*, pp. 179-180.

¹⁰ Lettre à Ravaisson, du 6 février 1861, *L*, p. 47.

¹¹ Lettre à Boutroux, du 4 mars 1870, *L*, p. 66.

¹² Lettre à Denys Cochin, du 10 octobre 1913, p. 178.

¹³ Annotations au Vocabulaire de la Société française de philosophie, article : "philosophie", *O*, II, p. 205.

CORPUS, revue de philosophie

de la guerre franco-allemande – que négligé, voire ignoré ; ainsi, à un correspondant qui considère que la logique de Hegel (sans doute parce qu'elle consacre le négatif) s'oppose à l'idée que le mal puisse jamais être éliminé, Lachelier répond étonnamment : «C'est peut-être là un défaut particulier à la logique de Hegel, et j'avoue que je n'en suis pas juge»¹⁴ !...

Une telle indifférence à l'égard des grands systématiciens allemands s'accompagne, significativement, de l'éloge de leur vigoureux contempteur Schopenhauer, que Lachelier célèbre pour avoir parfaitement jugé, en l'occurrence négativement, ce qu'on peut bien rejeter comme étant aussi au principe de l'activisme philosophique de la construction des systèmes, à savoir la volonté même qui triomphe dans le subjectivisme contemporain. Schopenhauer a «très profondément et très justement vu» que la volonté est «en tout cas dans l'humanité une puissance mauvaise, dont il importe avant tout de nous libérer»¹⁵, et Lachelier reconnaît que « la lecture de Schopenhauer a achevé de (le) brouiller avec la volonté et tout ce qui en vient», qu'il s'est «accoutumé à la considérer avec lui comme le mauvais principe». ¹⁶ En présentant alors cet anti-volontarisme comme un intellectualisme («j'ai toujours été intellectualiste»¹⁷), Lachelier semble bien définir celui-ci, en tant que démarche philosophique, par une production du sens qui s'annule en elle-même comme production – construction – en se vivant plutôt comme un accueil réflexif de ce sens. Cependant, en ce dernier côté, positif, de son intervention philosophique, il ne reprend pas en lui l'apport schopenhauerien ; sa véritable référence, contre le constructivisme post-kantien, c'est, immédiatement, Kant lui-même.

Il est bien inutile de souligner, tant au niveau de la méthode – la rigueur réflexive n'est pas la génialité interprétative – qu'à celui du contenu – l'intellectualisme revendiqué ne réduit pas la "représentation" du monde à l'exercice du seul "intellect", lui-

14 Lettre à Winter, du 31 janvier 1892, *L*, p. 142.

15 Annotations au Vocabulaire de la Société française de philosophie, article : "pessimisme", *O*, II, p. 203.

16 Lettre à Maurice Blondel, du 15 août 1896, pp. 159-160.

17 *Ibid.*

Jules Lachelier face à la pensée allemande, Bernard BOURGEOIS

même appauvri par rapport à l'entendement kantien –, pour ne rien dire de la perspective d'ensemble sur l'être, l'abîme qui sépare Lachelier d'un penseur qui, en fait, ne lui est guère plus présent que ses ennemis post-kantiens. A la différence de Schopenhauer, Kant est son interlocuteur constant, cité tout autant, si ce n'est davantage, que ses maîtres grecs et français dont il recommande la lecture prioritaire ! En vérité, c'est, nous semble-t-il, dans son dialogue avec Kant, dans sa manière de l'interpréter, que Lachelier exprime de la façon la plus précise et complète une philosophie qu'il n'a exposée que partiellement, d'abord, dans *Du fondement de l'induction*. Ne l'a-t-on pas généralement considéré comme kantien ?

*

*

*

Quel que soit le discours final par lequel Lachelier va juger le kantisme, en sa pratique réflexive il érige bien celui-ci en référence privilégiée. Et ce, d'abord en louant la grande cohérence, la grande unité, de la pensée kantienne : tout est déjà contenu, insiste-t-il, dans la *Critique de la raison pure* et sa théorie de la raison comme liberté moralement affirmée, théorie que la *Critique de la raison pratique* ne fait que concrétiser et qui s'accomplit dans ce «beau livre»¹⁸ de Kant qu'est *La religion dans les limites de la simple raison*. C'est bien cette philosophie de la liberté, c'est-à-dire de l'esprit, que Lachelier salue dans le kantisme. Kant a raison de substituer à la métaphysique de l'être une métaphysique de l'idée, car «ce n'est pas l'idée qui procède de l'Être, mais, au contraire, l'Être qui procède de l'idée et lui emprunte sa vérité»¹⁹ – une telle rationalité originaire de l'être expliquant et justifiant sa rationalisation cognitive –, et une métaphysique authentique de l'idée, qui ne retombe pas à celle de l'être, tel un idéalisme traitant les représentations comme des choses ; cette métaphysique authentique de l'idée saisit bien plutôt la pensée comme ce qui se pense soi-même, comme une auto-position pensante de l'être, une

¹⁸ Lettre à Paul Desjardins, du 6 février 1892, *L*, p. 144.

¹⁹ Lettre à Jaurès, du 24 avril 1892, *L*, p. 143.

CORPUS, revue de philosophie

créativité présente à elle-même, bref comme la liberté constitutive de l'esprit.²⁰ En d'autres termes, l'être est originairement raison, mais la rationalité originaire de l'être est en elle-même sa propre origine, c'est-à-dire la réflexivité d'une raison. la philosophie réflexive de Lachelier peut alors se célébrer dans un kantisme qui fait de la réflexion le principe de la réalité ou objectivité en saisissant la pensée comme présente à elle-même dans un "Je pense".

Un "Je pense" que son statut fondateur de l'être, de cet être livré par sa passivité ou son être – donné à la relation extérieure ou à la différence, libère de celle-ci et donc de toute particularité, une telle universalité se reflétant dans le caractère universel et un de l'être, d'abord mondain, posé par la pensée. Cette universalité et unité du contenu pensé s'affirme d'autant plus que l'esprit pensant s'actualise lui-même de moins en moins extérieurement ou en s'approfondissant davantage en lui-même. Kant a eu le mérite de discerner les trois degrés de cette intériorisation spirituelle : le degré de l'unification causale du monde par l'entendement – unification formelle du donné spatio-temporel –, le degré de l'unification finale, matérielle, de ce donné par la raison (théorique) –, et le degré de l'unification éthico-théologique opérée par la raison (pratique) réfléchissant ses propres exigences. Lachelier loue Kant d'avoir fermement distingué le règne constitué par les deux premiers degrés, celui de la nature, mécanique et téléologique, et le règne constitué par le troisième degré, celui de la liberté, morale et religieuse. Cette distinction a libéré l'affirmation de la possibilité d'un infini, non pas seulement formel – comme celui de l'organisation causale-finale de l'univers –, mais proprement matériel, d'un absolu dont l'idée peut marquer la

20 L'idéalisme et le matérialisme se rejoignent en ce que, pour eux, représentation et être obéissent à un principe qui les ordonne de l'extérieur, puissance aveugle à l'opposé de la présence à soi créatrice de l'esprit véritable : Lachelier présente alors ces deux formes de la philosophie de l'être comme deux formes de la philosophie du non-être, du "nihilisme" qui consiste à poser l'esprit (l'auto-position, l'auto-organisation) en lui enlevant son caractère d'esprit. Cf. lettre à Ravaisson, du 5 décembre 1859, *L*, pp. 42-43.

Jules Lachelier face à la pensée allemande, Bernard BOURGEOIS

place d'une intuition future de lui-même». ²¹ Lachelier apprécie ce Kant «qui déclare, il est vrai, inconnaissable, au moins pour nous actuellement, tout ce qui est au-delà [des phénomènes], mais qui nous donne par cela même l'idée d'un véritable *au-delà* et semble bien, malgré sa réserve sceptique, nous inciter à en admettre la réalité». ²²

Mais, si Kant a bien distingué les ordres du réel pensé, il a aussi bien fixé leur articulation, en révélant derrière leur antinomie apparente leur unité hiérarchisante, qui soumet la causalité (phénoménale) à la liberté (nouménale) : «je crois avec Kant – déclare ainsi Lachelier – que l'un des deux termes de l'antinomie doit être subordonné à l'autre, et qu'un seul est absolument vrai, tandis que l'autre n'est peut-être qu'une illusion nécessaire de l'esprit». ²³ En vérité, le kantisme offre bien la hiérarchie des deux synthèses successives fondamentales que la philosophie a pour tâche essentielle d'opérer : la première a son lieu dans le champ de la seule nature, puisqu'elle relie le mécanisme et la téléologie, l'entendement et la raison, tandis que la seconde s'élève du champ de la nature à celui de la liberté s'actualisant pour elle-même dans la morale liée à la religion. ²⁴

S'il adhère ainsi pleinement à la théorie kantienne d'un esprit s'affirmant de plus en plus lui-même comme esprit dans la position même de l'être et du monde – en tant qu'intelligence mécaniste, puis que raison téléologique, enfin que liberté éthico-religieuse –, Lachelier se plaît cependant à souligner, dans sa lecture de Kant, qu'une telle prise de possession de soi de l'esprit est en même temps une dépossession croissante de soi, que l'esprit est d'autant moins présent à lui-même qu'il est plus présent comme esprit. Comme entendement, sujet perdu dans l'objet (mécanique), l'esprit est totalement clair à lui-même (le mécanisme est l'intelligibilité même) ; comme raison, sujet se

²¹ Cf. Lettre à Ravaisson, du 15 août 1868, *L*, p. 58 ; et lettre à Boutroux, du 8 août 1869, *L*, pp. 64-65.

²² Lettre à Baruzi, du 10 décembre 1906, *L*, p. 170.

²³ Lettre à Caro, du 11 février 1876, *L*, p. 115.

²⁴ Cf. Séance de la Société française de philosophie, du 19 novembre 1908, *O*, II, p. 162.

CORPUS, revue de philosophie

réfléchissant en tant que tel dans l'objet (finalisé, harmonieux, beau), il est déjà plus obscur à lui-même dans l'émergence d'une sensibilité qui intervient désormais dans la constitution du monde ; mais c'est comme liberté éthico-religieuse qu'il est le plus aliéné à lui-même en son affirmation de lui-même.

Les analyses les plus fouillées que Lachelier consacre au kantisme portent bien sur ce problème de la liberté, tel que Kant le pose de la *Critique de la raison pure* à *La Religion dans les limites de la simple raison*. Le texte de 1781 fonde les maximes de notre arbitre, dont dépend en partie notre caractère empirique, sur la maxime fondamentale de notre réaction à la loi, maxime dont le choix supposé libre – et par là même non phénoménal, intemporel – puisqu'il est prescrit par cette loi de la raison pratique, constitue le caractère intelligible. Le texte de 1793 présente ce libre choix comme étant en fait celui du mal. Le problème le plus délicat du kantisme est alors, pour Lachelier, celui de la conciliation de cette affirmation du mal radical et de l'affirmation non moins absolue de la possibilité de la conversion également prescrite. Il le résout – dans un beau risque qui tranche avec la discrétion (trop) prudente coutumière, sur ce point, aux commentateurs ! – en opposant le caractère humain – pour nous réel – de l'affirmation de la chute et le caractère supra-humain – pour nous idéal – de celle de la conversion : «J'incline... à penser – confie-t-il – que la conversion, pour Kant, n'est pas seulement hors du temps, de même que la chute primitive, mais qu'elle n'est pas tout à fait du même ordre que cette dernière, qu'elle est peut-être moins un fait qu'une idée, un objet de foi et d'espérance, et que nous devons nous la représenter, non comme la substitution d'un caractère intelligible à un autre, mais comme quelque chose d'antérieur à notre caractère intelligible lui-même, de visible à Dieu seul, qui nous justifie devant lui, tout en nous laissant à nos propres yeux tels que nous sommes faits».²⁵

Une telle solution peut être jugée parfaitement kantienne, mais il est significatif qu'elle conclue l'une des analyses les plus détaillées – sinon l'analyse la plus détaillée – que Lachelier ait consacrées au kantisme. Comme si la négation qu'elle autorise de

²⁵ Séance de la Société française de philosophie, du 27 octobre 1904, O, II, pp. 138-139.

Jules Lachelier face à la pensée allemande, Bernard BOURGEOIS

l'affirmation proprement humaine de l'homme pouvait être de conséquence pour la pratique même de la réflexion philosophique, c'est-à-dire, au fond, en l'occurrence, impliquer une relativisation de celle-ci dans l'existence même du philosophe ! De fait, l'insistance mise sur la limitation de la conscience de soi de l'homme, en sa cime même, semble signifier, au-delà même de la reconnaissance de la limitation du contenu du savoir philosophique, l'aveu de la limitation de la forme ou de l'existence même de celui-ci, de la démarche philosophique prise en elle-même. Il y a une réticence de Lachelier à l'égard du kantisme, qui paraît bien exprimer une interrogation sur la vérité même de la philosophie en tant que telle, de cette philosophie qui, dans le post-kantisme, crut pouvoir surmonter la limite du kantisme à l'intérieur même de la philosophie.

*

*

*

Si le kantisme lu par Lachelier est dit opérer les deux synthèses articulant les trois degrés de l'être comme manifestation ascensionnelle de l'esprit : la matière (causalité), la vie (finalité) et l'esprit même (liberté), il ne les opère pas comme le fait son lecteur, un lecteur qui ne peut pas ne pas le discerner, ainsi que cela ressort du jugement global qu'il porte sur Kant. La synthèse décisive est, pour Lachelier, la seconde, qui fait passer de la raison théorique (au sens où il la prend, à savoir comme s'actualisant directement dans le jugement téléologique) à la raison pratique (et à ses implications théologiques), et non la première, qui conduit de l'entendement à la raison. Car cette première synthèse n'a pas à surmonter une réelle différence.

La thèse *Du fondement de l'induction* fait de la catégorie rationnelle de finalité (c'est-à-dire, au fond, de beauté) une catégorie "constitutive" ou objectivante des phénomènes, davantage même que la catégorie intellectuelle de causalité. En effet, son pouvoir objectivant porte et conditionne celui même de la causalité : «la finalité est, dans les phénomènes, le ressort caché

CORPUS, revue de philosophie

du mécanisme»²⁶ ; et «l'existence abstraite, qui consiste dans la nécessité mécanique, a besoin elle-même de trouver un point d'appui dans l'existence concrète, qui n'appartient qu'à l'ordre des fins, et... ainsi la finalité n'est pas seulement une explication, mais la seule explication complète de la pensée et de la nature».²⁷ L'intelligibilité de la causalité est celle de l'expérience possible, seulement possible, car l'expérience réelle est celle dont l'unité est l'unité réelle, matérielle, du contenu sensible, que la finalité pose en soumettant les parties de celui-ci à sa totalité : «Peut-être faudrait-il... renverser le rapport des termes que nous avons empruntés à Kant, et dire que, si l'unité mécanique de la nature est objective par rapport aux simples modifications de notre sensibilité, elle n'est encore que subjective par rapport à l'unité téléologique, qui place l'existence des choses hors de notre entendement, et fait de la pensée un objet pour elle-même».²⁸ Bref, «l'unité téléologique de chaque être, voilà... le véritable noumène»²⁹, «les vraies raisons des choses, ce sont les fins, qui constituent, sous le nom de formes, les choses elles-mêmes».³⁰ En considérant ainsi «la raison comme la seule chose en soi dont il puisse être question»³¹, et, plus précisément, en mesurant le degré de réalité ou d'objectivité par le degré de rationalité ou de subjectivité, Lachelier a conscience de «dépasser Kant»³², qui n'accorde au «Je pense» qu'un pouvoir formel au lieu de voir en lui, même dans l'esprit fini, le principe de toute réalité.

Mais ce dépassement du kantisme ne signifie pas, comme on pourrait un instant l'imaginer, en évoquant la célèbre équation du réel et du rationnel dont vit le savoir absolu proclamée par le post-kantisme, une quelconque tentation de Lachelier en direction de celui-ci. Sa réserve à l'égard de Kant emporte un post-kantisme à

26 *Du fondement de l'induction*, Paris, de Ladrangé, 1871, p. 101.

27 *Ibid.*, p. 92.

28 *Ibid.*, p. 91-92.

29 *Ibid.*, p. 91.

30 *Ibid.*, p. 94.

31 Lettre à Rauh, du 19 mars 1893, *L*, p. 155.

32 *Ibid.*

Jules Lachelier face à la pensée allemande, Bernard BOURGEOIS

ses yeux déjà en germe dans la philosophie kantienne, dont le défaut est d'être, en un sens, et là où il s'agit de l'essentiel, insuffisamment critique. Si Kant ne donne pas assez à la raison humaine en tant que raison, il lui donne trop en tant qu'humaine, et ce à la cime morale de son exercice. Certes, la première synthèse, intra-naturelle, de la causalité et de la finalité, prépare – comme l'indiquent les dernières lignes de *Du fondement de l'induction* – à la seconde synthèse, qui jette un pont entre la nature et la liberté, c'est-à-dire entre une subjectivité composant avec l'objectivité et une subjectivité qui pose absolument, crée cette dernière, un tel passage étant, au fond, celui d'une raison finie, humaine, à une raison infinie, divine. En effectuant la synthèse de la finalité et de la liberté, de la raison théorique et de la raison pratique, la métaphysique – qui, par un tel acte, peut se dire en un sens plus élevée que la morale qu'elle justifie théoriquement – se dépasse elle-même dans la religion : «il s'agit... de passer de la philosophie totale, de la conception de la nature à la fois comme mécanisme et comme vie, à la religion, c'est-à-dire à l'affirmation, par la foi et l'amour, de quelque chose qui dépasse la nature». ³³ Cependant, ces dernières paroles attestent que, pour Lachelier, le dépassement de soi religieux de la philosophie se sait non originaire et autonome en son existence même, si bien que la philosophie sait que le dépassement qu'elle-même opère, en elle-même, d'elle-même vers la religion, est médiatisé par l'expérience religieuse. Et c'est en cela que le kantisme est, dans l'éloge même qui en est fait par Lachelier, en même temps frappé d'une réserve.

Kant a bien vu que l'affirmation de la liberté répondait à l'injonction de la loi morale, véritable absolu de l'existence humaine, et il a également bien vu que la morale et la religion sont intimement liées. Mais il fonde *moralement* – plus précisément en réfléchissant philosophiquement sur la morale –, à travers le thème des postulats de la raison pratique, le lien de la morale et de la religion ; la théologie vraie est originairement la philosophie morale. – Il est bien vrai que la morale ne peut être distinguée de la philosophie de la nature que si «nous avons un moyen quelconque de concevoir et une raison quelconque d'espérer un

³³ Séance de la Société française de philosophie, du 19 novembre 1908, O, II, p. 162.

CORPUS, revue de philosophie

mode d'existence supérieur à la nature», et Lachelier de conclure sur ce point : «la morale, comme la religion dont je ne la sépare pas, me paraît essentiellement la science de l'immortalité». ³⁴ Mais alors, dans ces conditions, «le point d'où dépendent tous les autres» est de savoir si nous pouvons saisir l'être surnaturel, immortel, de notre esprit «par un acte de liberté et de foi purement spontané et philosophique», ou si «la conscience de notre liberté nous donne... seulement l'idée d'un absolu en général, que nous serions impuissants à déterminer, ou que nous aurions même lieu de croire réellement indéterminé et chimérique, si une révélation proprement dite n'était venue nous apprendre que la substance de cet absolu est la charité». ³⁵ Or, la longue hésitation avouée de Lachelier sur la réponse à donner à cette question ³⁶ est tranchée en faveur de la thèse que, en langage kantien, nous appellerions hétéronome !

Voici un propos fort peu kantien : «par raison, nous atteignons le Verbe, mais en nous, comme principe formel de nous-mêmes et exclusivement comme raison, et... il a fallu qu'il nous apprit par un fait, qu'il était en même temps charité, pour nous révéler, dans ce qui n'était pour nous jusque là qu'une forme et qu'une loi, une plénitude de réalité et un principe de vie, pour se révéler lui-même comme transcendant, en tant qu'il ne fait qu'un avec le Père et l'Esprit». ³⁷ Il n'y a pas de religion – ni, donc, de morale, ni, encore, de conscience sûre de la liberté, c'est-à-dire de vie spirituelle authentique, dans les limites de la simple raison. Une telle limitation philosophique de la philosophie situe alors Lachelier *a fortiori* au plus loin des grandes constructions de l'idéalisme allemand, ainsi permises, en fait, par la philosophie kantienne de la religion, où la doctrine déploie tout son sens.

Parce que l'immanence de l'esprit infini à l'esprit fini, requise par l'intériorité à soi de la pensée au principe de l'extériorité

34 Lettre à Ravaisson, du 4 mai 1871, *L*, p. 73.

35 *Ibid.*

36 Sur les hésitations et oscillations de Lachelier, sur une possible évolution en lui, face à ce problème, voir L. Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, Paris, PUF, 1959.

37 Lettre à Maurice Blondel, du 31 juillet 1896, *L*, pp. 158-159.

Jules Lachelier face à la pensée allemande, Bernard BOURGEOIS

caractéristique de l'être comme tel, est et se sait, de la sorte, animée par la transcendance du premier qui « domine et pénètre à la fois »³⁸ le second, la conscience que celui-ci prend de sa liberté, quant à ses manifestations et quant à son statut, à travers son accomplissement philosophique, diffère profondément de la théorie qu'en ont élaborée les penseurs allemands.

D'une part, la fondation religieuse, transcendante, de la raison pratique libère sa manifestation vraie – proprement éthique – de l'immanence naturelle, c'est-à-dire de l'extériorité du droit, de la politique et de l'histoire, dont la considération est alors rabaissée et arrachée à l'optimisme affirmé, à leur sujet, de Kant à Hegel. Voici pour le droit : « La loi de charité une fois admise, ... on en conclurait, en particulier, que la notion de *droit*, sur laquelle nous vivons depuis le XVIIIe siècle, est, sinon fausse, du moins secondaire, et devient fausse et funeste dès qu'on l'érige en notion primitive ».³⁹ Quant à la politique, sa tâche est plus problématique que celle de l'éthique : « L'idéal de la politique ne... paraît pas aussi déterminé que celui de la morale. Peut-être même est-il impossible de concilier parfaitement l'autorité et la liberté, la vie du tout et celle des parties ».⁴⁰ Et la nécessité historique peut être suspendue par la liberté en son actualisation transcendante : « Je ne vois pas, *a priori*, pourquoi la légende n'aurait pas raison contre l'histoire »⁴¹, – « il n'y a de vrai que l'idéal et l'absolu ; là est peut-être la solution de la question du miracle, c'est la légende qui est vraie, et l'histoire qui est fausse »⁴²...

D'autre part, le mode de présence de l'esprit infini, divin, dans l'esprit fini, humain – et, par là, dans le monde que celui-ci réalise en le pensant –, fait que le Moi humain, en premier lieu, ne peut, en toute sa liberté, se saisir lui-même dans la réflexivité auto-suffisante d'une conscience transcendantale, et, en second lieu, ne peut se saisir absolument comme libre, car la liberté qui est à son principe reste transcendante à la totalité mondaine de sa

38 Lettre à Jaurès, du 24 avril 1892, *L*, p. 150.

39 Lettre à Ravaisson, du 4 mai 1871, *L*, p. 73.

40 Lettre à Caro, du 11 février 1876, *L*, p. 114.

41 *Ibid*, p. 115.

42 Lettre à Boutroux, du 21 janvier 1876, *L*, pp. 113-114.

CORPUS, revue de philosophie

manifestation. Quant au premier point, la monadologie leibnizienne dit le vrai, et «il vaudrait encore mieux ignorer Kant que Leibniz». ⁴³ Mais, quant au second point, l'optimisme immanentiste, quasi irreligieux, de Leibniz, doit s'effacer devant le sens kantien de l'au-delà. ⁴⁴ A condition, bien sûr, que la coupure soit placée où il faut – ce en quoi le kantisme déçoit –, c'est-à-dire non pas entre l'entendement (phénoménal) et la raison (en soi), mais à l'intérieur de l'en-soi, entre l'en-soi, accessible à l'homme, de la finalité, et l'en-soi, transparent à Dieu seul, de la liberté. Voilà pourquoi Lachelier finit par dénier tout caractère catégorique à la conscience – même médiatisée moralement – de la liberté chez l'être raisonnable fini : l'hypothèse qu'il fait en 1887, selon laquelle nous n'aurions en nous que «l'idée ou l'ombre de la liberté», la «liberté en soi» devant être distinguée de la «liberté en nous» ⁴⁵, il la fixe en 1903 : «la liberté... n'est jamais dans l'acte, mais seulement dans la forme de l'acte, dans l'idée de l'acte absolument libre, qui préside à nos actes déterminés et dont nos actes déterminés approchent plus ou moins, peuvent même approcher indéfiniment, sans pouvoir la réaliser tout à fait» ⁴⁶ La liberté est l'essence de la volonté, mais, chez l'homme, la volonté n'est pas l'être de la liberté.

Le kantisme n'a-t-il pas à tort trop réalisé – quand il s'agit de l'esprit fini – la norme dans une activité que cet esprit lui-même ne peut réaliser en lui ? L'humanisme kantien ne prépare-t-il pas déjà, à travers une telle philosophie de l'acte, les débordements de l'activisme spéculatif caractéristique du post-kantisme ? Finalement, Lachelier semble bien reconduire sa philosophie, élaborée à travers l'interprétation des grandes figures de la pensée, particulièrement allemandes, à cette «vieille théologie» ⁴⁷ qui rappelait ses limites à l'humanisme et à son accomplissement philosophique.

⁴³ Lettre à Espinas, du 30 mai 1869, *L*, p. 63.

⁴⁴ Cf. lettre à Baruzi, du 10 décembre 1906, *L*, pp. 169-170.

⁴⁵ Lettre à Rauh, du 10 mai 1887, *L*, p. 138.

⁴⁶ Séance de la Société française de philosophie, du 26 février 1903, *O*, II, p. 122.

⁴⁷ Lettre à Rauh, du 10 mai 1887, *L*, p. 138.

Jules Lachelier face à la pensée allemande, Bernard BOURGEOIS

*

*

*

Dans son débat avec la pensée allemande, qu'il analyse et discute essentiellement chez Kant, Lachelier critique ainsi l'affirmation d'une auto-suffisance de la conscience de soi finie. D'abord en rappelant le thème immanentiste-mondain que son maître Ravaisson saluait dans la philosophie aristotélicienne et plotinienne. Ensuite et surtout, en tempérant, dans un tel héritage antique, l'excessif contentement du monde manifesté particulièrement chez Plotin⁴⁸, par l'éloge du dualisme platonicien, de ce Platon dont la méditation, sous la direction du même Ravaisson, avait rempli la première année de Lachelier à l'École normale. Le vrai dépassement de Kant consiste bien à revenir à Platon, qui nous fait «espérer... notre sortie du monde, et notre libération définitive de l'existence sensible»⁴⁹ ; le maître vrai est bien celui de l'antiquité grecque. Encore a-t-il fallu, pourtant, découvrir le véritable sens de sa doctrine, et le mérite en revient sans doute au christianisme : «Quant au platonisme, c'est peut-être cet avènement même [celui du christianisme] qui l'a réveillé d'un sommeil de trois siècles en y faisant découvrir un sens supra-naturaliste qu'on n'y avait pas soupçonné jusque là».⁵⁰ Mais le christianisme, c'est en sa vérité, pour Lachelier, le catholicisme. Celui-ci a, certes, à travers de «sottes insultes à la raison et à l'humanité»⁵¹, fait violence à l'affirmation immanentiste essentielle aussi à la philosophie en tant qu'elle accomplit l'intériorité de la pensée porteuse de l'être, mais il a eu le mérite de rappeler au philosophe l'affirmation prioritaire de la transcendance, en particulier face à l'humanisme protestant à l'œuvre dans la pensée allemande.

BERNARD BOURGEOIS

48 Cf. Lettre à Ravaisson, du 28 septembre 1876, *L*, p. 128.

49 Lettre à Baruzi, du 10 décembre 1906, *L*, p. 170.

50 Lettre à Boutroux, du 1er juillet 1875, *L*, p. 111.

51 Lettre à Ravaisson, du 8 août 1861, *L*, p. 49.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie

«Ses volontés avaient valeur de décret royal»
Alain¹

L'École républicaine, pour les philosophes comme pour tous, est celle des "Jules". Mais pas moins sinon plus spécifiquement que celle de Jules Ferry, l'École des philosophes en France, depuis plus d'un siècle, pourrait être considérée comme l'école de Jules Lachelier. Comprendre dans quelle langue philosophique, selon quelles pratiques professionnelles liées à l'État républicain, l'activité philosophique en France a pu se définir et s'exercer pendant près d'un demi siècle supposerait une lecture de Lachelier dont nous voudrions ici esquisser seulement quelques lignes directrices.

L'ambition : le français philosophique

Dans une leçon faite en 1866-67 à l'École normale supérieure, Lachelier affirme, à propos du sens qu'il faudrait donner au mot "spiritualisme" : «La langue philosophique est mal faite.»² Cette remarque n'est ni accessoire ni fortuite. L'enthousiasme de H. Hude dans son avant-propos à l'édition récente du *Cours de logique* pour ce "beau français", cette "langue parfaite" qui fait de Lachelier un "maître" "pour ce qui est de la langue philosophique" est, par son excès, sans doute digne du style hagiographique qui avait cours parmi les spiritualistes du XIXe siècle. Mais il est l'indice vrai d'une préoccupation, sinon d'une ambition constitutive de l'œuvre philosophique de Lachelier. Cette ambition a un sens philosophique. Elle pose la question capitale des conditions de l'expression philosophique dans une langue qui, rien moins qu'instrument de communication indifférent à la pensée

1 *Les idées et les âges*, livre neuvième, VI, (1927), Paris, Gallimard, Pléiade, 1960, p. 286.

2 *Cours de logique*, Paris, 1990, Éditions universitaires, p. 120.

CORPUS, revue de philosophie

qu'elle écrit ou parle, définit le *style* de pensée auquel une école ou un courant de philosophes s'identifie, par lequel les philosophes se comprennent, ou pour le moins se reconnaissent, mais surtout, grâce auquel ils se font des disciples. Lachelier ne se propose pas de corriger des erreurs de français mais des erreurs de français philosophique.

Par exemple, «l'emploi du mot idée pour signifier non le concept (car il y en a un) mais la sensation même, de blanc ou de rouge, est *intolérable*» et Lachelier «estime qu'il faut absolument condamner ce sens, qui a le tort énorme de confondre des actes de l'esprit tels que le concept [...] avec de simples sensations passives». ³ Mais de telles condamnations supposent des normes : pour Lachelier, «les mots ont une *physis*» ⁴, c'est-à-dire un «principe interne de production» ; il convient de les saisir d'un point de vue téléologique comme éléments d'une pensée qui s'organise. Et le grec philosophique, c'est-à-dire pour Lachelier le grec d'Aristote, est un modèle de vérité qui témoigne essentiellement par sa beauté : «une vérité qui ne serait pas belle ne serait qu'un jeu logique de notre esprit, et [...] la seule vérité solide et digne de ce nom, c'est la beauté». ⁵ Si donc la beauté de la langue philosophique de Lachelier n'est autre que son harmonie finale, on nous permettra de comprendre son ambition comme une fonction, c'est-à-dire par sa fin : le projet d'organisation d'une «philosophie à la française». ⁶ Car, quoi qu'en ait dit Heidegger,

3 *Œuvres de Jules Lachelier*, Paris, Ed. F. Alcan, 1933, tome 2, remarque sur le mot "idée" du Vocabulaire Lalande, p. 189.

4 *Ibid.*, remarque sur le mot "nature", pp. 196-197.

5 *Du fondement de l'induction*, *Œuvres de Jules Lachelier*, Paris, Ed. F. Alcan, 1933, tome 1, p. 78.

6 Nous empruntons cette expression à Pierre Macherey ("La philosophie à la française", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T.74, n° 1, janvier 1990, pp. 7-14) : «Il n'y a pas une "philosophie française" qui serait l'expression immémoriale d'un "esprit" donné tel quel par la nature des choses. Mais il y a une pratique française de la philosophie, qui est une production historique, coïncidant avec la mise en place d'institutions spécifiques dans le cadre de l'État-nation. De ce point de vue, l'intégration de la philosophie à l'appareil de l'enseignement public est essentielle, cet enseignement qui, depuis près de deux siècles, détermine

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

pour les besoins de sa cause, la philosophie ne parle plus grec (ni latin) depuis environ trois siècles. Heidegger lui-même, précédé en cela par Hegel et Kant, s'exprime dans une langue philosophique allemande, laquelle, du moins lorsqu'elle est parlée par Kant, a la faveur de Lachelier. Auparavant, comme on peut déjà l'entrevoir avec Hobbes, les anglais ont constitué leur langue philosophique propre, laquelle, en revanche, (parlée par Stuart Mill, notamment) n'est pas toujours du goût du maître.

Il existe en France un *français philosophique* depuis moins longtemps. On le doit, en son principe et pour une grande part, à Lachelier. Sans doute Descartes a-t-il d'abord écrit : «Je pense, donc je suis» et non pas «*Cogito ergo sum*» comme il est faussement inscrit sous l'édifice statuaire du héros français à Tours. Il est vrai aussi que le XVIIIe siècle philosophique a écrit *en* français et peut-être ébauché une manière spécifique de philosopher, corrélative à une pratique philosophique déterminée (la clandestinité notamment). Mais ce n'est aucune de ces langues que pour la plupart, en France, les philosophes ont appris à parler. Aussi bien se demander pourquoi, Descartes, philosophe à l'écart de toute institution, ou la tradition libertine clandestine du XVIIe siècle et le matérialisme français du XVIIIe siècle n'ont pas donné naissance à la «philosophie à la française» que nous connaissons encore aujourd'hui, est-ce nécessairement s'interroger sur la manière dont, en constituant un style de pensée philosophique, le spiritualisme de la seconde moitié du XIXe siècle a pu refouler d'autres langues philosophiques (dont Diderot plutôt que Descartes eût pu être un des pionniers).

Élitisme et République

Jules Lachelier ne conçoit pas la pratique philosophique comme une technique qui aurait son langage spécialisé (si l'on excepte les problèmes terminologiques liés à l'histoire des doctrines). On aurait donc tort de réduire à une affaire de jargon la question des conditions langagières de l'expression philosophique en France dans la seconde moitié du XIXe siècle. Le

pour une part ses formes d'expression et de communication, ainsi que ses contenus spéculatifs, thématiques, argumentatifs et notionnels.»

CORPUS, revue de philosophie

spiritualisme de Lachelier ne se veut pas ésotérique, le problème qu'il se pose est plutôt celui du rôle culturel de la philosophie dans la constitution d'une élite intellectuelle à l'intérieur d'un État républicain. Si l'on sait un peu le Grec, on sait que le barbare n'est pas citoyen mais bien souvent prisonnier de guerre devenu esclave, et qu'à ce titre, doublement, il n'est pas membre de la *polis*. Il est d'un autre pays, dont les mœurs guerrières (le barbare comme envahisseur), le distinguent des hommes civilisés ; ce qui peut l'exclure de l'Académie : il n'y a que dans le Jardin d'Épicure (un matérialiste) où tout le monde, y compris les esclaves et les prostituées, a le droit de philosopher : mais pour Platon, les fils de la Terre, comme les sophistes, parlent *barbarikôs*. En discutant avec eux pour les combattre, on risque de se commettre dans la faute qu'on leur reproche : on est victime de l'argument d'autophagie, on commet des parricides philosophiques, comme celui de Parménide dans *Le Sophiste*.

On entre en philosophie comme dans une Cité de philosophes. On sait comment déjà dans l'individu, selon Platon, l'activité philosophique s'organise comme un rapport social. Le discours intérieur, avec soi-même, se règle comme le dialogue philosophique, lequel se règle à l'instar du macrocosme de la Cité idéale. L'échange en général n'est pas sans règle et la question langagière n'est pas seulement la question de l'identité close d'une école ou d'un courant de philosophes amis. Elle est surtout celle, pour un projet philosophique culturel, de l'identité ouverte : comment éduquer ? Comment et à qui apprendre à philosopher ? Comment former des disciples, civiliser le sens commun ? Forger une langue philosophique, c'est donc en même temps constituer un auditoire philosophique. Pour philosopher avec ou devant un interlocuteur, il faut attacher du prix à son écoute, son consentement, son concours, son adhésion. Il faut déterminer qui est digne d'être l'attention du philosophe : l'échange langagier enveloppe la communauté de pensée.

Aristote a révélé la vérité du combat platonicien contre les sophistes : rhétorique et philosophie, forme et fond sont indissociables. C'est pourquoi, disait-il, «Il ne faut pas discuter avec tout le monde, ni pratiquer la dialectique avec le premier venu car à l'égard de certains gens, les raisonnements s'enveniment toujours. Contre un adversaire, en effet, qui essaye

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

par tous les moyens de se dérober, il est légitime de tenter par tous les moyens d'arriver à la conclusion ; mais ce procédé manque d'élégance». ⁷ Ce manque d'élégance peut faire perdre son âme à telle pratique philosophique dont on se réclame, faire oublier que philosopher présuppose, selon la Cité de philosophes à laquelle on appartient, un style de pensée : on ne discute qu' «entre gens civilisés». Aristippe, philosophe cirénaïque⁸, s'est vu reprocher de s'être abaissé devant le tyran Dyonisos de Sicile au point de se mettre à ses pieds pour être entendu. Aristippe se défendit en disant que ce n'était pas sa faute, mais celle de Dyonisos qui avait les oreilles dans les pieds. Autant dire qu'il importe au langage philosophique de déterminer où les oreilles philosophiques se trouvent. La question : quel est l'auditoire philosophique ? revient donc à la question : quelle langue devons-nous parler ? Est-elle philoso-phique ?, c'est-à-dire, à quelles conditions de leur expression pouvons-nous mettre nos pensées d'accord ?

Or le français philosophique de Lachelier repose tout entier sur l'idée de ce qu'il appelle «la haute culture» destinée à l'élite des gouvernants et assurée par l'enseignement philosophique : «la haute culture est quelque chose de si compliqué, et de si délicat, l'homme parti de la simple animalité, a, pour y atteindre, une telle distance et tant de degrés intermédiaires à franchir, qu'elle ne peut résulter, ce me semble, que d'une action prolongée de l'éducation et de l'hérédité. L'étendre, en y appelant tout à coup ceux qui n'y sont pas préparés, la vulgariser, c'est la détruire [...]. La nature [...] a tracé d'avance le plan de la société humaine : la feuille n'est pas une fleur [...] et il y a [...] dans un végétal, surtout s'il est grand, plus de feuilles que de fleurs.»⁹ Il n'est donc pas question de rendre la philosophie populaire ni, à l'inverse, selon la tendance cousinienne, de donner un sens philosophiquement noble, au langage du vulgaire, au "sens commun" : «qu'il [le sens commun] ne se mêle pas, surtout de philosophie, et ne prétende,

⁷ *Topiques*, livre VIII, chap. 14, 164b.

⁸ Un «petit socratique» du IV^e siècle avec J.-C., comme on dit dans le français philosophique constitué.

⁹ *Op. cit.*, "La démocratie", séance de la Société française de philosophie, tome 2, pp. 153-154.

CORPUS, revue de philosophie

en cette matière, à aucune autorité». ¹⁰ Si le sens commun emploie erronément idée pour dire sensation, ou si, à tort, «substance pour le vulgaire comme pour le savant est synonyme de matière», ce n'est pas un problème pour le sens commun, mais c'en est un pour le philosophe qui, par principe, décide qu'il «renonce à consulter le sens commun sur une question qui lui est, après tout, étrangère». ¹¹

Lachelier, grand homme

On pourrait s'étonner qu'un philosophe de la République ait une ambition aussi aristocratique. Pourtant c'est en partie du moins ainsi qu'il faut comprendre l'intégration de l'activité philosophique en France dans le fonctionnement de l'appareil d'État. A ce titre, Jules Lachelier ne s'est pas trompé d'époque ; on pourrait même dire qu'il fut un grand homme, au sens hégélien du grand homme. Est-ce parce qu'il admirait Aristote, par lequel plus que Platon et que tout autre, en tout cas il fut le premier, a été codifiée cette philosophie qui longtemps a parlé Grec ? Est-ce parce que Platon et Aristote ont pu lui offrir le modèle, transposable à un élitisme républicain, d'une politique qui, faisant reposer l'idéal aristocratique sur la nature et l'éducation, assure à la philosophie la plus haute fonction sociale ? toujours est-il qu'il réussit là où Victor Cousin, moins grand homme qu'opportuniste, pour l'essentiel a échoué : achever, après Caro et Ravaisson, la création du français philosophique propre à être parlé, ou plutôt écrit, par l'élite naissante dans les Lycées et l'Université, et administrer l'agrégation de philosophes (professeurs fonctionnaires de l'État) ainsi constituée au service de la Cité et de la citoyenneté idéales. L'histoire personnelle de Jules Lachelier, celle de la philosophie et celle de la République font tout un.

Le destin a voulu que Jules Lachelier, alors âgé de dix-neuf ans, intégrât l'École normale en 1851, l'année même où le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte signe doublement l'échec

¹⁰ *Ibid.*, remarque sur l'article "sens commun" du Vocabulaire Lalande, p. 218.

¹¹ *Du fondement de l'induction, op. cit.*, tome 1, pp. 39-40.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

politico-philosophique du libéralisme et de l'éclectisme. La révolution de 1848 avait déjà mis fin à la carrière politique du philosophe de la Restauration et en 1851 Y. Cousin est contraint de prendre sa retraite. Près d'un demi siècle plus tard, en 1900, c'est J. Lachelier qui prend sa retraite, après avoir enseigné à l'École normale supérieure de 1864 à 1875 et après avoir assumé, à partir de 1879, la tâche d'Inspecteur général de l'Instruction publique pendant vingt et un ans. Ce sont quarante deux années qui ont façonné durablement l'enseignement philosophique. Durablement, car à la disgrâce finale de Y. Cousin s'oppose totalement l'apogée de J. Lachelier qui, tant à la Société française de philosophie, qu'à l'Académie des sciences morales et politiques, ou au Jury de l'agrégation de philosophie qu'il préside jusqu'en 1910, exerce un pouvoir rien moins honorifique et dont l'influence, après sa mort en 1918 n'est peut-être pas éteinte aujourd'hui encore.

«Le spiritualisme avait besoin d'une revanche»

En 1921, Brunschvicg écrit que «s'est constituée en France à partir de 1870, une Université philosophique qui devra porter le nom de Jules Lachelier». ¹² Lorsque, dans la seconde moitié du second Empire, cesse la proscription philosophique, Jules Lachelier quitte le Lycée Condorcet où il est professeur pour enseigner à l'École normale. Nous sommes en 1864. Alors que Ravaisson n'a pas encore rendu son rapport sur la philosophie en France, Taine a déjà publié en 1857 un célèbre pamphlet qui ridiculise l'école de Royer-Collard et de Cousin. Jules Lachelier prend la mesure de la tâche à accomplir : rendant compte pour les approuver de trois articles polémiques de Elme Caro sur l'idée de Dieu, il attribue le succès des Taine, des Vacherot ou des Renan à «l'influence des spéculations germaniques, [aux] résultats acquis ou espérés des sciences positives, et surtout [à] la secrète

¹² *Op. cit.*, tome 1, p. XIX. Notice lue par Brunschvicg devant l'Académie des sciences morales et politiques le 29 janvier 1921.

CORPUS, revue de philosophie

impatience de beaucoup d'esprits, qui n'attendaient qu'un signal pour secouer le joug officiel du spiritualisme.»¹³

Ce joug officiel, c'est l'œuvre de Cousin et de ses disciples. Assujettissement politique intolérable parce qu'en fourvoyant le spiritualisme, il a perverti la philosophie, l'essence même de sa mission. Si le professeur de philosophie doit avérer la liberté de l'esprit, ce ne peut être qu'effectivement et dignement, en donnant lui-même l'exemple d'une pensée autonome en acte. En 1889, l'Inspecteur général de l'instruction publique écrit qu'il est utile, par dessus tout, aux élèves «de sentir qu'il [le professeur] ne leur dit que ce qui lui paraît vrai et qu'ils n'auront à répéter que ce dont ils seront persuadés eux-mêmes.» «Nos classes de philosophie – conclut-il – sont avant tout, aujourd'hui, une école de sincérité.»¹⁴

Simulacre donc, ou mascarade, le spiritualisme sous le joug des cousinien, a été une bonne cause fort mal plaidée. En 1885, plus librement, Jules Lachelier parle avec un mépris discret de «cet ensemble d'affirmations et de croyances» «sur les choses suprasensibles» auquel se réduit le cousinisme, «que l'on est convenu d'appeler par le nom de spiritualisme»¹⁵ et que Lachelier appelle, à l'occasion, «spiritualisme vulgaire»¹⁶ ou «spiritualisme du premier degré». Un spiritualisme qu'il juge superficiel et incomplet parce qu'il a le tort de «placer l'esprit au-dessus de la nature, sans établir de rapport entre l'un et l'autre».¹⁷ La victoire de ce que Lachelier appelle «la nouvelle philosophie» n'est donc pas tant imputable à la force de l'adversaire qu'à la faiblesse du spiritualisme cousinien, sa faiblesse théorique ne faisant qu'un avec l'indigence des conditions pratiques de son expression philosophique.

On sait la couleur ambiguë, c'est-à-dire la nuance péjorative, proche d'un bricolage synthétique, que ses adversaires (Taine,

13 *Op. cit.*, tome 1, p. 3.

14 *Op. cit.*, tome 1, rapporté par Brunschvig, pp. XX-XXI.

15 *Ibid.*, *Psychologie et Métaphysique*, tome 1, p. 170.

16 *Ibid.*, p. 208.

17 *Op. cit.*, remarque sur l'article "spiritualisme" du Vocabulaire Lalande, tome 2, p. 221.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

Saphary, Ferrari) ont donné au «drapeau de l'éclectisme» (Cousin). Même Ravaisson, en 1867, en parle, sans emphase, comme d'«un brillant développement du demi-spiritualisme qu'inaugura chez nous Royer-Collard». ¹⁸ On sait en outre quel était le prestige du "sens commun". Les éclectiques le concevaient comme un sens infallible de la vérité, inscrit en tout homme, que l'activité philosophique n'avait qu'à faire accéder à la conscience claire. Sainte Beuve ¹⁹ rapporte enfin que Cousin et ses disciples pratiquaient en philosophie plus une éristique, voire une sophistique empruntée aux batailles politiques les plus politiciennes, qu'une véritable réfutation philosophique : «une petite iniquité philosophique s'est introduite et s'est consacrée depuis 1817 et dans les années suivantes. M. Cousin pour désigner l'école adverse du XVIIIe siècle qui rattachait les idées aux sensations, l'a dénommée école sensualiste. Pour être exact, il eût fallu dire sensationniste. Le mot de sensualiste appelle naturellement l'idée d'un matérialisme pratique qui sacrifie aux jouissances des sens [...]. Rien ne s'appliquait moins à Condillac et à tous les honorables disciples sortis de son école [...] mais il est toujours bon de flétrir en passant son adversaire ; il lui en reste quelque chose.»

On peut dès lors se demander qui, des détracteurs ou des défenseurs de l'éclectisme, a transformé les noms de doctrines en figure d'anathème. Toujours est-il que ce spiritualisme d'effets de manche sans loyauté ni courtoisie, qui confond l'argumentation philosophique et l'intrigue politicienne, est rien de moins qu'étranger à Lachelier. Brunschvicg plus cassant, évoque «la fièvre romantique et l'effusion oratoire dont Cousin avait répandu la mode, avant de laisser dégénérer la philosophie en instrument de gouvernement». ²⁰ On sait grâce à Alain notamment qu'il en résulta pour Lachelier «une sorte d'impatience à l'égard des méditations sur la politique qu'il jugeait inutiles et mêmes dangereuses» et que toujours il fit en sorte qu'«il vécût loin des

¹⁸ *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1984, chap. II, p. 72.

¹⁹ *Mes poisons*, Corti, 1988.

²⁰ *Op. cit.*, tome 1, p. XX.

CORPUS, revue de philosophie

intrigues». ²¹ Cela n'a jamais eu pour conséquence que la philosophie fût sans pouvoir ni victoire qui l'impliquassent dans des combats. Mais il faut d'abord comprendre l'échec de Cousin pour comprendre quelle sera la victoire de Lachelier.

Les matérialistes naturalistes allemands (Molescholt, Büchner, Vogt) et, en France, les matérialistes qui depuis Broussais ont fait fond sur les progrès des sciences, l'anatomie et la physiologie, notamment neuro-cérébrale, mais aussi sur l'évolutionnisme (Haeckel), n'ont pas rencontré, selon Lachelier, une réelle et digne résistance de la part du spiritualisme cousinien. Au mieux, les «affirmations et les croyances sur les choses suprasensibles» dont celui-ci s'est contenté ne l'ont conduit qu'à «bâtir dans le vide» et à «constater un besoin de l'esprit en croyant le satisfaire». ²² On croirait lire Aristote reprochant aux Platoniciens de raisonner *logikos kai kenos*, d'une manière verbale et vide. ²³ Au pire le spiritualisme a été lui-même suborné par le matérialisme qu'il s'efforçait de discréditer, puisqu'il a emprunté ses armes à l'adversaire : «si le progrès [des] sciences a contribué depuis quelques temps à discréditer la théologie spiritualiste, n'est-ce pas en partie faute de cette théologie elle-même, qui a eu trop souvent le tort de leur disputer un terrain qui leur appartient, et d'engager contre elles une lutte dans laquelle elle était vaincue d'avance ? » ²⁴ De même, à propos de la psychologie : «la méthode empruntée par M. Cousin au XVIIIe siècle a fini par nous ramener, assez logiquement peut-être, à la philosophie du XVIIIe siècle». ²⁵ L'auditoire philosophique se trouve donc dans un climat assez délétère : «devant un auditoire aussi bien préparé, la nouvelle philosophie n'était pas tenue à une grande dépense d'arguments : des discussions sommaires et des négations discrètes, beaucoup d'ironie et un peu de dédain [...] ; ce n'est pas un médiocre sujet de confusion pour notre temps, que la légèreté des armes avec

21 *Les idées et les âges* (1927), livre neuvième, VI, Paris, Pléiade, Gallimard, 1960, pp. 286-288.

22 *Op. cit.*, *Du fondement de l'induction*, tome 1, p. 45.

23 *Éthique à Eudème*, I, 8, 1217b-21.

24 *Op. cit.*, tome 1, p. 15.

25 *Ibid.*, *Psychologie et Métaphysique*, tome 1, p. 172.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

lesquelles on a pu remporter sous nos yeux de pareilles victoires».26

C'est pourquoi en 1864, Lachelier affirme que le spiritualisme a besoin d'une "revanche" et voit dans le succès d'estime de Caro un «excellent augure pour l'issue du grand débat dans lequel est engagé aujourd'hui le sort de la métaphysique».27 Et en 1885, le projet de l'article *Psychologie et métaphysique* est bien de «donner raison au spiritualisme, mais dans des termes et par des procédés qui ne sont plus tout à fait ceux de M. Cousin».28 Satisfaire véritablement le besoin de l'esprit, c'est d'abord redonner dignité à la philosophie spiritualiste, celle que Ravaisson caractérisait déjà comme «royale et aristocratique» contre la philosophie "plébéienne", la «*paupertina philosophia*, celle des Démocrite et des Épicure» avec lesquelles, comme le précisait le maître de Lachelier, les sociétés ne peuvent subsister.29

Philosophie métaphysique et République théocratique

La tâche de Lachelier consiste ainsi à rompre avec une atmosphère logomachique sans pour autant renoncer à mener le combat contre le matérialisme victorieux. L'occasion historique au tournant des années 1870 s'y prête. Il faut inventer de nouvelles règles du jeu, constituer un auditoire philosophique mieux préparé, donner à la rhétorique philosophique de l'élégance et de l'efficacité, la rendre à sa noble fonction dans la nouvelle *polis* qu'annonce la troisième République. La philosophie, comme enseignement philosophique, doit pouvoir forger ses *propres* armes. En obtenant une garantie institutionnelle de l'État laïc et non plus une caution politique marchandée, elle doit pouvoir apprendre à placer Dieu ou la raison au-dessus de la politique. Du

26 *Ibid.*, *Fondement de l'induction*, tome 1, p. 3.

27 *Ibid.* A dire vrai, de la métaphysique spéciale, Lachelier ne cherchera à restaurer principalement que la psychologie et la cosmologie rationnelles, laissant, pour une grande part, la théologie au domaine de la foi plus qu'il n'en fera un domaine de la réflexion.

28 *Ibid.*, *Psychologie et Métaphysique*, tome 1, p. 218.

29 *Testament philosophique et autres fragments*, Paris, Vrin, 1983, p. 56.

CORPUS, revue de philosophie

renouveau métaphysique de la philosophie ainsi constituée, Alain, quoique plus démocrate, tirera sans infidélité majeure à Lachelier ce qu'il appellera la «mystique républicaine».

La philosophie peut ainsi maintenir un cap constant malgré les vents et les marées politiques. Servir la République sans servir ni les républicains (sans se compromettre dans leurs luttes intestines) ni leurs adversaires, c'est servir l'État, comme *principe*, qui est à la politique ce que les principes métaphysiques sont à toutes les activités humaines, aux sciences positives en particulier. Lachelier préfère la Constitution américaine à la constitution française parce que la déclaration américaine s'appuie sur une autorité divine et non humaine. Ainsi, de même que la véritable «démocratie [...] est en réalité, et dans le sens étymologique du mot, une théocratie»³⁰, de même la philosophie doit se maintenir au niveau des principes comme une métaphysique, la science véritable étant la philosophie entendue comme métaphysique : «c'est la tâche de la philosophie de tout *comprendre*»³¹, la psychologie, la morale, l'art, et «même la religion», en se plaçant toujours au-dessus des vicissitudes du règne des hommes, au point de vue de «la rationalité universelle». Au lieu d'une idéologie officielle, un *style* de pensée institutionnalisé, au lieu du faux «catéchisme laïc» façon Cousin, une vraie prédication laïque du professeur-fonctionnaire. Au lieu que des politiques gouvernés par l'appétit se mêlent de philosophie, il s'agit cette fois que les philosophes fonctionnaires, dont le plus grand pouvoir (spirituel) est d'être indépendant des pouvoirs, c'est-à-dire de transcender l'opposition gouvernant/gouvernés, travaillent à une «société orientée vers la plus haute culture et gouvernée par les représentants de cette culture». Au sommet de cette culture il y a l'instruction philosophique. L'idéal de Lachelier est un idéal aristocratique de la société où, l'élite, philosophiquement instruite, ayant appris le

30 *Op. cit.*, "La démocratie", tome 2, p. 146.

31 *Ibid.*, remarque sur "philosophie", dans le Vocabulaire Lalande, tome 2, p. 205.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, *Didier GIL*

sacrifice de soi à l'idéal social, le «règne direct de la raison ou de Dieu» puisse finalement s'exercer.³²

Barbarie et barbarismes matérialistes

Mais pour donner son efficacité à cette philosophie de la civilisation, il faut d'abord rétablir une Cité de philosophes dans ses droits, donner sa revanche au spiritualisme après l'échec du sursaut cousinien. La «langue philosophique mal faite», c'est l'héritage de cet échec. Mais Lachelier remonte plus loin dans le temps. Les *barbarismes* philosophiques du XVIIe et du XVIIIe siècles qu'il s'agit de refouler sont l'effet de pratiques anti-scolastiques liées à l'essor de la physique mathématique, à l'influence de l'empirisme anglais et aux méfiances que celle-ci a engendrées contre l'esprit de Système. On n'y sait plus ce que veulent dire "être", "substance", "conscience", "métaphysique". On n'y parle plus grec ou latin, on parle en français, mais comme ce n'est pas selon le latin ou le grec, la philosophie ne sait plus de quoi elle parle, elle s'est perdue parce qu'en renonçant à la scolastique elle a perdu son latin comme on perd ses racines. S'il est erroné de dire idée pour signifier sensation, «cet emploi ne serait-il pas né d'une confusion entre les *eidé* de Platon et d'Aristote, et les *eidola* d'Épicure ? »³³ De même, s'il est erroné de comprendre par passion une force au lieu d'une faiblesse, n'est-ce pas parce qu'«il est certain que l'idée de tendance répugne à l'étymologie du mot passion ? »³⁴

Toutes ces confusions proviennent du triomphe de la barbarie matérialiste. Mais c'est à cause de Descartes que la métaphysique a été perdue : «On ne peut parler trop sévèrement du mal que Descartes a fait à la philosophie en substituant sa doctrine à celle d'Aristote. Il est certain que la sienne est, en tant qu'explication générale de la nature, et réserve faite en faveur des consciences humaines, un véritable et pur matérialisme. [...] Descartes peut être considéré comme en très grande partie responsable du

32 *Ibid.*, "La démocratie", tome 2, p. 150.

33 *Op. cit.*, remarque sur "idée" du Vocabulaire Lalande, tome 2, p. 189.

34 *Ibid.*, remarque sur "passion" du Vocabulaire Lalande, tome 2, p. 202.

CORPUS, revue de philosophie

triomphe du matérialisme [...] au XVIIIe siècle». ³⁵ Du point de vue dont le second spiritualisme s'énonce, la philosophie du XVIIIe siècle français n'est donc pas encore une philosophie qui parle français, au sens même où Platon et Aristote, parlant grec, pouvait entendre ce qu'est le langage *barbarikôs* : non pas tant ce qui est dit dans une langue étrangère, que ce qui est dit à la manière dont un étranger mal policé le ferait : en rudoyant la langue, il malmènerait la pensée, la rendrait inintelligible ou plus cruellement la rendrait impossible. Parce que la philosophie des XVIIe-XVIIIe siècles est d'intention précisément étrangère à toute scolastique, son langage vide sa pensée de toute portée métaphysique véritable.

Les barbarismes, pour Lachelier, sont d'origine scientifique : «la science qui se vante d'être seule positive, n'est à le bien prendre, qu'une illusion perpétuelle ; elle n'opère que sur des dehors sans consistance, et ne sait rien de l'intérieur et de la réalité des choses ; elle ronge péniblement l'écorce du fruit dont il est réservé à la philosophie d'exprimer le suc vivant et de goûter la divine saveur». ³⁶ Que philosophie et science, c'est-à-dire métaphysique et physique mécaniste, ne parlent pas de la même chose ni selon une même manière, n'est pas une petite affaire : l'envahissement scientifique a un enjeu culturel en vertu duquel la philosophie comme discipline d'enseignement a une responsabilité historique à assumer : «L'étude exclusive, ou même prédominante, des sciences de la nature, et particulièrement des mathématiques, pourrait disposer à ne voir partout que spatialité, extériorité réciproque, mécanisme ; l'esprit de ces sciences est empiriste et matérialiste». C'est pourquoi, «pour l'éducation du philosophe, l'étude qu'il doit pousser le plus loin, et surtout celle dont il doit prendre et retenir l'esprit, est [...] l'étude des Lettres». ³⁷ Ce qui est ainsi vrai du philosophe l'est *a fortiori* de l'élite qu'il a à former.

Il faut donc, comme le voulait Aristote, que la philosophie se concentre sur l'être, «non en tant que nombre, ligne ou feu», mais

35 *Ibid.*, remarque sur "spiritualisme" du Vocabulaire Lalande, tome 2, pp. 221-222.

36 *Op. cit.*, *Fondement de l'induction*, tome 1, p. 17.

37 *Op. cit.*, remarque sur "Science" du Vocabulaire Lalande, tome 2, pp. 215-216.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, *Didier GIL*

sur le principe de l'existence, c'est-à-dire sur la substance antérieure à ses attributs.³⁸ Les remarques de J. Lachelier, à l'article "Métaphysique" du Vocabulaire Lalande, sont à cet égard assez édifiantes. Après avoir défini la métaphysique, en s'appuyant sur la *proté philosophia* d'Aristote, comme ensemble de trois sciences («de l'existence en général», de «certaines existences, comme celles de Dieu et des âmes...», «de la totalité des existences, ou du Monde»), Lachelier caractérise le barbarisme philosophique sans aucun fard : «Dans l'âge barbare de la philosophie, c'est-à-dire au XVIIIe siècle, toutes ces sciences paraissant vaines ou impossibles, *on n'a plus entendu* par métaphysique *que* la connaissance des principes généraux d'un art ou d'une science quelconques, ou encore celle des phénomènes qui ne tombent pas sous les sens extrêmes, comme la sensation elle-même. Je ne sais quel est maintenant l'avenir de la métaphysique ; je voudrais, quant à moi, qu'elle redevînt la science de l'être, dans le double sens d'existence en général et de totalité des existences, mais avec cette condition nouvelle que la clé de cette science doit être cherchée dans l'évolution des nécessités internes, – ou en un seul mot, dans la logique interne de la pensée».³⁹

Il faut donc revenir au sens propre de la philosophie, codifier le français philosophique selon dialectique et nomenclature étymologique, selon grec et latin, sans jamais tomber dans des raisonnements *in verbis* que pourraient entraîner les excès de toute inspiration scolastique ; car, au-delà des mots, ou plutôt dans leur profondeur, il y a une visée ontologique. Il faut ancrer l'enseignement philosophique dans les Humanités gréco-latines pour faire contrepoids à l'esprit matérialiste des sciences. C'est ainsi que Lachelier entend revenir à l'âge civilisé de la philosophie (Aristote) et le faire progresser. Ce qui le conduit à définir la philosophie comme métaphysique, la métaphysique comme spiritualisme et le spiritualisme comme spiritualisme réflexif, en cherchant appui dans le sauvetage kantien de la métaphysique et dans la méthode par synthèse progressive propre à la doctrine fichtéenne de la conscience : «la philosophie me paraît être

38 *Métaphysique*, Γ, 2, 1004b, 5.

39 *Vocabulaire Lalande*, Paris, PUF, 1968, pp. 614-615 (souligné par nous).

CORPUS, revue de philosophie

essentiellement, et même, *si l'on veut que le mot ait un sens propre et précis*, exclusivement la métaphysique ; et la métaphysique est, selon la définition d'Aristote, la science de l'existant en tant qu'existant (*ton onton e on*) ; ou plutôt, en dépassant quelque peu, je l'avoue, la pensée d'Aristote, la science des conditions *a priori* de l'existence et de la vérité, la science de la raison et de la rationalité universelles, la science de la pensée en elle-même et dans les choses».40

Le sens propre de la philosophie

Lorsque Lachelier répond à la question : «comment prouver que l'esprit, la raison, la liberté, ne sont pas des chimères ? »41, ce à quoi Cousin a bien malencontreusement fini par les réduire, il élabore le style philosophique conforme à son projet métaphysique : la philosophie ne connaîtra rien de la réalité supra-sensible de l'esprit (c'est-à-dire de la réalité spirituelle de l'âme de Dieu et du monde) si elle continue à emprunter aux scientifiques (y compris les disciples du positivisme comtien), sceptiques, empiristes, naturalistes et autres espèces matérialistes leurs procédés et leur langage... Sur cette voie, Jules Lachelier montre dans *Psychologie et métaphysique*, comme déjà dans *Du fondement de l'induction*, comment le cousinisme n'est parvenu qu'à donner tort au spiritualisme et à le commettre dans la pure et simple pétition de principe, en se contentant de proclamer en parole seulement l'existence de ce qui précisément est en question.

Il faut donc d'abord distinguer absolument la démarche philosophique de la démarche scientifique. C'est que «la science consiste essentiellement, ce me semble, à expliquer un fait ou un objet donné, c'est-à-dire à le résoudre en faits ou en éléments quelconques, logiquement et chronologiquement antérieurs. [...] La science est essentiellement analytique et régressive». Or la

40 *Op. cit.*, remarque sur "philosophie" dans le Vocabulaire Lalande, tome 2, pp. 203-204 (souligné par nous).

41 *Op. cit.*, *Psychologie et Métaphysique*, tome 1, p. 200.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, *Didier GIL*

philosophie n'est pas affaire d'expérience, d'analyse ni même de raisonnement, sur des faits. La fonction qu'elle a à exercer est «progressive et synthétique». «Les sciences positives ne sont pas tout et [...] il y a en dehors d'elles un autre mode d'explication possible.⁴²» Le style de pensée philosophique qui en découle, pour être idoine à son domaine propre, ne doit pas faire autre chose que le re-produire. Il doit exprimer la pensée pure telle qu'elle se saisit dans la conscience pure de soi-même : «le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit».⁴³

A l'expérience, il faut substituer la réflexion. Au raisonnement, il faut substituer «le mouvement de la pensée qui se replie sur elle-même»⁴⁴ : si la philosophie est réflexion, philosopher c'est juger, mais selon un jugement immédiat qui ne requiert pas entre les deux termes qu'il lie la médiation d'un troisième terme, comme c'est le cas dans le raisonnement ou syllogisme («les mots de syllogisme et de raisonnement sont synonymes»⁴⁵). Enfin, il faut remplacer l'analyse par un procédé de découverte synthétique absolument premier : «la pensée pure est une idée qui se produit elle-même, et que nous ne pouvons connaître selon sa véritable nature qu'en la reproduisant par un procédé de construction *a priori* ou de synthèse».⁴⁶ Le spiritualisme ne peut donc être fondé que sur la réflexivité de la pensée ; et lorsque Lachelier définit le spiritualisme, en vérité il le redéfinit : «On peut appeler, d'une manière générale, *spiritualisme*, toute doctrine qui reconnaît l'indépendance et la primauté de l'esprit, *c'est-à-dire de la pensée consciente*».⁴⁷ En effet, la seule manière admissible de rendre compte des principes métaphysiques de la connaissance, c'est de considérer que «la plus élevée de nos connaissances n'est [...] ni une sensation ni une

42 *Op. cit.*, Séance de la Société française de philosophie sur "Idéalisme et positivisme", 25 février 1904, tome 2, pp. 127-128.

43 *Op. cit.*, *Psychologie et Métaphysique*, tome 1, p. 208.

44 *Ibid.*

45 *Cours de logique, op. cit.*, p. 58, leçon 9.

46 *Op. cit.*, *Psychologie et Métaphysique*, tome 1, p. 208.

47 *Op. cit.*, article "spiritualisme", tome 2, p. 221 (souligné par nous).

CORPUS, revue de philosophie

intuition intellectuelle, mais une réflexion, par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes. C'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes». ⁴⁸

Il faut donc chercher l'être en tant qu'être non pas dans un monde intelligible de choses en soi accessible par une intuition intellectuelle, ni dans les phénomènes, l'être n'étant pas une représentation, mais à la façon de Kant, «dans ce *Ich Denke*» qui, pour le critique de la raison pure, était «en quelque sorte, le véhicule des catégories». «Je crois que Kant entendait plutôt l'être au sens d'*esse*⁴⁹ et que c'est pour cela qu'il n'en a pas fait une catégorie ; ce n'était pas pour lui un prédicat, c'était la copule même du jugement, ou l'action même d'affirmer et de penser.⁵⁰» Jean Wahl rapporte la réputation que Lachelier avait de laisser toujours ouverte sur sa table la *Critique de la Raison pure* au passage fameux : «Le *Je pense* accompagne toutes mes représentations». ⁵¹ Penser, c'est donc juger ; juger, c'est affirmer

48 *Op. cit., Fondement de l'induction*, tome 1, p. 46.

49 Lachelier entend *esse*, comme Couturat, par opposition à *ens*, lequel n'est que l'être abstrait à quoi aboutit l'idéalisme matérialiste de Descartes.

50 *Op. cit.*, Séance de la Société française de philosophie sur "l'idée d'être", 28 novembre 1901.

51 Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Paris, 1946, Fontaine, pp. 156-157. Lachelier lit Kant en chaussant les lunettes de Maine de Biran. Nous rappelons pour mémoire la définition kantienne de la *Überlegung (reflexio)* : «La réflexion est la conscience du rapport de certaines représentations données à nos différentes sources de connaissance» ; et la définition de la synthèse (*synthesis*) : «J'entends par *synthèse*, au sens le plus général, l'acte de joindre l'une avec l'autre diverses représentations et de concevoir leur multiplicité sous la forme d'une connaissance unique». Mais il faut en même temps rattacher la synthèse réflexive de Lachelier au style réflexif de pensée propre à Maine de Biran que, selon Lachelier, le cousinisme a mal compris (voir *Cours de logique*, leçon 15, *op. cit.*, pp. 99-100). Biran, pour qui, déjà, le métaphysicien doit s'appuyer sur la réflexion, «appelle *réflexion* cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit, dans un groupe de sensation ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale...» (*Essais sur*

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

ou poser l'existence vraie. Il ne faut donc pas craindre de réduire l'être à l'action d'affirmer. L'âme n'est pas une substance, c'est une force d'action. Ce n'est pas réduire la métaphysique à la psychologie (comme science positive faisant de la conscience un objet d'analyse au lieu d'une synthèse subjective), comme le fit le cousinisme ; c'est, au contraire, comprenant la philosophie comme étude du sujet, comprendre la psychologie du point de vue métaphysique. La réflexion, c'est l'être, qui est la pensée même au sens d'un *esse* idéal de type platonicien⁵², s'affirmant dans chaque sujet en train de juger ; qui, en se produisant lui-même se projette dans des objets de pensée et découvre alors qu'il donne l'être à des phénomènes qui n'existent pas par eux-mêmes. Au sommet de la réflexion, se trouve donc la copule de toutes les copules, la condition absolue de tous les jugements et par là de toute existence : «l'être est existant» qui actualise toutes les puissances de l'idée d'être.⁵³

De l'analyse régressive à la synthèse progressive

On accède donc à l'être en tant qu'être par la réflexion et l'on découvre alors que l'être est spirituel puisque l'idée de l'être s'auto-produit, à travers la «dialectique vivante» ou synthèse progressive de la pensée, en ses trois différentes formes ou puissances : «réflexion individuelle», puis «perception réfléchie» et enfin «connaissance rationnelle ou philosophique de nous-mêmes et du monde». «Ce qui est proprement spirituel» écrit Lachelier, c'est «cette troisième conscience qui est la connaissance réfléchie

les fondements de la psychologie, IIe partie, IV, § 1, définition de la réflexion et du système réflexif). Il «s'aperçoit» ainsi sous «ses attributs d'unité, de simplicité, de permanence...» (*ibid.*, 1ère partie, VIII).

52 «Il faut qu'il y ait en nous, avant toute expérience, une idée de ce qui doit être, un *esse* idéal, comme le voulait Platon, qui soit pour nous le type et la mesure de l'*esse* réel» (*Psychologie et métaphysique*, *op. cit.*, p. 207).

53 *Ibid.*, p. 212. Il faudrait toute une étude spéciale pour comprendre quelle utilisation Lachelier fait de la problématique aristotélicienne de la puissance et de l'acte pour décrire le mouvement de la pensée réflexive et le comprendre dans le mouvement cosmologique.

CORPUS, revue de philosophie

des deux autres». ⁵⁴ Sans prétendre ici entrer dans le détail des étapes de cette réflexion synthétique, on peut en illustrer le style par un exemple, le plus simple, celui qui est au commencement même de la réflexion de l'idée d'être : «supposons que nous ne sachions pas encore si cette idée existe nous savons du moins, dans cette hypothèse, qu'il *est vrai* ou qu'elle existe, ou qu'elle n'existe pas. Nous pensons cette alternative elle-même sous la forme de la vérité ou de l'être, sans laquelle nous ne pouvons rien penser ; il y a donc déjà en nous une idée de l'être ou de la vérité [...] L'idée de l'être se déduit donc d'elle-même, [...] elle se produit donc et se garantit absolument». ⁵⁵ L'identité logique du sujet et de l'attribut dans le jugement : l'être *est* assure ainsi que les conditions de l'existence des phénomènes ne sont pas autre chose que les conditions de possibilité de la pensée, en elle-même. De la sorte, «nous pouvons déterminer ces conditions absolument *a priori*, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit et nous ne pouvons pas douter, d'autre part, qu'elles ne s'appliquent aux objets de l'expérience, puisqu'en dehors de ces conditions, il n'y a pour nous ni expérience ni objets». ⁵⁶

Mais cette démonstration n'est jamais préliminaire dans l'écriture de J. Lachelier. Elle se présente toujours comme une solution aux apories de l'expérience, du raisonnement, de l'analyse des faits. Cette démonstration procède donc d'abord de la réfutation. Il y a une dialectique, préalable à l'établissement des principes métaphysiques, qui certes n'atteint pas par elle-même la vérité (que l'esprit est la substance du monde réel) mais le vraisemblable en montrant l'erreur de la position adverse. Dans *Du fondement de l'induction*, comme dans *Psychologie et métaphysique*, le cheminement de Lachelier obéit en gros toujours à un même rythme. D'abord l'exposé réfutatif de la position à combattre : telle ou telle position tenue pour matérialiste. Ensuite, le cousinisme, ce «spiritualisme vulgaire» du «premier degré», présenté comme antithèse, est critiqué pour son insuffisance : il n'apparaît alors que comme un simple renversement, qui ne

54 *Op. cit.*, *Psychologie et Métaphysique*, tome 1, pp. 213-214.

55 *Ibid.*, p. 209.

56 *Ibid.*, *Du fondement de l'induction*, tome 1, p. 48.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, *Didier GIL*

change rien à la mauvaise position du problème métaphysique. Le spiritualisme de Cousin n'est qu'un matérialisme inversé, il ne dépasse pas le matérialisme. A la limite c'est le matérialisme qui a raison et le spiritualisme qui a tort, ne serait-ce que parce que celui-ci tombe, croyant sortir victorieux, dans la pétition de principe la plus élémentaire. Il s'agit alors de sortir du dilemme en poussant la méthode par analyse jusqu'à ses limites. A cette fin, Lachelier n'hésite pas à faire fond sur la thèse matérialiste qu'il combat. Il veut montrer qu'il est impossible *in fine* de ramener la pensée pure à autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire de trouver le droit parmi des faits, de soumettre la pensée pure à l'analyse. La synthèse apparaît alors comme une solution supérieure.

Il y a dans ce style réfutatif une forme d'expression qui fera école. Il faut le rattacher à l'influence religieuse de Ravaisson (sa métaphysique du *deorsum et sursum*) et au catholicisme de Lachelier lui-même. La pensée réfutative n'est pas sans rapport avec la manière dont la nature accouche de l'esprit, dont elle est grosse, comme pensée consciente : «la pensée, c'est la vérité, et la vérité est dans les choses. C'est là que l'esprit doit se chercher, s'il veut se trouver, et l'on peut dire de lui, selon le mot de l'Évangile, qu'il ne se trouve qu'en se perdant».⁵⁷ On retrouve ce style philosophique dans ce qu'Alain appellera l'"exorcisme" : «nous cherchons la vérité et nous ne la trouverons qu'en nous-mêmes, et par purification, d'abord, des pensées qui dépendent de nous».⁵⁸ Il faut se mettre à l'épreuve des «prestiges matérialistes» pour découvrir, par une ascèse sublime, dans l'erreur matérialiste, la vérité du spiritualisme.⁵⁹

C'est ainsi que, dans *Psychologie et métaphysique*, après avoir abandonné le spiritualisme cousinien, Lachelier développe, en comprenant le point de vue matérialiste, ce qu'il appelle un naturalisme ; après quoi encore, il affirme : «il y a quelque chose de vrai, sinon dans le matérialisme, du moins dans le naturalisme, qui fait naître l'esprit des choses et ne voit dans l'intelligence

⁵⁷ *Op. cit.*, tome 2, p. 126.

⁵⁸ *Les Dieux*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1958, p. 1241.

⁵⁹ Voir sur ce point, notre livre, *Alain, la République ou le matérialisme*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1990.

CORPUS, revue de philosophie

qu'une forme supérieure de la vie. Mais il ne suffit pas de dire que l'esprit est en germe dans la nature : il faut encore expliquer comment il s'en dégage et comment la connaissance, sans cesser d'être identique à la vérité [l'idée d'être dans ses deux premières formes réflexives], s'en distingue et s'y oppose». ⁶⁰ De même dans *Du fondement de l'induction*. Après l'abandon du spiritualisme cousinien, Lachelier entreprend de prouver que l'induction est fondée sur un principe de causalité efficiente, ce qui le conduit à développer ce qu'il appelle «une sorte de matérialisme idéaliste» (le matérialisme de Descartes, «abstrait, et idéaliste à sa manière», ce mécanisme qui préfigure la barbarie du «matérialisme sans épithète au XVIIIe siècle»⁶¹). C'est alors pour montrer que l'hypothèse d'un monde réduit au mécanisme (plus radicalement matérialiste en vérité que le monde d'Épicure, selon Lachelier) est une hypothèse «monstrueuse»⁶² ; et pour conclure sur un fondement ultime, le principe de causalité finale (inspiré d'Aristote et de Kant) lui permettant de démontrer que «la nature est grosse de l'esprit» et «que le mécanisme est ce qui reste de la nature quand on a fait abstraction de toute vie et de toute réalité»⁶³ : «L'Empire des causes finales, en pénétrant, sans le détruire, dans celui des causes efficientes substitue partout la force à l'inertie, la vie à la mort, et la liberté à la fatalité. L'idéalisme matérialiste auquel nous nous étions un instant arrêtés, ne représente que la moitié, ou plutôt que la surface des choses : la véritable philosophie de la nature est, au contraire, un réalisme spiritualisme, aux yeux duquel tout être est une force, et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même». ⁶⁴ Ainsi, c'est bien en se perdant dans l'idéalisme matérialiste que l'esprit trouve finalement sa doctrine idoine.

Réalisme et idéalisme

60 *Op. cit.*, *Psychologie et métaphysique*, tome 1, p. 215.

61 *Op. cit.*, article "spiritualisme", tome 2, pp. 221-222.

62 *Op. cit.*, *Du fondement de l'induction*, tome 1, p. 70.

63 *Op. cit.*, article "spiritualisme", tome 2, p. 221.

64 *Op. cit.* *Du fondement de l'induction*, tome 1, pp. 91-92.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, *Didier GIL*

Si donc on admet la réflexivité de la pensée on écarte le faux problème de savoir si un métaphysicien, et donc un philosophe, peut être matérialiste (si la matière peut être substance) ; et on résout le seul vrai problème posé à la philosophie, la question épistémologique de la réalité du monde extérieur, dont Lachelier dit qu'elle est seule, «la vraie question entre le matérialisme et le spiritualisme»⁶⁵ : le spiritualisme enveloppe-t-il un idéalisme ou un réalisme ? Le monde est-il composé exclusivement de représentations, ou est-il indépendant des représentations ?

On sait que cette problématique a, depuis, et pendant longtemps, occulté ou embrouillé pour une part, la véritable intention polémique des philosophies matérialistes. Il faudrait comprendre comment par l'opposition du réalisme et de l'idéalisme, Jules Lachelier, moyennant son "kantisme", a contribué à fixer un *lieu* philosophique sous la figure duquel le problème métaphysique de l'être du monde (malgré le positivisme de Comte) a pu investir les problèmes épistémologiques et "bloquer" la philosophie des sciences sur des dichotomies insolubles et des «dialectiques massives» (Bachelard). Il faudrait comprendre aussi comment, par conséquent, un tel lieu a pu entraîner presque toute la philosophie française du XXe siècle, y compris le matérialisme⁶⁶ pourtant essentiellement scientifique au XIXe siècle, dans des «joutes d'apparat» (Bachelard) assez stériles qui ignoraient les débats et progrès scientifiques. On sait avec quelle vigueur Bachelard dans les années 1930 demandait qu'on philosophe «en dehors des obligations trop strictes du vocabulaire philosophique traditionnel». Si «le philosophe doit infléchir son langage»⁶⁷, c'est que l'opposition réalisme/idéalisme doit cesser de

⁶⁵ *Op. cit.*, tome 2, Séance de la Société française de philosophie sur "esprit et matière", du 22 décembre 1904, p. 143.

⁶⁶ Celui de Politzer, notamment. La vulgate du matérialisme marxiste en porte lourdement la trace. Dans les années 1935-36, la fameuse "preuve du pudding" («la preuve du pudding, c'est qu'on le mange»), par exemple, se proposait de prouver, contre ce que Politzer appelait l'agnosticisme (l'influence kantienne), que les choses n'ont pas d'existence que par et pour la pensée, mais qu'elles sont des choses en soi, connaissables comme telles (voir Politzer, *Principes élémentaires de philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1970, pp. 68-69).

⁶⁷ *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934¹, 1978¹⁴, p. 7.

CORPUS, revue de philosophie

servir la restauration de la métaphysique spiritualiste, être envisagée et réformée du point de vue du langage de la science. Lorsque Bachelard affirme que «la science crée de la philosophie», il tourne complètement le dos à l'héritage de Lachelier.

Mais, quoi qu'il en soit de cette question de topologie philosophique, il est utile de comprendre pourquoi l'idéalisme ainsi compris a été, pendant longtemps, et assurément dans les premières œuvres de Bachelard, un moyen anti-spiritualiste assez contradictoire pour tenter de remédier au "divorce", selon l'expression de Bachelard, entre la philosophie et la science, et, pour une part, à l'exclusion philosophique du matérialisme.

En effet, comme on l'a entrevu précédemment, aux yeux de Lachelier, l'idéalisme épistémologique tend nécessairement à un matérialisme ontologique ou plutôt, il semble en être une dérive. Pour démontrer que le spiritualisme réflexif est un réalisme spiritualiste, il faudra que la pensée «se perde», soit pour faire l'épreuve du caractère superficiel et incomplet d'un spiritualisme idéaliste (son matérialisme comme mécanisme), soit pour exorciser le caractère incohérent d'un réalisme matérialiste «qui fait naître l'esprit des choses» (son matérialisme non-mécaniste comme, naturalisme, panthéisme ou vitalisme). Affirmer le réalisme, c'est affirmer que *«l'être est autre chose que la pensée»*.⁶⁸ Mais il n'est ni absolument extérieur à la pensée, sans quoi il serait comme s'il n'existait pas ; ni absolument intérieur à la pensée : le spiritualisme pourrait être idéaliste si au lieu de la réflexion, la pensée était capable d'une intuition intellectuelle qui réaliserait l'immanence ou l'identité donnée de l'être à la pensée. Dès lors l'opposition du réalisme et de l'idéalisme se résoudrait, comme dans le platonisme ou dans Schelling, et comme c'est aussi le cas dans le «réalisme» de Ravaisson.

Mais tels ne sont ni la pensée ni l'être. C'est pourquoi, l'idéalisme rend tendanciellement la pensée étrangère à la réalité et, ce faisant, se prive elle-même de réalité comme elle prive d'authentique existence la réalité extérieure. Par la réflexion, au contraire, la pensée ne renonce à soi, ne se perd dans les phénomènes que pour s'y trouver, et c'est le seul «moyen de rendre

⁶⁸ *Op. cit.*, article "réalisme", tome 2, p. 210.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, *Didier GIL*

à la fois la pensée réelle et la réalité intelligible». ⁶⁹ Elle se perd dans l'existence abstraite pour se retrouver comme condition de possibilité de toute existence réelle. Elle fait l'épreuve de la causalité pour se retrouver comme finalité, de la nécessité pour se retrouver comme liberté. C'est ainsi que la réflexion, comme synthèse progressive, «progrès dialectique de la pensée» ⁷⁰, peut s'incorporer, comme ses étapes ou actualisation de ses puissances, les éléments à quoi l'analyse réduit la conscience sensible. Ce que la pensée, par l'analyse de la conscience intellectuelle, découvre comme son point limite, l'idée de l'être inanalysable, condition absolue de toute existence, elle découvre en même temps qu'elle en est l'acte autonome de production.

Bien compris, ou tout bien réfléchi, le spiritualisme est donc un réalisme. Parce qu'en définitive, épistémologiquement parlant, la réalité du monde extérieur n'est pas l'être au sens d'un prédicat du jugement (l'être n'est pas un *Hypokeimainon*) mais l'être au sens d'une force dont toute la réalité est l'action de juger, d'affirmer l'existence en s'affirmant. La cosmologie enveloppe la psychologie, la psychologie est comprise métaphysiquement, ou, si l'on veut, un certain Aristote enveloppe un certain Kant : «*mon monde devient le monde*». ⁷¹ Métaphysiquement parlant, il est donc impossible de douter que l'être est *le penser*, non pas *ce qui* est pensé ; non pas la matière de la pensée mais la forme de la pensée. La pensée est actualisation l'être. Si le sens que Cousin a donné au mot "spiritualisme" est erroné, c'est donc qu'ayant séparé absolument l'esprit et la matière, il a conduit à donner «le nom de spiritualisme à une doctrine qui tient le milieu entre l'idéalisme et le matérialisme et affirme qu'il y a deux réalités distinctes et hétérogènes, l'esprit et la matière». Mais, dans la langue philosophique mieux faite de Lachelier, si on appelle matérialisme une doctrine qui professe que la matière seule existe, on doit «appeler spiritualisme une doctrine qui professe que l'esprit seul existe véritablement» ⁷² ; à charge pour une telle

⁶⁹ *Op. cit.*, *Du fondement de l'induction*, tome 1, p. 74.

⁷⁰ *Ibid.*, *Psychologie et métaphysique*, p. 218.

⁷¹ *Op. cit.*, article "idéalisme", tome 2, p. 188.

⁷² *Op. cit.*, *Cours de logique*, p. 120.

CORPUS, revue de philosophie

doctrine de montrer par quelle illusion, nécessairement inscrite dans le progrès de la conscience, l'esprit peut se priver de réalité dans des représentations abstraites et priver l'être de réalité en posant absolument hors de lui la matière comme substance.

Nous n'entrons pas ici dans l'évaluation de cette sorte de déduction-actualisation du monde à partir de l'idée d'être comme forme de la pensée qu'on trouve dans *Psychologie et métaphysique*, et que J. Wahl estimait «à vrai dire peu satisfaisante». ⁷³ Le plus important, c'est ce style de pensée réflexif qui loin de se mouvoir d'emblée dans l'élément de la pensée pure, purifie la pensée de ce qui lui est étranger, en puisant même dans ce qui la nie les conditions de son affirmation libre. C'est pourquoi, le spiritualisme de Lachelier tient sa force non pas tant, pour parler comme Aristote, d'une démonstration *aplos* de la réalité première et indépendante de l'esprit, que d'une démonstration *élenktikos*, c'est-à-dire d'une réfutation, à partir du point de vue adverse, le point de vue matérialiste, où l'esprit se perd. Il s'agit de prouver le spiritualisme en *comprenant* la barbarie matérialiste.

L'autophagie du discours matérialiste

Le problème métaphysique de la substance du monde réel, s'il est posé de cette manière écarte en effet comme une absurdité tout matérialisme pour ainsi dire à l'état pur, ce qu'on peut voir si l'on réfléchit sur la méthode empiriste de connaissance qu'enveloppe toute tentative d'ontologie pan-matérialiste : «L'empirisme est-il une philosophie ? Oui en ce sens qu'il pose et ne peut pas ne pas poser la question de la rationalité universelle ; mais comme il la résout négativement, il doit être appelé une philosophie négative, ou même une négation de la philosophie». ⁷⁴ Pour le comprendre, il faut là aussi s'entendre convenablement sur le sens des mots : «l'on ne peut bien entrer dans le sens des mots *matière* et *matérialisme* qu'en partant de la philosophie d'Aristote» ⁷⁵, c'est-à-dire de la distinction entre matière et forme.

⁷³ *Op. cit.*, p. 157.

⁷⁴ *Op. cit.*, article "philosophie", tome 2, p. 204.

⁷⁵ *Op. cit.*, article "matière", tome 2, p. 194.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, *Didier GIL*

En ce sens, la matière est "condition" de l'être, mais non l'être lui-même. Comme on l'a dit, l'être véritable n'est pas *ce qui* pense, mais *le* penser lui-même. "Condition" n'est pas principe mais "mode" d'existence. «L'existence même du matérialisme» consiste donc en une erreur, une confusion de la forme avec la matière, de l'être avec ses modes.

C'est déjà l'idée de Ravaisson de revenir à Aristote : «L'idée de la matière n'est réellement que l'idée de ce dont on fait une chose en lui donnant une forme, et qui passe ainsi d'un état relativement indéterminé et imparfait à un état de détermination et de perfection. D'où il suit que si l'on veut chercher au-delà de toute forme une matière première ou absolue, on n'arrivera qu'à un véritable rien. Qu'est-ce en effet que l'idée de quelque chose qui n'aurait aucune manière déterminée d'exister ? C'est l'idée tout à fait abstraite de la pure et simple existence, qui équivaut [...] à celle du néant. [...] Le matérialisme absolu n'a jamais existé, et ne saurait jamais exister».⁷⁶

Là serait la philosophie négative ou négation de la philosophie. Ce qui pour Lachelier ne veut pas tout à fait dire nihilisme. Que la matière *existe* (comme *ens*) n'implique pas qu'elle soit principe métaphysique, véritable substance du monde réel. Notre pensée est la pensée, laquelle est «l'esse idéal qui contient ou pose *a priori* les conditions de toute existence».⁷⁷ Il est donc possible (et même indispensable) de fonder le spiritualisme sur un dualisme irréductible parce que celui-ci est inscrit dans l'exercice même de la pensée réfléchie. Le monisme spiritualiste de Ravaisson réduisant la matière au néant risque par là même de nier l'esprit, c'est-à-dire son effort ou son acte constitutif. C'est pourquoi, dans le spiritualisme de Lachelier «il y a un dernier réel [...] un principe de résistance et de retardement sans lequel l'effort se perdrait dans le vide, ou plutôt ne naîtrait même pas»⁷⁸, étant bien entendu que ce principe de résistance, et le dualisme lui-même, trouvent leur fondement non dans la matière mais dans la

⁷⁶ *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1984, chap. XXIV, pp. 231-232.

⁷⁷ *Op. cit.*, *Psychologie et métaphysique*, tome 1, p. 218.

⁷⁸ *Op. cit.*, article "matière", tome 2, p. 195.

CORPUS, revue de philosophie

pensée consciente ou réfléchie. Par où Lachelier prétend revenir sur l'erreur cousinienne d'interprétation de la doctrine biranienne de l'effort et sur l'inspiration schellingienne de Ravaisson. Lachelier veut donc occuper un juste milieu entre Cousin et Ravaisson, en comprenant mieux le *rapport* esprit/nature. Cousin sépare absolument l'esprit de la nature mais, comme l'écrit J. Wahl, «Lachelier diffère de Ravaisson avant tout en ceci qu'il sépare beaucoup plus l'esprit de la nature».79 Les séparer «beaucoup plus» sans jamais les séparer absolument, c'est donc comprendre que l'être se dit en deux sens, comme *esse* et comme *ens*, comme forme et comme matière.

Le matérialisme ne peut donc être une philosophie parce qu'il ne peut pas être métaphysique, parce que c'est une faute de pensée de considérer la matière comme un principe métaphysique de l'existence. Mais il faut comprendre cette faute de pensée comme un moment du progrès de la pensée consciente pour la dépasser. Ce qu'Alain dit avoir compris sur la vérité de l'erreur matérialiste, il l'a bien appris de la langue philosophique de Lachelier : «Le matérialisme comme idée est vrai, et il n'est pas vrai seul. A le concevoir seulement on le nie [...]. Le matérialisme [est] une faute, ce que le langage implique confusément, mais énergiquement».80 Ce qui pour Alain pose avant tout un problème moral, mais qu'il rattache à l'argumentation de Lachelier : il y a au principe, une faute de langage, c'est-à-dire une faute de langue philosophique : se dire matérialiste, c'est nécessairement faire la preuve par *rétorsion* de la vérité du spiritualisme. Le matérialisme est autophage : l'acte par lequel la primauté et l'indépendance de l'esprit sont attaqués est incompatible avec le présupposé qui soutient ce combat, il implique ce que le mot "matérialisme", *stricto sensu*, nie.

C'est ainsi qu'on trouve, repris sous différentes formes, comme une sorte d'*elenchus*, toujours le même argument. Dans le *Cours de logique*, on peut lire : «la réalité de la pensée est, pour ceux mêmes qui ne s'en contentent pas, le fondement de toutes les

79 *Op. cit.*, p. 156.

80 *Op. cit.*, *Histoire de mes pensées*, "Matérialisme", p. 188.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

réalités qu'ils prétendent reconnaître». ⁸¹ De même dans *Psychologie et métaphysique* : «cette conscience [la troisième et ultime forme ou puissance de la réflexion] existe, car son existence ne pourra être niée et mise en doute que par elle-même ; elle doit, de plus, exister, parce qu'elle est le développement nécessaire de l'une des puissances de l'idée de l'être». ⁸²

Langue philosophique et métaphysique

On peut se perdre dans les lieux de cette langue philosophique et la dialectique qui l'anime pour atteindre le sens propre des mots. Mais c'est là un aspect essentiel de la pratique philoso-phique pour Lachelier. Philosopher, réfléchir, c'est présupposer la distinction du langage et de l'être, c'est chercher la signification à partir du rapport entre le discours comme signe et l'être comme signifié. Le langage a une profondeur, son référent est autre chose que lui-même. Le signe langagier est ce qu'il faut dépasser vers un signifié problématique et c'est cette distinction supposée entre le langage et l'être signifié qui est au fondement du problème philosophique, tel qu'une leçon de Lachelier a l'habitude de le poser.

On peut ainsi expliquer le recours fréquent de Lachelier aux analyses syntaxiques et aux étymologies gréco-latines. L'étymologie philosophique a fait école en France. C'est encore pour Lachelier un héritage d'Aristote que de s'attacher à prendre «les mots comme indice». ⁸³ En s'appuyant sur l'origine des mots, on peut s'approcher de la vérité de l'être ; le fait qu'en grec ou en latin, tel ou tel mot ait été distingué et préféré à tel autre peut constituer une indication sur l'essence des choses. Mais il n'y a pas de correspondance simple entre le langage et l'être, les choses sont infinies alors que les mots sont en nombre limité. Il est donc inévitable qu'il y ait des confusion, des ambiguïtés, si plusieurs réalités distinctes sont signifiées par un seul terme. Mais cette plurivocité du langage est précisément ce qui détermine la fonction

81 *Op. cit.*, leçon 18, p. 121.

82 *Op. cit.*, *Psychologie et métaphysique*, tome 1, p. 214.

83 *Poétique*, 3, 1448a-35.

CORPUS, revue de philosophie

dialectique, réfutative, d'un enseignement philosophique auquel Lachelier donne l'univocité pour règle. Rechercher l'univocité, c'est tout comprendre. Sorti du spiritualisme vulgaire de Cousin et de ses effusions oratoires, philosopher consiste à chercher la signification comme *unité essentielle de signification* dans la pluralité de sens des mots : «Ce qui me paraît important, pour tous les mots, [...] c'est l'unité essentielle de signification, le sens que l'on fait prédominer dans un cas particulier, enveloppant toujours, comme un son ses *harmoniques*, ceux qu'on laisse momentanément de côté». Il y a donc les mots dont le sens est multiple et infini et il y a l'unité de signification, qui se confond avec l'essence.

C'est pourquoi philosophie et science doivent être profondément distinguées. La question de la langue philosophique bien faite n'est pas une question de langage technique spécialisé mais une question métaphysique : «l'emploi exclusif d'un mot plus précis, spécial à chaque acception, ferait évanouir ce qu'il y a de réellement un, et en même temps de profond et de philosophique, dans cette large signification [...]. Les mots d'une langue ne sont pas des jetons, et ils ont eux-mêmes une *physis*. Ils n'ont pas un nombre déterminé de sens, il y a en eux comme dans tout ce qui est vivant, de l'infini». ⁸⁴ Le présupposé essentiel du spiritualisme réflexif de Lachelier est là tout entier : le *Je pense* comme véhicule des mots (catégories ou objets de pensée ou *ens*, ou prédicats ou éléments de prédicats) et le langage comme exercice en acte des puissances du penser-être : «grâce au langage nous pouvons matérialiser, projeter, en quelque sorte, hors de nous, ce qui est le plus nous-mêmes : nous pensons à l'action de penser, comme nous parlons de l'action de parler». ⁸⁵

La valeur sémantique d'un mot ne lui est donc pas inhérente mais elle dépend de la pensée qui anime ce mot. Le langage est entre la pensée et l'être vers lequel cette pensée tend à se trouver. C'est pourquoi il est impossible de dissocier ce que dit le philosophe de ce qu'il pense, puisque c'est ce qu'il pense qui donne sens à son discours. La distinction des significations est

84 *Op. cit.*, article "nature", tome 2, p. 197.

85 *Op. cit.*, Séance de la Société française de philosophie sur "l'idée d'être", tome 2, p. 111.

Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie, Didier GIL

donc au cœur de la pensée réfutative : derrière la lettre, il faut rechercher l'esprit qui seul peut poser le sens des mots et par là l'être des choses. D'où l'importance qu'il y a à exposer le discours de l'adversaire. Le fondement de la réfutation est alors en deçà du discours : que les mots aient un sens, ce n'est pas une proposition parmi d'autres, mais la condition même de possibilité de tout discours, c'est-à-dire la condition que pose à travers lui la pensée. Ainsi le discours matérialiste est contraint pour argumenter de se servir de cela même qui est en question : la réalité de la pensée. Mieux, dans le moment même où il nie la réalité de la pensée, il l'atteste sinon en toutes lettres, du moins en esprit, par cette contestation même. C'est cette incompatibilité qui intéresse Lachelier, parce qu'elle est, plus profonde que la contradiction logique qui s'exprime dans des joutes verbales, un conflit antérieur à tout raisonnement, opposant non une pensée à une autre, mais ce qui est pensé à ce qui est dit.

De ce point de vue, le discours matérialiste, par cela même qu'il est prononcé, révèle le «progrès dialectique de la pensée», c'est-à-dire la vérité de la réflexion de l'être. Il manifeste en effet comme *contradiction* la distinction que la pensée produit elle-même en s'affirmant, entre matière et forme, *ens* et *esse*, objet de la pensée et pensée pure. C'est une contradiction qui est plus profonde que la contradiction logique ordinaire entre sujet et prédicat d'un jugement (ce cercle est carré) ; une «contradiction entre la matière et la forme de la pensée, entre ce qui est affirmé et le fait même de l'affirmer ou de le nier : si je dis, par exemple, qu'il n'y a rien, qu'il n'y a aucune vérité, je me contredis moi-même : car c'est comme si je disais qu'il est vrai qu'il n'y a rien de vrai». ⁸⁶

Il n'y a donc que le spiritualisme (dans le style réflexif) qui soit capable de penser sans contradiction, mais par des distinctions réfléchies, sous leur équivocité, l'unité essentielle des significations de l'être. Il n'y a que le spiritualisme bien compris qui, selon la troisième formule kantienne du sens commun mette foncièrement la pensée en accord avec elle-même, en comprenant ses contradictions comme un arrêt du progrès synthétique de la pensée. Il suffit de réfléchir au matérialisme et la pensée, un instant arrêtée, se remet en marche et se trouve : s'il est vrai que

⁸⁶ *Ibid.*, p. 108.

CORPUS, revue de philosophie

la condition d'exercice de la pensée, c'est que quelque chose lui soit donnée qui ne soit pas elle, cette condition elle-même est une exigence de la pensée.

Reste que, si les discours même les plus barbares sont susceptibles d'être compris, c'est qu'ils le sont sur un horizon fondant objectivement l'unité de signification. La dialectique renvoie en définitive à cette métaphysique qu'il faut retrouver, la pensée réfutative ne reste pas sur le plan du langage. La condition de possibilité de la pensée et du langage qui l'exprime, c'est que les mots aient un sens défini, et ce qui rend possible la définition des mots, c'est que les choses ont une essence. La philosophie, comme langue philosophique bien faite, est ontologie. Réfuter, c'est alors montrer que ce qui est acceptable sur le plan du seul discours est intolérable sur le plan du "vouloir dire". Derrière l'apparente unité du mot se trouve une pluralité de "vouloir dire", dont la réfutation nécessairement tient compte puisque c'est sur ce plan que s'exerce l'échange philosophique. Saisir l'ambiguïté, c'est ainsi libérer la pensée de ses liens avec les mots. Ainsi, lorsque Lachelier réfléchit sur l'essence de l'homme : «en y réfléchissant bien – écrit-il – toutes les formes de l'existence dorment plus ou moins profondément ensevelies en chaque être». Il y a, de la sorte, au fond de chaque homme, non seulement de l'animalité, mais aussi «l'*arboréité*» d'un arbre et la «*chênéité*» d'un chêne. Cependant, tout bien réfléchi, il y a, au principe, l'entéléchie qui, comme forme et fin de l'humanité, fait proprement qu'un homme *est un homme*». ⁸⁷ La dispersion de la pensée en deçà des apparentes unités de sens du langage est donc ce que la langue philosophique bien faite a à éprouver et comprendre pour que la pensée se trouve synthétiquement dans l'unité de l'être.

DIDIER GIL

87 Rapporté par Brunschvicg, *op. cit.*, p. XXXIX.

La volonté de la psychologie à la métaphysique

Dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Félix Ravaisson cite deux fois le jeune philosophe Lachelier qui cependant, en 1867, n'avait presque rien publié. Sans doute voyait-il en lui un de ceux qui assureraient bientôt le triomphe de la pensée sur le matérialisme et pour qui «en réalité être c'est vivre, et vivre c'est penser et vouloir» (*Rapport*, 2e édition, p. 282). Tout le Rapport semble rédigé dans l'attente de cette fin, préparée par Ravaisson lui-même depuis ses premières et déjà lointaines publications (*De l'Habitude* 1838), alors que dominait le spiritualisme si vite décevant de Victor Cousin et de ses nombreux disciples. Et Ravaisson de reprendre un dialogue avec les philosophes allemands que Cousin avait entamé, mais trop tôt interrompu. «Signalons seulement les derniers systèmes auxquels a abouti en Allemagne le grand mouvement de rénovation que Kant y commença : le système par l'achèvement duquel Schelling a terminé sa glorieuse carrière, et dont la liberté absolue du vouloir, par rapport au mécanisme logique de Hegel, forme à la fois la base et le couronnement ; le système de Schopenhauer où le principe qui explique tout est parallèlement la volonté» (*Rapport* p. 281). Ravaisson procurait ainsi à son disciple, qui n'a jamais cessé de se réclamer de lui, des références constantes, mais surtout un thème central, celui de l'activité volontaire considérée comme irréductible à une explication sensualiste ou matérialiste.

L'allusion à Schopenhauer est d'autant plus remarquable qu'en 1867 sa philosophie était presque inconnue en France. Avant le reten-tissant article de Challemel-Lacour : «Un bouddhiste contemporain en Allemagne», dans la *Revue des deux mondes* du 15 mars 1870, on ne peut citer, hors quelques pages peu éclairantes de Saint-René Taillandier, que le livre publié en 1862 par Foucher de Careil sur *Hegel et Schopenhauer*. De l'œuvre, rien n'avait été publié, hors quelques pages de la *Métaphysique de l'amour* dans la *Revue germanique*. La situation est bien différente quand Lachelier publie en 1885 "Psychologie et métaphysique" dans la *Revue philosophique : le Monde comme*

CORPUS, revue de philosophie

volonté et comme représentation a déjà été traduit deux fois intégralement en français (par Cantacuzène et par Burdeau). Et pourtant, Lachelier n'écrira le nom de Schopenhauer dans aucune de ses œuvres, thèse ou articles. Mais il le cite plusieurs fois dans les discussions de la Société française de philosophie, ainsi que dans les annotations de *Vocabulaire* dirigé par Lalande ; les contributions de Lachelier s'arrêtant à "spiritualisme", nous n'y trouverons rien sur la notion de "volonté" elle-même.

Ravaisson avait quelques raisons d'affirmer que l'analyse condillacienne rendait difficilement compte de l'activité volontaire comme libre initiative et surtout comme manifestation de l'unité et de l'identité du moi. Condillac lui-même l'aurait déjà reconnu dans la deuxième édition du *Traité des Sensations*.¹ Citant à la suite Destutt de Tracy, il commente : «Par la conscience de notre vouloir, nous apprenons à la fois, et nous mêmes, et quelque chose d'autre que nous-mêmes [...] ; retrouver l'activité, c'était sous le matériel, retrouver l'esprit même» (*Rapport*, p. 15). Cabanis étant toujours rattaché au matérialisme ou au positivisme, on ne s'étonnera pas que ne soit pas cité ici le remarquable passage sur la volonté du X^e mémoire des *Rapports du physique et du moral* ; il est plus surprenant que ne se trouve nulle part dans le *Rapport* le nom de l'idéologue spiritualiste Laromiguière. Mais l'auteur d'un *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (ainsi se désignait lui-même Ravaisson) était moins soucieux de faire œuvre d'historien que d'indiquer d'emblée comment il jugerait des avancées ou des errements de la philosophie en France au XIX^e siècle.

L'influence du *Rapport* ne peut être sous-estimée. Bergson écrira des dernières pages que «vingt générations d'élèves les ont sues par cœur».² Sans doute Ravaisson, qui s'était toujours tenu à l'écart de l'éclectisme, voulait-il surtout montrer que celui-ci avait échoué à conforter le spiritualisme, et même qu'il l'avait exposé aux attaques du positivisme. Le *Rapport* était une œuvre militante qui, dans la lutte contre le matérialisme, annonçait la relève d'un

¹ En fait dans l'*Extrait raisonné du traité des sensations*, début de la deuxième partie (tome 1, p. 329, dans le "Corpus général des philosophes français").

² *La pensée et le mouvant*, p. 275. Sans doute faut-il entendre une vingtaine d'années, jusqu'à la thèse de Bergson lui-même !

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

Victor Cousin et qui le faisait sans indulgence, pour ne pas dire sans élégance l'année même de sa mort. C'est bien le même combat que Lachelier reprend beaucoup plus tard, mais alors que l'éclectisme est resté puissant, dans son célèbre article *Psychologie et métaphysique* (1895) quand il oppose six thèses spiritualistes (cousiniennes) à six antithèses matérialistes, en une curieuse disposition antinomique. L'allusion aux antinomies kantienne est patente : comme chez Kant, ce sont les thèses qui sont les plus satisfaisantes métaphysiquement. Mais à l'encontre de la dialectique transcendantale kantienne, Lachelier entend bien restaurer une psychologie prolongée par une dialectique de la pensée pure. L'issue est cherchée dans une direction qui est bien celle qu'indiquait Ravaisson : «Entre les affirmations de M. Cousin, et les négations de ses adversaires, quel parti devons-nous prendre ? Les premières nous semblent plus satisfaisantes en elles-mêmes ; la méthode adoptée en commun par les deux écoles paraît jusqu'ici donner raison aux secondes». ³ Comme plus d'une fois chez Lachelier, le vocabulaire kantien est trompeur : l'antinomie sera d'autant plus facilement surmontée qu'il ne s'agira pas d'un conflit interne de la raison, mais d'une querelle d'écoles, historiquement située.

Lachelier entreprend donc de résumer en six thèses «la doctrine psychologique fondée par M. Cousin et encore enseignée par ses disciples», comme il avait pu le constater en tant qu'inspecteur général. Mais est-il possible de reconstituer ainsi, en six points, une doctrine qui a pu évoluer chez Cousin lui-même ou chez un disciple de l'importance de Théodore Jouffroy ? Faut-il se référer aux cours de Damiron, de Saisset, de Garnier ? Selon un usage fréquent (mais regrettable !) de la fin du XIXe siècle, Lachelier ne donne aucune citation précise, aucune référence exacte, ce qui est d'autant plus fâcheux dans le cas de l'éclectisme qu'il s'est développé pendant plus d'un demi-siècle et dans un nombre considérable d'ouvrages.

Que pouvons-nous reconnaître de Cousin dans les trois thèses, sur six, où apparaît la notion de volonté ? Thèse troisième : «Dans le cas particulier des faits volontaires, nous

³ *Œuvres de Jules Lachelier*, tome 1, p. 185. Désormais seule la page sera donnée pour le tome 1.

CORPUS, revue de philosophie

saisissons directement la cause productrice en même temps que l'effet produit : nous avons conscience de notre volonté comme d'une puissance active et c'est à l'image de cette puissance que nous nous représentons nos autres facultés» (p. 173). Il ne semble pourtant pas que Victor Cousin ait présenté les faits volontaires comme un cas particulier. Dans la préface à la deuxième édition des *Fragments* où il expose les grandes lignes de sa psychologie, il rappelle : «Avec Maine de Biran, j'étudiais surtout les phénomènes de la volonté. Cet observateur admirable m'enseigna à démêler dans toutes nos connaissances et mêmes dans les faits les plus simples de conscience, la part de l'activité volontaire, de cette activité dans laquelle éclate et se révèle notre personnalité» (p. 35 de la préface). Il est d'ailleurs surprenant que Lachelier dans *Psychologie et métaphysique* ne cite jamais Maine de Biran, dont pourtant Ravaisson disait l'importance. Mais peut-être le rapport de Cousin à Biran devenait-il embarrassant, car ni l'un ni l'autre ne distinguaient parmi d'autres faits, des faits qui auraient pour particularité l'activité, mais ils y reconnaissaient partout l'opposition du moi et du non-moi. Toujours dans les *Fragments*, Cousin écrit : «La sensation n'est pas un acte du moi, mais la sensation n'est sentie, n'est sensation, que parce que le moi qui en prend conscience est déjà constitué et il ne l'est que par l'action et la volition» (2e édition, p. 248). Lachelier se donne la facilité d'un résumé pour le moins incomplet, et d'autant plus qu'il néglige complètement l'opposition, capitale chez Cousin, de l'activité spontanée et de l'activité volontaire.

La troisième thèse passe directement de la volonté à la liberté : «Nous avons conscience à la fois et de notre volonté, et de notre décision, et de la liberté avec laquelle l'une procède de l'autre» (p. 173). Or cette doctrine psychologique de la liberté paraît intenable à Lachelier qui invoque ici, assez curieusement, un principe d'autorité : «Nous trouvons même un peu étrange qu'un débat qui paraissait clos par l'accord de Leibniz et de Kant ait été rouvert par des philosophes d'une autorité assurément moins considérable» (p. 179). L'allégation paraîtra assez perfide, car Cousin ne manquait pas, pour sa part, de se réclamer de l'autorité de Descartes et ne renonçait nullement à la conception kantienne de la liberté morale. Mais surtout Cousin n'a jamais réduit la liberté aux faits volontaires et s'y est même explicitement

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

opposé. «La théorie qui concentre la liberté dans la volonté ne devrait admettre que la liberté réfléchie, précédée d'une prédétermination accompagnée d'une délibération, et marquée de caractères qui réduisent singulièrement le nombre des actes libres et enlèvent toute liberté à tout ce qui n'est pas réfléchi [...], mais la volonté est si peu adéquate à la liberté que la langue même lui donne l'épithète de libre, la rapportant ainsi à quelque chose de plus général qu'elle-même» (préface de la 2^e édition, pp. 31-32). Quelle que soit la valeur accordée à la distinction faite par Cousin entre la réflexion et la spontanéité, aucun résumé ne peut se permettre de la passer sous silence.

Avec les graves réserves que nous venons de faire, la quatrième thèse que lui attribue Lachelier correspond assez bien à la pensée de Cousin : «Non seulement notre volonté agit dans la production des actes libres, mais encore elle réagit incessamment par l'attention sur nos sentiments et nos pensées» (p. 173). C'est en effet la psychologie de l'attention qui avait permis à Laromiguière de proposer une critique radicale du système de Condillac, tout en prolongeant la méthode analytique. Cousin s'en inspirait ouvertement et il avait transposé l'opposition fondamentale chez Laromiguière de l'activité et de la passivité, en un véritable combat du moi et du non-moi, comparé par une allusion à la fameuse définition de la vie par Bichat, à une lutte entre l'être vivant et le milieu qui le menace.⁴ Mais Cousin précisait immédiatement : «Dans tout cela, je ne vois que le combat de deux phénomènes, je ne vois que cette dualité constante et primitive que la conscience aperçoit toujours» (*Fragments*, p. 251). Phénomènes doit être ici souligné, car la substantialité du moi ne peut apparaître pour Cousin qu'*après* l'analyse de la raison : il n'aurait donc pas posé le moi comme substance (quatrième thèse de l'exposé de Lachelier) avant la raison (cinquième thèse). Or l'ordre d'exposition a d'autant plus d'importance que dans la liste des antithèses Lachelier adoptera un ordre inverse, sans d'ailleurs donner de justification de ce

⁴ «La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Tel est en effet le mode d'existence des corps vivants que tout ce qui les entoure tend à les détruire», Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et mort* (premières lignes).

CORPUS, revue de philosophie

renversement. Il en résulte que le débat semble se concentrer sur les notions de raison, d'*a priori* et que les termes mêmes de volonté ou de volontaire qui apparaissaient dès la deuxième thèse ne se retrouvent plus que dans la dernière antithèse : «Il est donc permis de supposer que le sentiment et la volonté ne sont qu'une manière confuse de percevoir les différents états, soit des nerfs qui président aux fonctions nutritives soit de ceux qui déterminent la contraction des muscles» (p. 184). L'acte volontaire n'est plus, maintenant, qu'un fait de conscience parmi les autres, et l'on comprend pourquoi Lachelier avait, par symétrie, quelque peu forcé l'exposé des faits volontaires attribué à Cousin. Plus aucun lien n'est établi entre la position du moi et l'activité volontaire. Dans le chapitre des *Philosophes classiques* qui porte sur Maine de Biran, Taine écrit : «L'action de la volonté ne porte pas sur le muscle, mais sur le cerveau ; l'objet de la volonté n'est pas le mouvement du muscle, mais la sensation musculaire». Lachelier fait la part belle à la nouvelle psychologie, comme pour prendre distance et écarter d'abord tout rapprochement entre lui-même et Victor Cousin.

Ce qui est en cause est l'interprétation de textes célèbres de Maine de Biran dont le nom n'apparaît pas dans *Psychologie et métaphysique*, mais dont Lachelier se réclamait tout autant que le fondateur de l'éclectisme. Dans une leçon sur «la conscience pure de soi-même», Lachelier précisait : «Une erreur fondée sur la doctrine mal comprise de Maine de Biran tend à se glisser dans la philosophie. Il semble que l'effort volontaire nous montre directement sous la forme d'une force la réalité du sujet pensant. Il semble qu'en observant ce phénomène sorti pour ainsi dire du fond de notre être, nous saisissons notre âme comme cause du mouvement. Pure illusion. Il serait bien singulier que l'explication de ce qu'il y a de plus élevé dans la vie intellectuelle se trouvât dans le plus grossier des phénomènes psychologiques». ⁵ Or Maine de Biran avait répondu lui-même d'avance à cette objection : «L'effort primitif n'est pas plus matériel dans les premiers mouvements volontaires du corps que dans l'activité intellectuelle ou morale la plus développée, et nous entendons mal cette activité, comme les notions dont elle est le type, tant que nous ne

⁵ Cité dans Millet, le *Symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, p. 166.

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

l'aurons pas ramenée à son principe ou au mode d'exercice le plus simple dans lequel elle puisse se manifester à la conscience» (c'est-à-dire l'effort musculaire).⁶ Il est peu douteux que pour Maine de Biran l'expérience psychologique de l'effort volontaire n'ait eu directement valeur ontologique quand il évoquait «l'enthymème de Descartes ramené à sa véritable expression psychologique : je me sens ou je m'aperçois cause libre, donc je suis réellement cause libre». L'erreur d'interprétation attribuée à l'éclectisme est donc moins que sûre ; mais le plus étonnant est que l'objection faite par Lachelier était très exactement celle de Victor Cousin. Dans son introduction à l'édition des œuvres posthumes de Maine de Biran, la thèse est ainsi exposée et, semble-t-il, fidèlement : «Sans sortir du fait même de l'effort musculaire, déjà on y puise de vives lumières. Le moi y étant sous le type de la volonté et la liberté dans le caractère même de la volonté, la liberté du moi est identique à son existence et immédiatement aperçue par la conscience».⁷ Mais ce que Cousin reprochait à Maine de Biran, c'est de s'être satisfait trop vite de cette conclusion sans avoir dégagé encore la spécificité de la raison, car une psychologie incomplète ne peut fonder une métaphysique. Citons ces quelques lignes encore, qui semblent une première version de Lachelier : «Cependant à la rigueur le nom volonté ne donne que la cause en action, et non pas le principe insaisissable et invisible de cette cause que nous concevons nécessairement, mais que nous ne percevons pas directement».⁸ Curieux malentendu qui conduit Lachelier à reprendre à son propre compte la critique cousinienne tout en l'attribuant à une interprétation fautive de Cousin ! Ainsi s'explique sans doute le résumé des thèses sur la psychologie éclectique dont le caractère plus qu'insuffisant nous avait arrêtés. Mais il fallait sauvegarder la référence à Maine de Biran, tout en écartant, avec autant de soin que Ravaisson, un rapprochement même partiel avec Cousin.

Si l'éclectisme a laissé le champ libre aux réductions matérialistes, c'est qu'il n'a pas su se donner une méthode qui lui

6 *Examen des leçons de M. Laromiguière*, p. 144.

7 *Fragments philosophiques*, 3e édition, p. 69.

8 *Ibidem*, p. 72.

CORPUS, revue de philosophie

fût propre. «La méthode empruntée par M. Cousin au XVIIIe siècle a fini par nous ramener, assez logiquement peut-être, à la philosophie du XVIIIe siècle» (p. 172). Ne cherchons pas trop à préciser ce que Lachelier entend par philosophie du XVIIIe siècle ; il semble adopter l'interprétation de Cousin pour qui le sensualisme de Condillac, pourtant lui-même spiritualiste comme le remarquait Laromiguière, ne pouvait conduire qu'au matérialisme. D'ailleurs Cousin reconnaissait : «Mais si pour la méthode je me sépare de la nouvelle philosophie allemande, et me rapproche de l'ancienne philosophie française du XVIIIe siècle, je ne tarde pas à me séparer de celle-ci dès les premières applications de la méthode qui nous est commune». ⁹ Retournant contre Condillac l'accusation d'esprit de système, il lui reprochait de refuser de considérer d'autre ordre de phénomènes que celui de la sensibilité : «Il ne faut qu'observer, mais il faut observer tout». ¹⁰ Cette réduction condillacienne s'expliquait «par la séduction presque irrésistible alors des sciences physiques qui détournent l'attention de tout autre ordre de phénomènes». Cousin y ajoutait une explication historique par l'entraînement d'une pensée qui était en lutte contre le passé, «expérimentale contre le passé, mais systématique en fait d'expérience, de peur de s'égarer dans d'anciennes ténèbres» ; et même une explication politique par l'esprit de révolution qui ne pouvait s'éclairer que par son excès même. Or Lachelier retrouve dans la "nouvelle psychologie" la même répugnance à s'élever au-dessus des sensations. La troisième antithèse résume : «Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres, et nous devons reléguer le moi parmi les chimères de la psychologie» (p. 179).

Récapitulant le débat entre l'éclectisme et la nouvelle psychologie, Lachelier écrit à la fin de la troisième partie de *Psychologie et métaphysique* : «Nous avons abandonné sans regret le prétendu parallélisme des phénomènes internes et de leurs lois avec les phénomènes et les lois de la nature, nous n'avons entrepris de défendre ni une liberté de choix ou de caprice, ni un

⁹ *Fragments philosophiques*, Préface de la 2e édition, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, Préface de la 1ère édition, p. 10.

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

moi abstrait et extérieur à ses propres modes». ¹¹ Là encore il faut regretter l'absence de toute référence précise, car la théorie cousinienne de la spontanéité était très loin d'identifier la liberté du moi avec le libre arbitre. Quant à l'abstraction du moi qui lui est si souvent reprochée, cette citation suffira, parmi bien d'autres possibles : «Si à une certaine modification interne j'applique le principe logique de substance, j'obtiens un sujet, un être existant, mais ce serait un être quelconque, mais je n'aurai pas le moi», et Cousin récuse expressément un moi qui ne serait découvert qu'à partir d'un «axiome logique et grammatical». ¹² Lachelier rappelle que «il n'y a pas de place dans une psychologie empirique pour une théorie de la raison» (p. 199). Mais Cousin faisait intervenir la raison dès la première prise de conscience, il ne superposait pas une théorie de la raison à une psychologie empirique : «Nous savons *en même temps* que la conscience agit, qu'elle perçoit une sensation et que cette sensation et la conscience qui la perçoit existent dans un sujet qui est nous» ¹³, et il concluait : «L'ontologie renvoie donc à la psychologie des lumières qu'elle lui emprunte». ¹⁴ Or Lachelier est convaincu, tout comme Cousin, que le spiritualisme suppose le passage de la psychologie à la métaphysique, mais sans impliquer la substantialité du moi.

*

*

*

Quoi qu'il en soit de l'exactitude de son interprétation de la psychologie éclectique, Lachelier est persuadé de son insuffisance

11 *Œuvres*, tome 1, p. 1. Cousin n'ignorait pas les dangers de ce parallélisme comme nous venons de le voir. Il avait été surtout développé par Th. Jouffroy.

12 *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, 1841, pp. 256-257.

13 *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, p. 242.

14 *Fragments*, Préface de la 1^{ère} édition, p. 24. Notons que Cousin n'admet que deux principes de la raison : la cause et la substance. Contrairement à ce qu'affirme Lachelier, il n'y a pas de troisième principe d'induction. Le caractère impersonnel de la raison suffit à assurer la possibilité de l'induction.

CORPUS, revue de philosophie

et ne se résigne pas à voir en elle la seule psychologie spiritualiste qui soit opposable au positivisme et au matérialisme de la nouvelle psychologie. «Reste à savoir si cette analyse ne peut pas être faite d'un point de vue tout différent de celui où nous sommes placés jusqu'ici» (p. 200). Notons qu'en ce début de la quatrième et dernière partie de *Psychologie et métaphysique*, il ne s'agit encore que de changer de point de vue et non d'abandonner «la méthode d'analyse recommandée par M. Cousin» (p. 208). Jusqu'à présent, ce sont les faits de conscience qui ont été analysés ; Lachelier se propose maintenant de passer à «la conscience de la conscience», et il insiste sur la nouveauté de cette «connaissance réfléchie des faits qui composent notre vie intérieure» (p. 201). C'est dans cette page, où il veut montrer toute la différence entre sentir et savoir que l'on sent, que se trouve la formule si souvent citée : «La connaissance d'une douleur n'est pas douloureuse, mais vraie». Or il est très remarquable que le premier exemple d'application de la nouvelle analyse n'ait pas été demandé à la sensibilité mais à la volonté, exemple en creux en quelque sorte, puisque : «La volonté dans le sens où nous avons pris ce mot n'implique certainement pas la connaissance d'elle-même, car nous avons remarqué qu'elle ne nous est donnée que par l'intermédiaire de nos affections» (p. 201).

La volonté dans le sens où nous avons pris ce mot... Nous voilà arrêtés et requis de revenir aux analyses antérieures à ce nouveau point de vue d'où la volonté devient invisible, c'est-à-dire de revenir à la troisième partie de *Psychologie et métaphysique*, lorsqu'était reprise l'analyse des faits de conscience non plus cette fois contre Cousin, mais contre la nouvelle psychologie, d'inspiration physiologique, qui nie la réalité de la conscience. Or l'argumentation ici ne se fonde pas sur une analyse de la conscience réfléchie, mais elle s'appuie au contraire sur la distinction de la perception directe et la perception réfléchie ; car c'est la conscience savante qui s'efforce de rendre compte d'un phénomène donné hors de nous. Mais «primitivement et avant toute réflexion» ? Où prendrions-nous ce monde extérieur sur lequel se greffe après coup la conscience ? Suivant le mouvement de la genèse condillacienne, les nouveaux psychologues vont de la perception à la volonté. «Il est possible que la sensation en elle-même ne soit qu'un mouvement organique qui va de la périphérie

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

au centre et que la volonté soit la continuation de ce même mouvement qui va du centre à la périphérie» (p. 186). Mais que signifie la sensation en elle-même, alors qu'il s'agit d'expliquer des faits de conscience si illusoire qu'ils soient supposés ? «Les faits de conscience que nous appelons sensation et volonté ne ressemblent ni au mouvement, ni à la perception du mouvement, ni même l'un à l'autre» (p. 186). C'est en renouvelant l'analyse des sensations, justement, que Lachelier va entreprendre de montrer que la conscience ne peut que commencer par la volonté pour finir par la perception.

En quelques pages d'une rapidité surprenante, il va découvrir la volonté non seulement au principe de tout moi conscient, mais au principe de tout être vivant, et finalement comme «le principe et le fond de tout ce qui existe» (p. 189). Il faut insister sur la hardiesse d'une telle affirmation qui ne peut être le résultat d'une méthode réflexive, puisque la conscience est ici "aveugle". La découverte de la volonté comme fond caché universel est l'aboutissement paradoxal d'une analyse de la conscience quand elle ne se résout pas à une généalogie des sensations.

Le premier moment est de montrer qu'il n'y a pas d'autres étendue possible que l'étendue idéale ou étendue perçue. Ainsi se trouve d'abord empêchée toute réduction des sensations (et de la volonté) à des mouvements, et en même temps écarté le matérialisme curieusement dénommé par Lachelier "matérialisme idéaliste" et qu'il attribue à Descartes à la fin du *Fondement de l'induction* : «un matérialisme qui absorberait la conscience non plus dans un monde réellement extérieur à elle, mais dans ce monde relativement extérieur qu'elle porte en elle» (p. 189). Lachelier reviendra plusieurs fois assez longuement sur l'idéalité de l'étendue perçue, en particulier dans l'article de 1903 sur "L'observation de Platner". Il entend bien "prouver" que : «L'étendue n'explique à elle seule ni la sensation, ni la conscience, car elle n'existe pour nous que par la sensation et n'est, dans ce qu'elle a de réel, que la sensation projetée hors d'elle-même et devenue un objet pour elle-même» (p. 191). L'objectivité dans la perception de l'étendue n'est d'ailleurs vraiment acquise que dans une connaissance scientifique évoluée : «L'univers indéfiniment étendu en longueur, largeur et profondeur n'existe que pour l'homme, nous devrions dire pour l'homme éclairé par les

CORPUS, revue de philosophie

découvertes de l'astronomie moderne» (p. 195). Fallait-il donc attendre Newton pour sortir vraiment d'un monde essentiellement affectif ? Et pourquoi l'astronomie ? Peut-être parce qu'elle repose sur la seule observation visuelle sans intervention des autres sens. L'adjectif "moderne" peut lui-même étonner, s'agissant de la plus ancienne des sciences positivement constituées : mais son progrès est celui des conceptions de l'espace jusqu'à celle, ultime, de l'univers infini. Sans l'activité intellectuelle de l'humanité, les qualités sensibles flotteraient «comme une sorte de rêve ; un seul [l'homme] les fixe dans l'étendue et en compose ce mirage permanent qu'il appelle le monde extérieur» (p. 195).

C'est alors, alors seulement, que nous pouvons reconnaître que la sensation constitue toute la réalité visible et qu'elle occupe tout le champ de la conscience. Lachelier reprend, et en quelque sorte met en place, l'analyse des éclectiques, des idéologues même. Que la sensation soit à la fois l'objet et le sujet de la conscience était déjà une question de Condillac. Les sensations, toutes les sensations, ne sont pas seulement qualités sensibles, mais aussi affections. A l'orée même du XIXe siècle, Cabanis avait établi et développé les rapports du sentiment du moi avec les sensations ou "impressions" internes. Retenons seulement cette conclusion de Lachelier : «C'est par opposition à nos affections, et surtout à nos affections organiques que les choses sensibles nous paraissent *hors* de nous ; et c'est parce qu'elles sont liées à ces mêmes affections et plongent en quelque sorte leurs racines dans nos viscères, que nous pouvons dire qu'elles nous sont données et qu'elles existent *pour* nous» (p. 194). Étrange image que celle de ces "choses" sensibles, qui déjà sont projetées dans le monde extérieur en tant qu'objets dans l'étendue idéale, mais qui cependant ne cessent pas, en tant qu'affections, d'appartenir à l'intimité obscure de l'organisme.

Si la qualité sensible suppose l'affection, celle-ci suppose à son tour la tendance : «La conscience de chaque affection enveloppe comme un antécédent nécessaire, celle d'une tendance qui la produit et se réfléchit en elle» (p. 194). Notons pourtant que cette affirmation est assortie d'un «ce qui est peut-être vrai» ; car le principe d'action ne nous est pas donné directement comme l'affection, mais seulement comme sa condition première. L'analyse reste généalogique comme celle de Condillac, mais elle

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

n'atteint pas un élément primitif qui puisse comme la sensation, être considéré comme un fait de conscience. Ainsi quand un besoin n'est pas satisfait : « nous sentons la tendance pour ainsi dire à l'œuvre par le mouvement qui transforme peu à peu ce malaise en souffrance... ». Du moins pouvons-nous admettre que l'analyse de la sensation n'a pas épuisé celle de la conscience. A peine ceci est-il posé, et encore sous forme de question, que Lachelier lance cette autre affirmation surprenante, et qui n'est pas même illustrée d'un exemple : « Nous sentons aussi, *confusément* (soulignons) que l'on *pourrait peut-être* (soulignons) montrer, par une analyse psychologique et physiologique à la fois, que nos diverses tendances ne sont que différentes formes d'une tendance unique, que l'on a justement dénommée la volonté de vivre » (p. 194). Remarquons à la fois la prudence du propos : il ne s'agit que d'une hypothèse sur une hypothèse ; et d'autre part la rapidité avec laquelle est introduite la notion de vouloir vivre dont Lachelier ne daigne pas expliquer pourquoi elle a été "justement" dénommée ainsi. Avec plus de hardiesse encore, il n'hésite pas à identifier purement et simplement ce vouloir avec le sujet, sur le seul argument qu'il faut bien « qu'il y ait en nous un dernier élément qui soit sujet de tout le reste et qui ne soit plus même objet pour une autre » (p. 194). Peu importe donc que les sensations emplissent tout le champ de la conscience, si nous pouvons poser le moi au-delà ou plutôt en deçà : « De ce que nous ne nous voyons pas vouloir, nous *devons conclure* (soulignons) non que notre vouloir n'est rien, mais qu'il est nous-mêmes ». Page étonnante ! La fermeté de la conclusion ne s'appuie que sur une suite de "peut-être". Mais, puisque le matérialisme n'était pas "du goût" de Lachelier, il fallait aller jusqu'au bout d'une analyse qui avait commencé par la "preuve" de l'idéalité de l'étendue et la clarté de la connaissance scientifique du monde extérieur, pour finir par le sentiment confus du vouloir vivre quand la psychologie rejoint la physiologie.

Encore ne s'agit-il que de la conscience humaine. Mais Lachelier va élargir, sinon son analyse, du moins son résultat à la nature entière. En notations rapides, il décrit les animaux plus affectés qu'instruits par les sensations, soumis aux affections organiques ; puis les végétaux auxquels la conscience n'est pas refusée, mais : « Il n'y a place dans sa conscience que pour les

CORPUS, revue de philosophie

affections obscures qui expriment sans doute en lui la lente évolution des tendances nutritives et reproductrices». Lachelier veut bien admettre que l'on doute que le minéral soit un «sujet en lui-même» ; mais dans cette dernière hypothèse, il ne pourrait être que «la volonté fixe d'un état fixe que l'on n'ose plus nommer une affection» (p. 195).

S'agissant du végétal ou du minéral, la volonté n'a plus guère de rapport avec les "faits volontaires" de la psychologie éclectique. Faut-il penser à l'appétion de Leibniz et à une sorte de panpsychisme ? Certainement non, puisque Lachelier parle d'un "naturalisme" en précisant : «Nous n'avons pas cessé d'accorder à la nouvelle psychologie sa thèse fondamentale qui est l'identité de la conscience avec la réalité physique». Ce naturalisme ne peut donc être rapproché ni d'un animisme ni d'un panthéisme romantique. «Nous savons très bien que la puissance aveugle que nous avons décrite sous le nom de conscience n'est pas un esprit et que la spontanéité que nous lui attribuons n'a rien de commun avec la liberté morale» (p. 200).

Rien donc d'incompatible avec un "matérialisme élargi" qui était déjà celui de Cabanis. Le médecin idéologue notait en 1802 l'analogie entre les forces d'attraction, les instincts, la sensibilité animale et l'étendait à l'ensemble des phénomènes de la nature : «Ces diverses propriétés ou ces actes divers, ont-ils lieu par une espèce d'instinct qui, plus vague dans le dernier degré, développe en remontant vers celui qui le suit, un commencement de volonté par des choix constants et permet à l'observateur d'apercevoir bientôt, dans un degré plus élevé encore une suite d'affections véritables, puisque certaines compressions produisent des déterminations analogues dans quelques végétaux, aussi bien que dans les corps animés eux-mêmes ; instinct qui se développant de plus en plus dans ces corps proprement dits, et parcourant tous les degrés d'organisation, s'élève jusqu'aux merveilles les plus admirées de l'intelligence et du sentiment».¹⁵ L'ouvrage de Cabanis était célèbre, et les adversaires de la psychologie spiritualiste s'en sont réclamé tout au long du XIXe siècle. Mais

¹⁵ *Rapports du physique et du moral*, 10e mémoire, *Œuvres*, tome 1, p. 531 du Corpus général des philosophes français (texte de 1802).

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

Lachelier l'avait-il lu jusqu'à ce passage ? La dénomination de "naturalisme" du moins lui convenait assez bien.

A l'opposé même du spiritualisme de Cousin, cette métaphysique de la volonté ne peut manquer d'évoquer Schopenhauer. Bien que son nom soit soigneusement évité, comme douter qu'il soit le "on" qui a justement dénommé la volonté de vivre ? Dans ces paragraphes, il n'est rien qui ne soit schopenhauerien : la volonté de vivre a été formellement identifiée à la "conscience" et nous savons qu'elle est alors une "puissance aveugle". Il s'agit bien de cette expérience intérieure de la volonté que Schopenhauer étendait aux affections, aux tendances psychologiques puis physiologiques chez l'homme et chez l'animal. Mais, dans la *Volonté dans la nature*, il prenait plus de précaution que Lachelier avant d'attribuer la volonté aux plantes et enfin aux minéraux. Il serait aisé d'accumuler les citations parallèles. Il n'est pas jusqu'au développement relativement étendu sur la liberté qui ne soit conforme aux thèses de Schopenhauer : «Ainsi nous sommes libres dans notre être et déterminés dans nos manières d'être» (p. 199). Cette formule correspond à celles où l'auteur du *Monde comme volonté* et de l'*Essai sur le libre arbitre* opposait la liberté de l'esse au déterminisme de l'*operari*. Les difficultés que Schopenhauer rencontrait pour rendre compte de l'individualité humaine se retrouvent chez Lachelier : «Il faut avouer qu'il est difficile de nous reconnaître dans une volonté dont nous avons à peine conscience et qui déborde peut-être même notre existence individuelle» (p. 198). Le "peut-être" n'eût pas été écrit par Schopenhauer, mais la solution est bien la sienne : «ce n'est pas la volonté considérée en elle-même qui est pour nous le moi ; c'est la volonté en tant qu'elle se réfléchit dans cet état affectif fondamental et dans la forme propre à chacun de nous qui exprime notre tempérament et constitue notre caractère» (p. 198). Lachelier reprend la distinction du caractère intelligible et du caractère empirique, l'un n'étant que le déploiement temporel de l'autre, que Schopenhauer avait explicitement empruntée à Kant. «Le moi encore caché au fond de la conscience (*c'est-à-dire la volonté*) se réfléchit à son tour dans nos modes affectifs et perceptifs et c'est dans ces modes que nous le saisissons et reconnaissons comme étant identique d'une époque de notre vie à une autre» (p. 198). Sans doute Lachelier n'utilise-t-il pas ici

CORPUS, revue de philosophie

l'expression de caractère empirique, mais il dira en 1904, dans une discussion à la Société française de philosophie sur la théorie kantienne de la liberté : «Notre caractère empirique une fois posé, et les circonstances dans lesquelles nous agissons une fois données, notre action s'ensuit avec une nécessité absolue» (*Œuvres* II, p. 134). Lachelier est un adversaire aussi déterminé que Schopenhauer du libre arbitre.

Pourtant, même si cette affirmation du déterminisme restera constante, la métaphysique de la volonté d'inspiration schopenhauerienne ne peut pas être le dernier mot de Lachelier. Que signifie alors le développement qui en est fait à titre d'hypothèse dans la troisième partie de *Psychologie et métaphysique* ? Il s'agit de montrer la possibilité d'une analyse qui, distincte de celle du spiritualisme éclectique, se sépare tout autant de la nouvelle psychologie, – ce qui est d'autant plus remarquable que l'avantage est d'emblée donné à cette dernière dont les présupposés sont acceptés : absence d'une théorie de la raison et surtout thèse de l'identité de la conscience et de la réalité physique. Or il parvient à un résultat original puisque le moi n'est cependant ni réduit à une substance abstraite de ses propres modes comme chez Cousin, ni à «une sorte d'accident dans un monde matériel» comme chez Taine. «Nous avons *essayé* (soulignons) de lui rendre son indépendance et sa spontanéité non plus comme Cousin en dehors et au-dessus du monde extérieur, mais au dessous et au centre de ce monde qui n'en est, selon nous, que l'épanouissement» (p. 200). Répétons que ce n'est encore qu'une tentative et qu'elle ne constitue pas davantage un spiritualisme que ne le faisait la philosophie de Schopenhauer. Celle-ci joue donc le rôle d'une sorte d'hypothèse auxiliaire qui permet d'écarter une antinomie apparente. Mais Lachelier n'entend sûrement pas, comme Schopenhauer (et Kant !) renvoyer dos à dos le matérialisme et le spiritualisme, et c'est ce dernier qu'il veut rejoindre sans s'arrêter à un "matérialisme élargi".

Ce qui importe est d'avoir pu écarter «les négations trop absolues» de la psychologie empirique sur la double question du moi et de la liberté. Les éléments propres à la conscience sont apparus irréductibles aux lois du monde extérieur. «La conscience est essentiellement l'opposition d'un sujet et c'est à ce sujet que nous avons cherché tour à tour dans la qualité sensible et

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

l'affection, pour le trouver enfin dans la volonté» (p. 198). Notons que c'est bien une thèse du spiritualisme de Cousin qui est ainsi retrouvée. Or dans les *Philosophes classiques*, Taine s'en était pris vivement à l'étude des "facultés" qui caractérisait la psychologie éclectique : «Vous avez distingué ces facultés des faits et vous les avez changées en choses réelles, forces actives attachées autour de la substance, invisibles créatrices de faits visibles», lit-on dans le chapitre sur Théodore Jouffroy. Mais Lachelier n'a nul besoin d'un moi-substance pour réhabiliter la notion de faculté qu'il retrouve non pas *contre* l'analyse, mais *par* l'analyse. «Il en est de nos désirs comme de nos sensations : tous ceux que nous rangeons dans la même classe ont leur racine dans une tendance commune et toutes ces tendances se résolvent elles-mêmes dans une tendance unique que nous pouvons appeler indifféremment notre volonté radicale ou notre faculté de vouloir» (p. 197). Dans les termes mêmes, Lachelier retrouve les expressions de Maine de Biran et réfute la réfutation que Taine avait cru pouvoir en faire. Reconnaisant l'importance métaphysique de la volonté, ou plutôt de l'illusion métaphysique de la volonté, Taine était persuadé de pouvoir la réduire par la connaissance positive de la psychologie des peuples : «L'histoire de la volonté est l'histoire de l'idée abstraite du plus grand bien. Pour la faire d'une manière utile, il faudrait chercher les causes qui fortifient cette idée, par exemple l'orgueil (les Anglais), le manque d'imagination (les Hollandais), l'habitude du péril (les Sauvages), la réflexion habituelle et intense, la vie solitaire, etc... La volonté n'est qu'un effet». ¹⁶ Ravaisson avait déjà exposé la critique positiviste de la théorie des facultés dans son *Rapport*, et montré qu'elle ne saurait être opposée à Maine de Biran, puisqu'il «rapporte les faits psychologiques, comme à leur principe immédiat, à une action que nous connaissons par la plus intime expérience, que rien par conséquent ne surpasse ou même n'égale en réalité positive». ¹⁷

¹⁶ *Les Philosophes classiques du XIXe siècle*, chapitre 10, note à la fin du 2e paragraphe. Voir aussi *De l'intelligence*, tome II, livre 3, chapitre 1.

¹⁷ *Rapport*, chap. 11, 2e édition, p. 98. Ravaisson parle assez longuement de Taine, mais il n'est pas lui-même cité, même dans les éditions très postérieures des *Philosophes classiques*.

CORPUS, revue de philosophie

Taine ne pouvait bien sûr reconnaître cette réalité positive qui annonce un positivisme spiritualiste.

*

*

*

La philosophie de Lachelier a été trop facilement et trop rapidement caractérisée par la "méthode réflexive", et lorsqu'il reprend à son tour l'analyse des faits de conscience, ce n'est pas encore nous l'avons vu, du point de vue de la conscience réfléchie ; d'ailleurs de ce point de vue même, l'analyse devra bientôt faire place à une synthèse, à une reconstruction *a priori* de la dialectique de l'esprit. Dans les quelques pages de la dernière partie de *Psychologie et métaphysique*, Lachelier va passer de la conscience des choses à la vérité des choses, de l'observation des faits de conscience aux jugements que la pensée porte sur eux, d'une psychologie empirique incapable de prendre aucun recul sur sa propre subjectivité, à l'objectivité construite par la pensée, bref de la conscience à l'esprit, ou encore de la psychologie à la métaphysique. C'est ainsi seulement que sera assuré un spiritualisme authentique, non seulement contre le matérialisme ou le positivisme, mais aussi contre le «spiritualisme vulgaire» (p. 208) représenté par Cousin.

Or la volonté, que l'analyse directe des faits de conscience n'atteignait pas, mais qui a été ressaisie à la fois comme faculté même de la conscience et comme fond de tout ce qui existe, cette volonté échappe complètement à une analyse réflexive. «La volonté *au sens où nous avons pris ce mot* (soulignons) n'implique certainement pas la connaissance d'elle-même» (p. 201). L'analyse réflexive n'accède à la pensée, à «l'absolu de la pensée» que dans la perception, quand la conscience intellectuelle, sans rien ajouter à la conscience sensible, lui imprimera, selon l'expression de Lachelier, «le sceau de l'objectivité». «Il faut seulement reconnaître que cette seconde conscience ne s'éveille qu'à la suite de la perception et que ce n'est que par la perception qu'elle communique avec la première» (p. 203). Nous sommes d'ailleurs préparé à cette conclusion, car nous savons, par l'analyse de la perception de l'étendue, que ce qu'on appelle perception est déjà en grande partie l'œuvre de la pensée. La difficulté est alors de

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

comprendre le rapport d'une telle pensée à la volonté, et cela d'autant plus que reste exclue la position d'un moi-substance qui pourrait être le support d'une pluralité de facultés. Lachelier pose la question en des termes qui ne semblent guère satisfaisants : «Qu'est-ce donc que cette pensée qui se lie en nous à la perception, sans se confondre avec elle, et dont la lumière se réfléchit en quelque sorte de la perception sur le sentiment et la volonté ?» (p. 206). Mais d'abord qu'entendre par cette réflexion assortie ici d'un «en quelque sorte» ? Elle n'est certainement pas une conscience redoublée qui se retourne sur elle-même puisque, nous le savons, toute possibilité de se connaître elle-même est refusée à la volonté. La métaphore est donc celle d'une lumière issue de la seule pensée (la conscience intellectuelle tire d'elle-même la lumière, lit-on plus loin) et qui éclaire indirectement, par réflexion sur le miroir de la perception, l'affection et la volonté. Or nous savons aussi de la pensée qu'elle est «la conscience non des choses, mais de la vérité de l'existence des choses» (p. 206). On voit mal comment parmi ces choses pourrait être comptée la volonté ; c'est pourtant ce que semble indiquer, au détour d'une phrase, le parallèle entre l'existence d'un objet extérieur et celle d'un état interne (p. 206). Nous serions bien près alors d'en revenir à l'observation des faits volontaires à la manière de Cousin et de Jouffroy. Mais nous n'en saurons pas plus, car l'analyse réflexive n'est guère soucieuse que de la connaissance objective du monde extérieur.

Il en sera tout autrement quand l'analyse fera place à la *synthèse* c'est-à-dire que la psychologie fera place à la métaphysique. L'analyse réflexive a dégagé à partir de la perception un élément dernier : la pensée pure. Mais cet élément dernier est aussi un fait premier : il nous est donné comme «une idée qui se produit elle-même et dont nous ne pouvons connaître la véritable nature qu'en la reproduisant par un procédé de construction *a priori* ou de synthèse» (p. 208). C'est dans cette dialectique vivante de l'esprit que la volonté va tout naturellement apparaître à nouveau, sans même qu'il soit nécessaire de justifier sa réintroduction. C'est alors seulement peut-être, que nous comprendrons la phrase qui nous avait arrêtés et qui montrait la lumière de la pensée se réfléchissant sur la volonté. La volonté, psychologi-quement invisible, à peine pressentie, devient

CORPUS, revue de philosophie

métaphysiquement la manifestation essentielle de la spontanéité de l'esprit. En tant qu'elle est vivante, la dialectique de l'esprit ne développe aucune nécessité logique, nécessité que Lachelier ne conçoit jamais qu'abstraite, forme vide antérieure au sujet existant qui la dépasse. Le vocabulaire devient alors celui de la tendance, du désir, de la volonté et de la liberté. «La première idée d'être était à la fois le produit et l'expression d'une nécessité ; la seconde se produit en se voulant elle-même et n'est elle-même que volonté» (p. 211). L'idée d'être, forme et objet de la pensée pure, n'accède donc à l'existence qu'en étant précédée de sa propre volonté, déjà présente dans la spontanéité de la première "puissance" de l'être se produisant elle-même. C'est donc moins Hegel qu'il faut évoquer ici que Schelling cité, nous l'avons vu, par Ravaisson comme métaphysicien de la volonté dans les dernières lignes de son rapport, en compagnie d'ailleurs de Schopenhauer. Mais, contrairement à ce dernier, Schelling était loin d'être un inconnu en France. Victor Cousin se réclamait très tôt de son "ami" Schelling (1817) et lui dédiait sa traduction de Platon. Ravaisson qui avait suivi les cours de Schelling s'en souviendra dans sa thèse *De l'habitude* (1838). Dès 1842 des "œuvres choisies" sont traduites, en particulier son jugement sévère sur la philosophie de Victor Cousin.

En quelques phrases, Lachelier ébauche une audacieuse dialectique qui préfigure à plus d'un aspect l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* de Hamelin.¹⁸ Le passage de l'idée d'être abstrait à l'idée d'être concret, existant, est celui de l'extériorité à l'intériorité, de l'extensivité à l'intensivité. Si la première puissance de l'être se réalise dans le temps et la ligne, la seconde se réalise dans la sensation, figurée dans sa diversité simultanée comme surface. C'est à ce moment que Lachelier rejoint la métaphysique de la volonté, mais réinterprétée, et surtout justifiée par une construction *a priori* de la pensée pure. «Ce qui n'était en soi que volonté d'être devient en s'appliquant à la sensation et à l'étendue visible, volonté de vivre, désir et finalité.

18 Rappelons que Bergson contredira une telle dialectique dès le titre de sa thèse : "Essai sur les données immédiates de la conscience". Son spiritualisme qui se veut positif n'a que faire d'une auto-production de l'idée d'être.

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

Nous achevons ainsi de reconstruire la conscience vivante telle que l'analyse nous l'avait déjà donnée» (p. 211). Mais ce n'est pas une simple répétition : ce qui ne pouvait être pour l'analyse qu'élargissement hypothétique est maintenant fondé du point de vue de la synthèse.

Fondé, mais en même temps converti du naturalisme au spiritualisme : c'est ce qui apparaîtra complètement avec la troisième puissance de l'être : «car si l'être concret nous a déjà paru plus vrai que l'être abstrait, combien n'est pas plus vrai encore celui en qui s'achève la vérité de l'un et de l'autre et qui est la vérité et la lumière elle-même ?» (p. 213). Nous reconnaissons dans cette troisième idée de l'être la réflexion même dans laquelle elle se réalise. Comme la première idée correspondait à la ligne et la seconde à la surface, la troisième correspond à «la perception réfléchie par laquelle nous transportons hors de nous les objets étendus en y ajoutant aux deux dimensions de l'étendue visible celle qui n'est que l'affirmation figurée de l'existence, la profondeur» (p. 213). C'est ainsi que les longues et minutieuses analyses de la perception sont résumées, rassemblées, rationnellement fondées dans les trois dimensions de l'espace. Avec cette dernière et ultime idée, la synthèse retrouve ce qui était pour l'analyse la conscience intellectuelle, et nous avons que c'est avec elle que l'homme accède enfin à «la connaissance rationnelle ou philosophique de l'homme et du monde». Lachelier conclut alors très abruptement : «il n'y a pas plus de quatrième idée de l'être que de quatrième dimension de l'étendue» (p. 213).

Le passage de la deuxième à la troisième puissance de l'être ne peut être déterminé par une quelconque nécessité dialectique, moins encore que le dépassement de la première par la seconde. Renonçant même à parler de tendance, Lachelier introduit la notion de désir : «car que lui reste-t-il à désirer au-delà de l'être et de la vie» (p. 212). Reprenant une distinction bien connue entre désirer et vouloir, qu'utilisait déjà Maine de Biran, il attribue cette fois la volonté à la pensée pure qui «ne se repose que dans ce qui est supérieur à son être même, dans la pure action intellectuelle par laquelle elle le voit être et le fait être : la plus haute des idées naît d'un libre vouloir et n'est elle même que liberté» (p. 213). Par une apparente incertitude du vocabulaire, Lachelier désigne maintenant comme *désir* ce qu'il appelait volonté d'exister, et

CORPUS, revue de philosophie

comme volonté, ce qui n'est plus à proprement parler production de l'être, mais dépassement de l'être, et qui peut être dit *libre volonté* (ou volonté de liberté ?). En définitive, la volonté est l'acte même qui construit *a priori* la dialectique de l'esprit, s'approfondissant et se purifiant d'un moment à l'autre, se reconnaissant d'abord comme tendance, puis comme désir, enfin comme liberté, – mais toujours déjà volonté et toujours davantage liberté. L'histoire de la volonté s'achève ainsi dans l'idée de liberté, une histoire bien différente de celle qu'avait ébauchée Taine en la résorbant dans la psychologie individuelle ou collective.

Pour peu qu'ils ne s'en tiennent pas au *Fondement de l'induction*, les commentateurs de Lachelier ont trouvé à sa philosophie plus de parenté avec Plotin qu'avec Kant. «Notre auteur doit être tenu pour un néo-platonicien et non pour un kantien ou un biranien». ¹⁹ En effet cette pure action intellectuelle, supérieure à l'être même, mais par laquelle «elle le fait être et le voit être», renvoie irrésistiblement aux célèbres formulations de la *République* sans cesse commentées dans la tradition néo-platonicienne. Mais l'idée des idées pour Lachelier est la liberté ; et là ce ne sont plus les néo-platoniciens que nous retrouvons, mais les post-kantiens, sinon Kant lui-même.

Après Ravaisson, Lachelier a sans doute mieux lu Schelling que Victor Cousin : Schelling lui-même s'était étonné de la façon dont ce dernier prétendait accéder à la métaphysique par une méthode d'analyse psychologique. La question du moi était, dès l'origine, au centre de l'éclectisme qui la développait en plusieurs oppositions majeures : le moi et le non-moi, la spontanéité et la réflexion, le sujet individuel et la raison impersonnelle. Les "faits rationnels", sorte de tenons ajustant la métaphysique dans la psychologie même, étaient apparus le point faible de la construction éclectique et la nouvelle psychologie triomphait sans mal de la théorie de la raison et de celle du moi-substance. Tout autre est le résultat de l'analyse réflexive et de la synthèse de la pensée pure : «Le moi véritable de l'homme doit être cherché plus haut, dans sa réflexion sur lui-même». (p. 217). Il ne faut donc pas entendre par moi véritable une substance progressivement découverte au fondement des faits sensibles, volontaires puis

¹⁹ Louis Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, p. 4.

La volonté de la psychologie à la métaphysique, Jean LEFRANC

rationnels : «Il est tout entier liberté en tant qu'il se produit lui-même, tout entier volonté en tant qu'il se produit comme quelque chose de concret et de réel, tout entier nécessité en tant que cette production est intelligible et rend compte d'elle-même». C'est ainsi qu'au-delà du libre arbitre dont l'éclectisme veut désespérément sauver l'illusion, se trouve justifiée la théorie du caractère intelligible qui était celle de la métaphysique schopenhaurienne. «Nous créons tous les instants de notre vie par un seul et même acte à la fois présent à chacun et supérieur à tous [...]. Nous accomplissons une destinée que nous avons choisie ou plutôt que nous ne cessons pas de choisir» (p. 218). Ainsi au-delà d'une métaphysique de la volonté marquée par le naturalisme, se trouve conforté un spiritualisme dont la cause avait été compromise par une analyse restée trop proche du condillacisme et qui s'exposait par là même aux attaques du matérialisme.

A la recherche d'une science positive de l'esprit parallèle à celle de la nature, Cousin ou Jouffroy ne parviennent pas vraiment à articuler une théorie de la raison et une théorie des facultés. Or, du point de vue de la synthèse, ces deux théories coïncident. «Il est, croyons-nous, de l'essence de nos facultés d'être à la fois les actes constitutifs et les objets irréductibles de la conscience» (p. 216). Il doit même être envisageable, dans une reconstruction *a priori* de la pensée absolue, de dresser comme le fera Hamelin la liste complète des actes permanents de la conscience qui rendent possible et vrai tout ce qui existe. Dans l'histoire complexe du spiritualisme français du XIXe siècle, marquée à la fois par un dialogue permanent avec les grands penseurs allemands contemporains et par la répétition de la tradition cartésienne ou platonicienne, Lachelier propose une dialectique idéaliste trop souvent confondue avec les diverses tentatives, renouvelées pendant tout le siècle, d'un positivisme spiritualiste. Rien n'est plus contraire à cette métaphysique des puissances de l'idée d'être que la démarche d'un Bergson qui ne cite d'ailleurs qu'une seule fois Lachelier dans ses œuvres, quand il lui dédie (l'on n'ose dire par antiphrase), son *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Lors d'une séance de la Société française de philosophie, sur le thème : idéalisme et positivisme, Lachelier déclara avec politesse, «conserver quelques doutes sur la possibilité de concilier

CORPUS, revue de philosophie

idéalisme et positivisme». Une pensée qui ne renonce pas à comprendre doit être, dit-il, progressive et synthétique et l'exemple qui lui paraît le plus clair est celui du vouloir : «J'ai conscience ici d'une position, d'une création absolue de moi-même par moi-même» (*Œuvres* II, 127). Mais était-ce seulement un exemple ? Quelques lignes plus bas, Lachelier déclare : «Les sciences positives ne sont pas tout et il y a en dehors d'elles un autre mode d'explication, par les fins par exemple, par l'attrait du meilleur, peut-être par le vouloir généralisé et étendu à toute la nature» (II, p. 128). Si le monde est, selon une formule fameuse attribuée à Lachelier, «une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense», alors c'est une métaphysique de la volonté qui permettra de relier la connaissance de la nature à la dialectique vivante des puissances de l'être.

JEAN LEFRANC

Activité et substantialité, l'idéalisme selon J. Lachelier

J. Lachelier est kantien. Ceci est traditionnellement reconnu et vaut pour une évidence depuis L. Brunschvicg. Un soupçon cependant. Est-il véritablement idéaliste ? Que signifie cette désignation pour cette œuvre ? S'il l'est, en quel sens est-ce ? Comment l'est-il ?

Ce soupçon provient d'abord des déclarations de Lachelier. En 1859 (L 42)¹ il assimile, après Ravaisson, et en premier lieu Jacobi, l'«idéalisme» au «nihilisme». De plus, même après sa lecture de Kant, à diverses reprises il affirme son «platonisme» : «de l'idéalisme de Berkeley, je suis passé sans l'abandonner, à celui de Platon» (Lettre à Séailles, 15 octobre 1913), ou «c'est revenir à Platon, si vous voulez, mais c'est en même temps dépasser Kant» (L 155). S'agit-il d'une conciliation entre Platon et Kant, ou bien, comme il le désigne explicitement, du dépassement de l'un par l'autre ? Mais comment celui-ci peut-il être effectué ? Comment dire que «l'idéalisme est une forme du spiritualisme» (L 133) ?

S'interroger sur le principe de son idéalisme, revient à expliciter plus précisément de quel idéalisme il s'agit.

C'est le double problème de la détermination et du statut de la pensée qu'il faut résoudre pour savoir quel idéalisme est ici en question, et donc pour éviter la plupart des habituelles confusions. L'horizon véritable de cette interrogation est cependant constitué par la mise à jour de la possibilité ou non de la cohérence de la démarche. S'il n'y a pas de pensée égale à soi, ou si elle n'était pas assignable de manière stricte, ou encore si l'on ne pouvait montrer comment l'on y accède, alors il faudrait radicalement renoncer à une telle démarche.

¹ Nous citons les œuvres de J. Lachelier selon les abréviations suivantes : – *Œuvres de Jules Lachelier*, 2 vol., Alcan, 1933, cité *O*, suivi du tome et de la page ; – *Lettres*, HC, Paris, 1933, cité *L* ; – *Cours de logique*, édition critique établie par J.-L. Dumas, Éditions Universitaires, Paris, 1990, cité *CL*.

CORPUS, revue de philosophie

L'Égalité

Antérieurement à la détermination du penser, se manifeste une exigence d'égalité. Elle est l'axe le plus fondamental de la philosophie de Lachelier, et ce dont il faut partir pour en comprendre le déploiement.

Cette exigence constitutive d'une pensée libre, déliée de toute altérité² présente deux aspects, d'une part celui d'un détachement à l'égard de la finitude, d'autre part d'un accès effectif à une véritable identité à soi. Le premier mouvement est constitué par la recherche «de l'être et de la réalité véritable» (L 32) qui ne peut se donner ni dans, ni par l' «intelligence finie» (L 33).

Il s'agit donc de surmonter la différence, c'est-à-dire la contradiction dans le réel, et la scission de la «forme» et de la «matière» dans le penser. Pourquoi cette dénonciation et cette intention de dépassement ? Au nom de quoi s'effectue-t-elle ? En celui d'une exigence d'être. Dans le phénomène il n'y a pas d'être, ici règne l'insubstantialité. Ni théoriquement, ni pratiquement l'on ne peut s'installer dans la scission, qui est tant absence de l'être, qu'absence à soi ou aliénation. Il faut refuser le vide.

Expliciter comment il peut être surmonté, c'est détailler à quelles conditions il peut l'être. Quel est donc le statut de la différence forme-matière qui constitue la pensée finie ?

La scission n'est ni originaire, ni constitutive du penser. Contre Kant, Lachelier pose qu'elle n'est pas une limite effective. Elle est provisoire, relative aux «conditions actuelles» de l'exercice de la pensée (L 143). L'absence d'égalité, n'est que de fait ou initiale. Elle est ainsi dépassable. Et telle est la tâche. L'on ne peut consentir au fini. Il faut, pour atteindre l'être effectif, et «réaliser notre véritable nature» (L 99) s'en détacher. En cette déprise se réalise un «retour» à soi, une libération, qui ne relève pas de la décision d'une subjectivité, mais qui est constitutive de la pensée même.

Deux interrogations se présentent alors. Il faut tout d'abord montrer comment ce dépassement peut être effectué, comment il

² Nous laissons ici de côté la question de l'idéalisme pratique de Lachelier, ainsi que celle du rapport de la pensée à la "nature".

L'idéalisme selon J. Lachelier, *Jean-Michel LE LANNOU*

s'effectue, et qui l'effectue. Le problème est celui des modalités effectives de cet accès. Montrer l'insubstantialité du fini n'est qu'une première question, le dépasser effectivement, se rendre conforme à soi, tel est l'enjeu véritable. Mais cet accès dépend à la fois, de l'identité de celui qui vise à y accéder, et de la désignation de l'identité et du mode d'être de la pensée égale à soi.³

On peut avec Lachelier «admettre» (O II 160) la réalité de la pensée pure, mais il importe alors d'explicitement comment elle est désignée.

Comment l'égalité se détermine-t-elle ? Où et comment est-elle ? Donc, après Kant, vers quoi dépasser la scission ? Quelle issue au fini ? A quoi conduit son refus ? La question est traditionnelle, la tâche était déjà explicitée. Deux possibilités génériques se présentent : l'égalité se donne soit hors de la pensée, soit dans la pensée, comme l'une de ses formes.

L'idéalisme de J. Lachelier se détermine d'une manière ontologique fondamentale, en posant que l'égalité n'est pas hors de la pensée, dans une quelconque substance, nature ou vie : «il n'y a pas d'autre être que la pensée» (L 177).

L'identité ne peut être en un «contenu», quel qu'il soit. Il refuse tant le naturalisme de la Volonté (Schopenhauer), que celui de la Vie (Bergson). Il n'y a pas de «plénitude» véritable dans la sensibilité ou dans l'affectivité. Il dénonce pareillement comme contradictoire l'esthétisme, ainsi que le «réalisme» néo-aristotélicien (J. Jaurès).

Elle ne peut être non plus dans une «intériorité», Cousin (en fait le mouvement se prolongeant de Jouffroy à Ollé-Laprune et à ce que l'on désignera plus tard sous l'appellation de «philosophie de l'Esprit»). Il montre explicitement, dans *Psychologie et Métaphysique*, que cette «intériorité psychologique», ne conduit qu'à l'illusion de la conscience sur soi.

L'Égalité est en tant que pensée. Il affirme ainsi à la fois que l'égalité est «en nous», et que la pensée ne se réduit pas à son exercice fini, à la scission. Mais en quel mode du penser cette

³ Nous l'avons esquissée dans "Le pari de Lachelier, une refondation pascalienne de la métaphysique", dans *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Éditions Universitaires, 1993.

CORPUS, revue de philosophie

égalité est-elle, comment la désigner ? Notre question initiale revient donc : quel idéalisme se développe ici ? Comment Lachelier nomme-t-il et détermine cette pensée ? De qui, de quoi véritablement parle Lachelier ?

La difficulté réside ici dans le fait qu'il emploie une multiplicité de désignations : «pensée» ou «pensée absolue» (CL 116), «conscience» ou «conscience pure» (CL 104), «conscience pure de soi-même» (CL 31), «pure conscience et affirmation de soi», conscience en tant que «l'acte réflexif de l'Esprit replié en lui-même» (L 43), «pure intelligence» (CL 124), «intuition intellectuelle» (O II 55, 137), «raison» et enfin «Esprit».

Le problème est de savoir quelle est *la désignation authentique* de la pensée effective. Comment l'identifier ? On ne peut se tenir à cette multiplicité de déterminations. Car il s'agit de réalités différentes, et qui sont incompatibles. Que signifie par exemple «la conscience d'une pensée absolue» (CL 116) ? Lachelier ne dit-il pas dans les termes de la conscience ce qui n'est que par et pour l'esprit, et ne dit-il pas comme esprit ce qu'est la conscience ? La conscience peut-elle être substantielle, n'est-ce pas contradictoire ? Il faut distinguer des modes d'être différents, et des traits ontologiques inconciliables.

Se présente ici ce qui semble bien être une hésitation non tranchée. (La désignation de «kantien» vient d'habitude résoudre ce problème, avant même de l'avoir posé). La clarifier engage la compréhension de cette pensée et de son «idéalisme». Est-ce indécision ? Relève-t-elle de la diversité des textes ? Ou bien d'une évolution de sa pensée. Ou encore d'une dualité d'origine historique, de deux «influences» juxtaposées : Ravaisson, le premier maître, et Kant, lu comme une révélation ? Lachelier est-il ravaissonien ? Lachelier est-il kantien (ou fichtéen) ? Développe-t-il un idéalisme de l'esprit ou bien de la conscience ?

On peut supposer méthodologiquement, que cette oscillation n'est pas constitutive, et donc admettre la possibilité de trancher. Le problème est alors de savoir quelle est l'identité de la pensée égale à elle-même ? Est-ce conscience, est-ce esprit ? Quelle désignation nomme adéquatement la pensée en sa vérité. Mais l'on ne peut se tenir à la simple discrimination d'une identification. Le

L'idéalisme selon J. Lachelier, *Jean-Michel LE LANNOU*

passage aux modes d'être est nécessaire. La double question est ainsi celle de la détermination ontologique de cette pensée, et celle de son statut.

Quel est le critère ? De quoi disposons-nous, la chronologie étant insuffisante, pour trancher ? Trancher est-ce exclure l'un, est-ce le subordonner ? Cette discrimination doit être possible par une clarification interne. Pour cela il faut revenir à ce que vise principalement Lachelier, donc repartir de son projet, qui est l'excès de la scission vers un autre mode de donation, de son exigence fondamentale qui est celle de l'égalité effective. Où et comment est-elle ? L'intention centrale est celle d'un dépassement effectif de la scission. Où celui-ci s'effectue-t-il ? Poser la question ainsi permet de passer des déterminations particulières à leurs modalités d'être, ce qui est la condition d'une effective discrimination.

Ce qui est premier, c'est l'exigence, d'abord «vide», de l'égalité : qu'est-ce qui peut la remplir ? Si le penser peut être égal à soi, en quelle de ses formes cette égalité est-elle ? Comment la nommer ? Puisque deux possibilités ici se présentent, il importe d'élucider comment s'en détermine les traits ontologiques. Quel mode d'être a le penser effectif ? A nouveau deux possibilités se présentent : l'égalité est-elle celle de la vacuité ou celle de la plénitude ?

Les deux possibilités du penser

Il faut examiner les deux possibilités en «concurrence» pour savoir en laquelle il faut reconnaître le penser véritable. Demander où l'égalité peut être, revient à demander laquelle des deux la réalise effectivement, laquelle peut synthétiser l'identité à soi et la totalité. Est-ce la conscience pure ? Est-ce l'esprit ? Qu'est-ce qu'une pensée substantielle ?

Lachelier part de la différence de la conscience empirique, et de la conscience pure. Pour montrer que la conscience empirique n'est pas seul mode du penser, pour en effectuer donc la «relativisation», il réitère la scission kantienne entre un moi empirique et le Je transcendantal. Le double élan de sa pensée réside dans Kant, mais pensé à travers Fichte, ou «déplacé» à Fichte : «le véritable Kant, pour moi, et le véritable représentant de

CORPUS, revue de philosophie

sa philosophie de l'esprit, c'est Fichte...» écrit-il (L 178)⁴. Il faut affirmer la conscience pure. Deux interrogations se présentent : qu'est-elle, et quel statut lui reconnaître ?

Ce qui caractérise la pensée finie c'est la scission, ou l'inadéquation à soi. Elle est la pensée divisée d'avec elle-même. Cette dualité est présentée par Lachelier sous deux aspects, comme la «disproportion» (O II 52) d'une double extériorité. D'abord celle de l'écart forme-matière : «il y a, entre la forme et la matière de chacun de nos actes intellectuels, non pas harmonie, mais désaccord et presque contradiction» (O II 53). La pensée finie n'est pas «un être complet, mais une simple forme, dont la nature fournit le contenu» (O II 160). Relativement à une matière extérieure donnée, la forme est plus ample, elle «déborde» le contenu (O II 54). Cette dualité est également l'écart entre la détermination du contenu et l'universalité de l'acte, du jugement (O II 54, cf. CL 104-105 et 117).

Mais le penser ne se réduit pas à cette modalité, il y a une autre forme de pensée. Qu'est-elle ? Lachelier la détermine en suivant Fichte, comme conscience pure. Le «moi pur» s'atteint dans et par «l'intuition intellectuelle». Comment précisément ce moi pur se révèle-t-il ? Par la réflexion qui effectue un évidement, une «épuration» de la conscience, qui est soustraction de toute détermination. Il faut s'affranchir de la particularité pour que se révèle la «pure conscience». C'est parce que le contenu est indifférent que l'on peut et doit en faire abstraction. Cette «abstraction» est «passage». Elle conduit à la conscience, «ce qui reste alors est mon être pur», la pureté ou l'égalité de la conscience à elle-même. «Une telle conscience est intuition» écrit Fichte.⁵ Mais de quoi ? De sa pureté. Ici il n'y a pas d'autre détermination que soi, la conscience est purement formelle. Par l'intuition de son autonomie, la conscience est liberté, à la fois comme commencement absolu, puisque «avant l'acte de liberté, il n'y a

4 Ceci en 1913, donc après l'étude de X. Léon, *La philosophie de Fichte*, Paris, 1902, et l'usage qu'en faisait Ravaisson dès l'article "Philosophie contemporaine" de 1840.

5 Fichte, *La doctrine de la science nova Methodo*, trad. I. Radrizzani, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1989, p. 70.

L'idéalisme selon J. Lachelier, *Jean-Michel LE LANNOU*

rien»⁶, et que «la liberté est l'objet premier et immédiat de la conscience».⁷ L'intuition est celle de l'activité, qui est le «fait immédiat de la conscience». Il faut même dire que la conscience «est» action. L'intuition intellectuelle «ne s'applique pas à un être, mais à un acte...»

L'acte est donc l'autre que la substance, différent de l'être, «l'essence du moi est activité».⁸ On ne peut attribuer l'être au moi, puisque ceci «en ferait une chose» ou une nature et que «le réfléchissant... n'est donc pas une nature et il est élevé au-dessus de toute nature».⁹ Se manifeste ici la dualité de l'acte et de la chose. L'autre que l'action est en tant que sensible, chose ou être. L'opposition est bien radicale, puisque l'«être» se définit comme «le concept d'une activité supprimée», comme la négation de l'activité. L'hétérogénéité est donc radicale entre l'activité et la substantialité.

Dans sa «différence» cette conscience est absolue. Le moi pur est absolu et fini. Fini puisqu'il ne produit pas la détermination ou le contenu de la chose même. Absolu en tant que forme indépassable du penser et de la donation de l'être : «tout ce qui doit être pour nous n'est qu'une conscience».¹⁰

Mais de cette égalité Lachelier propose une critique. Il refuse ce moi pur. Que lui reproche-t-il ? Pourquoi ne pas reconnaître en lui la pensée véritable ? Pourquoi pose-t-il la nécessité de le dépasser ? Et vers quoi ?

Sa critique, principiellement dénonce la vacuité de cette identité. Celle-ci est «formelle», c'est-à-dire sans substantialité, elle ne peut ainsi que reconduire à la différence empirique de la forme et du contenu, et de plus à une différence alors absolutisée. Ce

6 *Ibid.*, p. 91.

7 *Ibid.*, p. 90.

8 In *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Vrin, p. 47.

9 *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, trad. P. Naulin, PUF, p. 126.

10 *La doctrine de la science nova Methodo*, *op. cit.*, p. 57.

CORPUS, revue de philosophie

que Lachelier refuse, c'est que l'égalité soit vide. Mais surtout il s'oppose à la disjonction de l'activité et de la substantialité.

De plus une telle identité, en fait, n'est pas. Nous ne pouvons faire l'expérience de cette égalité. La conscience n'est jamais effectivement pure, l'abstraction de tout contenu n'est jamais pleinement réalisée. Cette égalité demeure une postulation : « nous n'avons conscience d'aucune pensée qui ne soit empiriquement déterminée » (CL 105). De plus, si elle était, elle serait radicalement instable, ou plutôt elle ne se présenterait que comme « renvoi » à la détermination extérieure. La forme n'est que relative, toujours en attente d'une matière extérieure. La conscience pure n'est donc pas une autre modalité de la pensée, elle ne diffère pas de la division de la conscience empirique. Ce qui revient à reconnaître que la conscience comme telle ne peut accéder à une égalité à soi.

Mais n'y a-t-il qu'un mode du penser ? La pensée n'est-elle que cette forme sans contenu, cette vacuité insubstantielle ? Est-elle inéluctablement vide et divisée ? Quel est « le dernier mot de la pensée » (O I 80), sa forme véritable ? Est-on ontologiquement voué à cette disjonction ? Activité et substantialité sont-elles, en elles-mêmes, exclusives ? Soit la disjonction n'est que relative à un mode particulier du penser. Mais alors comment se manifeste leur identité ? Qu'est-ce qui la réalise ? Quelle substantialité ne serait pas exclusive de l'activité ? Quelle activité serait adéquate à la substantialité.

L. Robberechts énonce clairement l'intention de cette philosophie qui « formule le problème et l'hypothèse d'une conscience à la fois pure et substantielle ». ¹¹ Mais la difficulté provient de ce que, précisément, ce ne peut être en la conscience que s'effectue cette identité.

Lachelier part d'abord d'une exigence non-déterminée d'égalité (ce qui a rendu l'oscillation possible). Quel est le moi pur ? ¹² Il rencontre la première possibilité de réponse, qui pose qu'il est la

¹¹ L. Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive*, T. I, *De Biran à Brunschwig*, Ed. Duculot, Gembloux, 1971, p. 149.

¹² Sur son projet de thèse sur le moi pur, cf. sa lettre à Ravaisson du 22 novembre 1858.

L'idéalisme selon J. Lachelier, *Jean-Michel LE LANNOU*

conscience pure. Mais puisque l'on est reconduit à la conscience empirique, ce n'est qu'une fausse issue. Il faut poser l'alternative pour elle-même : soit il n'y a qu'un mode du penser, et on est alors voué à la disjonction, la pensée ne peut être substantielle, soit l'égalité est, mais elle n'est pas effective en cette forme du penser. Reconnaître l'échec de cet idéalisme, ne le conduit cependant pas à l'impossibilité de poser l'égalité du penser en sa vérité : la conscience «n'est peut-être pas la forme la plus élevée et le dernier mot de l'être» (L 143). Lachelier indique une autre différence, réelle, qui n'est pas entre deux formes de la conscience, mais entre deux modalités du penser, *entre la conscience et l'esprit*.

Il faut montrer que l'activité ne relève pas intrinsèquement de la conscience, mais qu'elle est en vérité liée à l'esprit comme identité pure à soi dans son auto-position.¹³

La question n'est pas de savoir comment lier activité et substantialité. On ne peut demander comment l'esprit peut coïncider avec lui-même : s'il y a esprit, il est coïncidence à soi. L'interrogation est ici de savoir comment identité, ou pureté, et totalité, ou substantialité effective, sont conjointes. Quelle forme du penser les réunit ?

Comment donc Lachelier pense-t-il l'esprit ? Pour expliciter cette question, dans son ampleur, il faut revenir sur son rapport, du moins sur ce point, à Ravaisson.

Si Lachelier n'est pas kantien est-il «ravaissonien» ? Est-il «spiritualiste», et en quel sens ? Le point de départ de sa pensée est assurément l'œuvre de Ravaisson. Il reprend une problématique qui lui est délivrée par *de l'Habitude*. Mais Ravaisson propose-t-il à ce problème une issue consistante ? Clarifier la double attitude de Lachelier, revient à détailler en quoi il allie un accord profond à une décisive critique.

Fondamentalement il partage sa critique de l'abstraction, son refus du vide. Cette dénonciation est centrale dans la pensée de Ravaisson. L'abstraction est le «vide» (P 34, R 297), «vide et

¹³ C'est Ravaisson, écrit Lachelier, «qui nous a appris, ce me semble à tous, à concevoir l'être, non sous les formes objectives de substances ou de phénomènes, mais sous la forme subjective d'action spirituelle...» (L 139).

CORPUS, revue de philosophie

nullité», «sans rien de substantiel et de vital». ¹⁴ Où et comment cette abstraction «est»-elle ? Dans et par «l'entendement» qui pose «le plus parfait vide» (P 34), dans et par la conscience, l'être de la conscience étant «le temps» (H 16), c'est-à-dire la «forme vide», le «néant» (P 17). Ici est le règne des «contraires» ou des «oppositions» inconciliées. C'est l'idéalisme, que Ravaisson pense dans une perspective aristotélicienne, et qu'il identifie au «nihilisme» (P 35) ou, à propos de la philosophie de HEGEL, au «pur néant» (P 36) qui absolutise cette vacuité.

Contre le nihilisme Ravaisson pose qu' «être... c'est agir» (MM 70, T 61), «l'action est l'être même». «A l'action appartient... partout et toujours la priorité» (MM 70) «acte seul = substance» (R 54). Mais quelle est «l'activité complète et parfaite» ? C'est l' «activité de la pensée» (R 54), de l'esprit comme «existence toute active» (R 60) ¹⁵. Mais de quelle pensée s'agit-il ici ? Non de l'entendement ou de la conscience. Car les conditions de la conscience-médiation, distance, donc imagination (H 33), – cf. «des conditions de distinction, d'opposition du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'existence» (R 314) –, en font la finitude. Mais celles-ci sont relatives, et elles peuvent disparaître (H 28). La conscience est la «pensée, une et simple, se connaissant et se possédant elle-même» (P 38). En elle «les contraires... se confondent comme dans une vivante et lumineuse harmonie» (R 315). L'esprit est désigné comme «l'aperception simple, unité, identité divine de la pensée et de l'être» (H 34), l'être étant l'«objet intelligible d'une pure intuition» (P 37). Cette «pensée parfaite, absolue... est une pensée d'une pensée» (R 314).

Si Lachelier retient de Ravaisson que l'être véritable est *activité* et substantialité, il dénonce cependant une oscillation de

¹⁴ Nous citons Ravaisson selon les abréviations suivantes : *De l'Habitude*, Vrin-reprise, cité H. Le rapport sur *La philosophie en France au XIXe siècle*, éd. Fayard, coll. Corpus, cité R ; *Le Testament philosophique*, présenté par C. Devivaise, Vrin-reprise, cité T ; pour les articles "Philosophie contemporaine" cité PC ; "La philosophie de Pascal", cité P, et "Métaphysique et Morale", cité MM, nous les citons selon la pagination de notre réimpression, Vrin-reprise, 1986.

¹⁵ «L'être complet est l'esprit» (T 62), cf. «le pur esprit... est toute action» (R 220), ou «activité pure» (H 34), «le maximum de l'action» (P 38).

L'idéalisme selon J. Lachelier, *Jean-Michel LE LANNOU*

Ravaisson. Celle-ci provient de la difficulté, si ce n'est de l'impossibilité d'une «alliance» entre Aristote et Fichte. Où est, en fait l'égalité véritable ? Est-ce dans la nature, dans la conscience ou dans l'esprit ? Ravaisson hésite, ou veut cumuler les trois possibilités.

L'identité est initialement recherchée dans la nature. C'est ce que propose Ravaisson dès sa thèse, ce que commente fort bien D. Janicaud «le lieu de l'identité [ou de l'identification] est déporté de l'*ego* transcendantal vers une instance autonome – l'habitude». ¹⁶ Contre cette possibilité, Lachelier manifeste son accord avec «Kant, qui abaisse tout ce qui, non seulement dans l'espace, mais encore dans le temps, au rang de simple phénomène...» (L 170), qui dissocie la substantialité de la nature. Parallèlement il refuse d'identifier idéalité et abstraction. Il interprète ainsi Platon d'une manière opposée à celle, aristotélicienne, de Ravaisson.

Sa critique dénonce l'infidélité de Ravaisson à l'égard de son intention initiale. Il s'oppose à la confusion de l'esprit ou de «l'intellect pur» et de la conscience. Celle-ci se montre dans l'affirmation d'une intuition de l'esprit ayant lieu dans et par la conscience : «l'intelligence dans sa conscience intime d'elle-même» (T 115). ¹⁷ Quel peut être ce «point de vue de la conscience de cet absolu de l'activité intérieure» (R 297-298) ? De quelle activité s'agit-il ici ? L'intuition peut-elle conserver le même sens quand il s'agit de la conscience, et donc de ses conditions restrictives, et de l'esprit ?

Pour trouver dans une proximité immédiate cette identité, Ravaisson revient à Fichte, dont il cite les «Faits de la conscience» (*Thatsachen des Bewusstseyns*, 1813, PC 26). Mais n'est-ce pas au «prix» d'une contradiction, et en ôtant à l'intuition intellectuelle son sens strictement «intellectuel» ou spirituel ?

¹⁶ D. Janicaud, "V. Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et de Schelling", *Les Études Philosophiques*, 1984, n° 4, p. 463.

¹⁷ Cf. : «une intuition directe de l'intelligence» (1840, 8), «la pensée n'est donc tout ce qu'elle peut être que dans sa conscience intime de soi où le sujet et l'objet se touchent immédiatement, l'un identique à l'autre, et la pensée étant selon la formule aristotélique une pensée de pensée» (T 63), mais c'est la conscience qui constitue «l'intuition intellectuelle» (P 37).

CORPUS, revue de philosophie

Pour Lachelier, qui en un sens retourne contre Ravaisson la critique que celui-ci adressait à V. Cousin, l'on revient ainsi à une simple identité formelle ou vide. L'esprit, en son effectivité, n'est pas vraiment pensé.

La pensée substantielle

Mais comment penser l'identité de la pensée à elle-même, quand celle-ci n'est pas vide ? L'esprit «en lui-même» est selon Lachelier le mode d'être effectif de la pensée. Il est la pensée réalisée d'une manière «parfaite», véritablement elle-même, ou libre, dans le «seul mode d'existence qui puisse réaliser complètement son essence» (O II 165).

L'esprit se distingue radicalement de la conscience, qui en tant que telle est distance et vacuité, de la pensée finie qui n'est pas «un être complet, mais une simple forme, dont la nature fournit le contenu et qui n'a par elle-même... ni vie ni contenu» (O II 160). Pour la pensée finie, cette «forme» qui «a besoin d'un contenu» extérieur (O II 160), l'être est autre chose que la pensée», et l'«objet de la pensée autre que l'acte même de la pensée» (O II 210).

Mais les conditions de cette finitude, ce qui empêche la pensée d'être pleinement elle-même, peuvent disparaître. Dans et par cette «disparition» de la «limitation», de l'«imperfection» (L 143), la pensée advient à elle-même, dans sa «plénitude de réalité» (L 159). Se manifeste alors l'autre «mode d'existence de la pensée» (O II 160), sa concrétude comme intuition au sens strict. Cette «connaissance purement intellectuelle» (O II 208) se caractérise par une double identité.

Quels sont les traits de l'égalité ? Elle est présence indéfectible, et puisque le temps est phénoménal, éternité. Ce penser est ce que Kant désignait comme «noumène» (O I 78), supérieur donc à l'espace et au temps (O I 80). Ici ni succession, ni altérité ou différence de la forme et du contenu (CL 95). L'identité est en soi «négarion de toute substance étrangère à la pensée», c'est-à-dire qu'elle est elle-même substantielle. Identité tout d'abord à soi, c'est-à-dire de l'acte et du contenu du penser, la «matière des actes intellectuels [étant] adéquate à leur forme» (O II 54). Le «moi pur» est également identité de soi à la réalité : un

L'idéalisme selon J. Lachelier, *Jean-Michel LE LANNOU*

«état de perfection où l'objet serait parfaitement adéquat au sujet». Dans cette «connaissance directe et adéquate du réel» (O II 210), la pensée est «intuition du réel, et entièrement identifiée avec lui» (O II 210). Il s'agit ici «d'une pensée qui n'aurait pas besoin, comme la nôtre, d'un contenu empirique «extérieur», mais qui se donnerait à elle-même, ou plutôt qui serait, pour elle-même, un contenu d'un autre ordre, et qui serait par conséquent à elle seule ce que la nôtre ne peut être que dans son union avec la nature : un être complet, réel et vivant» (O II 160). Lachelier retrouve l'Idée selon Platon comme «vivante et agissante» (L 171). L'esprit est «cette vie de la pensée pure» (O II 164), la «vie spirituelle» (O II 54). Il s'agit donc d'une intuition intellectuelle au sens strict.¹⁸

Une aporie de l'idéalisme

Le résultat de notre démarche semble bien mince. Il est cependant décisif, s'il nous permet de passer d'une situation d'oscillation et de confusion à son indispensable clarification. Se manifeste ainsi la disjonction, ou le caractère inconciliable des deux compréhensions de la pensée, comme conscience ou comme esprit. L'opposition de Fichte et de Platon est radicale. Mais ceci permet également de reconnaître la spécificité de chacun. Et d'exposer l'alternative véritable qui se présente à l'«idéalisme». *On ne peut vouloir réaliser dans et par la conscience un mode d'être qui ne peut lui convenir.* La conscience, sous quelque désignation que ce soit, ne peut être ni absolue, ni concrète ou égale à soi.

La radicalisation de l'idéalisme, par Lachelier, s'effectue dans ce «passage» d'une philosophie de la conscience à une philosophie de l'esprit. Lachelier en ce sens est le dernier philosophe de l'esprit. Le dernier à en poser le problème à la fois de manière radicale et directe. Il explicite ainsi, et de la manière la plus ample, la difficulté d'une telle philosophie.

¹⁸ De cet au-delà de la médiation, et de toute forme de distance, la sensibilité offre «une image plus fidèle» en raison de son caractère intuitif, "Cours de Morale", 9^e leçon, cité par G. Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, PUF, 1959, p. 175.

CORPUS, revue de philosophie

Mais il faut au terme retrouver la question, jusqu'ici réservée, de la cohérence de sa démarche. Si l'idéalisme est celui de l'esprit, qu'advient-il ? Le mouvement décisif est ici le passage à la pensée effective. Est-il effectué ? Peut-il être assuré en sa possibilité ? Quant à son effectuation, est-on donc simplement renvoyé à l'espérance ? Faut-il dire, plus directement, que «pour nous» cette «intuition est future» (L 65) ou bien n'est-elle qu'un «rêve» (O II 210) ?

Mais cette question en présuppose une autre, celle de savoir *qui* peut accéder à l'identité à soi. A qui réfère-t-on l'exigence de définitisation et d'accès à l'égalité ? Quel est le «sujet» d'un tel mouvement ? Qui peut se dé-finitiser de manière effective et non simplement idéelle ? Qui peut se *libérer* de l'inégalité ? L'identité de «celui» qui peut effectuer un tel surmontement, n'est pas explicitement développée par Lachelier. Il reconnaît le fait de la contradiction entre l'exigence et «la nature de la pensée ou de la conscience telle que nous la connaissons», le fait donc que «nous ne puissions... y atteindre en restant ce que nous sommes» (L 143). Cependant sans explicitation directe de cette «différence», l'on bute inéluctablement sur la question de la finitude. Elle se présente alors comme un obstacle radical et insurmontable. On est alors conduit à dire, avec L. Millet, que l'échec provient de cette constitutive «finitude fondamentale». ¹⁹

Liée à cette interrogation interne, on retrouve ainsi la principale critique externe, celle, par exemple, de M. Merleau-Ponty, visant tout idéalisme, mais qui s'adresse en grande partie à Lachelier. Elle vise le fait de l'ineffectuation et même l'impossibilité de «défaire» l'opacité de la nature.²⁰ On peut maintenant mieux la comprendre, et d'abord souligner que ce dernier ne distingue pas la conscience de l'esprit, et qu'il est ainsi conduit à demander à l'une ce qu'elle ne peut proposer. Il faut également reconnaître qu'elle est fondée dans la double absence de thématization explicite de la part de Lachelier du rapport de la pensée à la

¹⁹ L. Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, PUF, 1959, p. 263.

²⁰ *Phénoménologie de la perception*, NRF, 1945, pp. 67, 75, 401.

L'idéalisme selon J. Lachelier, *Jean-Michel LE LANNOU*

nature et, plus particulièrement de celui de la pensée liée, qui est nature, à la possibilité de sa déliaison ou libération.

Si l'on est donc conduit à l'échec ou si seul un idéalisme de la conscience se réalise, qui est comme tel l'échec d'un radical mouvement de définitisation, qu'advient-il ? A quoi est-on conduit ? A deux issues qui ont en commun d'être l'inversion de l'intention initiale de détachement. Ces deux attitudes sont à la fois des conséquences logiques inéluctables, mais également ce qui s'est historiquement produit après Lachelier.

Une telle exigence apparaissant contradictoire, la pensée est conduite à la vacuité empirique, à l'activisme destructeur de la forme pure. Le détachement réflexif, en un sens de par sa propre ambiguïté, mène à un moi vide, non plus transcendantal, mais en tant que vacuité existentielle. On aboutit ainsi au rabattement du détachement sur la négativité comme simple rapport répulsif à soi, qui est destructeur puisque celle-ci ne peut se «réaliser» que dans et par une radicale abstraction ou séparation, qu'elle ne se manifeste donc que comme négation destructrice.

Soit, quand une telle vacuité est dénoncée, et, puisqu'on ne peut s'installer dans la scission, la pensée est à la recherche d'une autre immédiation ou égalité, mais qui soit hors, donc en-deçà, du penser. La plénitude, dans une complète inversion, est visée comme identité ou adhésion sensible. On est alors conduit à un radical anti-idéalisme, dans et par la désignation des diverses expériences – de l'incarnation, de la praxis, de l'affectivité ou de la vie comme adhésion à soi. Mais s'il n'est destructeur, ce mouvement est en soi contradictoire.

L'aporie actuelle de la juxtaposition instable entre le vide de relation et l'adhésion vitale est donc redoublée de l'aporie interne de l'idéalisme qui, s'il est idéalisme de la conscience se détruit lui-même, et s'il est idéalisme de l'esprit ne montre pas comment s'effectue sa cohérence ou l'accès à cet esprit.

JEAN-MICHEL LE LANNOU

Philosophie réflexive et matérialisme

I

Pendant une période qui correspond assez exactement à la durée de la III^e République, la philosophie réflexive a occupé en France dans l'enseignement philosophique une place importante voire prépondérante. Les noms de Jules Lachelier (1832-1918), d'Alphonse Darlu (1849-1921), de Jules Lagneau (1851-1894), d'Émile Chartier (1868-1951), de Léon Brunschvicg (1869-1944), de Jean Nabert (1881-1960), ceux de Michel Alexandre ou de Maurice Savin et de bien d'autres pour une période plus récente, illustrent quatre générations de professeurs, qui ont occupé des places éminentes dans l'enseignement public en France, qui se sont transmis, ont défini, élaboré et enseigné une philosophie qu'ils ont parfois nommée intellectualiste, qu'on peut qualifier d'idéalisme ou de spiritualisme, mais qu'on préfère nommer ici philosophie de la réflexion, ou philosophie réflexive, pour la mieux distinguer d'autres formes de spiritualisme, comme ceux de Bergson ou de Lavelle par exemple.

Le terme "philosophie réflexive" doit être justifié, ou plutôt précisé d'un autre point de vue encore. Car il recouvre des doctrines et des positions philosophiques si différentes et même si incompatibles qu'il pourrait sembler vide de sens. Par exemple, pour ne prendre en considération que ce qui est le nec plus ultra d'une philosophie spiritualiste, savoir la doctrine de l'absolu, et par conséquent de la religion, est-il possible de concilier la *Note sur le pari de Pascal* de Lachelier, le *Cours sur Dieu* de Lagneau, *Les dieux* d'Alain, *De la vraie et de la fausse conversion* et *La querelle de l'athéisme* de Brunschvicg, les derniers écrits de Nabert ? Dans ces ouvrages, il semble bien que se définissent des philosophies et des sagesse qu'on ne peut adopter toutes à la fois, entre lesquelles il faut choisir. Pourtant, toutes ces sagesse, toutes ces philosophies sont bien commandées par un même principe, celui que formulait Lachelier :

CORPUS, revue de philosophie

«C'est l'office de la philosophie de tout *comprendre*, même la religion.»¹

On ne peut donc parler de la philosophie réflexive comme d'une doctrine unique, ce qui n'interdit pas cependant d'en parler comme d'une *école*, parce qu'en philosophie une école ne se définit pas nécessairement par une identité absolue de doctrine : l'attestent, par exemple, les Stoïciens. Les divergences de vues, les oppositions, voire les conflits, par exemple entre Chartier et Brunschvicg sur la manière de lire les philosophes et sur l'intérêt de la physique du XXe siècle n'empêchent pas une commune opposition des philosophies réflexives à d'autres philosophies, et, par exemple, aux divers matérialismes. Les philosophes de la réflexion, par une sorte de patriotisme philosophique, se retrouvent unis malgré leurs différences pour refuser de la même manière, sur les mêmes bases et pour les mêmes raisons, les mêmes positions philosophiques : scepticisme, empirisme, matérialisme. Pour ce motif, on peut affirmer que les philosophies de la réflexion appartiennent bien à la même école – terme en l'occurrence d'autant mieux approprié que ces philosophies trouvent leur lieu d'épanouissement dans les institutions d'instruction publique, et que leurs vues communes se sont élaborées et transmises par des cours, de bouche à oreille, de maîtres à élèves, autant que par des écrits.

Deux conséquences résultent de cette constatation. D'abord, qu'il convient, pour comprendre convenablement ces différentes philosophies, de les étudier toujours premièrement dans et par leur appartenance à l'école à laquelle elles se rattachent. L'originalité de chacune, en effet, ne peut être saisie exactement que par ses différences avec ses rivales de la même école. En outre, les philosophies de la réflexion ne constituant qu'une forme possible de spiritualisme, leur originalité d'école ne peut apparaître en toute clarté que si certaines positions communes sont bien distinguées. Mais surtout, en second lieu, puisque la philosophie réflexive ne se définit ni comme une doctrine, ni même comme une méthode, il est nécessaire de préciser les voies et la teneur de sa définition. S'engager dans cette recherche, c'est

¹ *Œuvres de Lachelier*, Alcan, 1933, II, p. 205.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

rencontrer presque d'entrée l'opposition de la philosophie réflexive au matérialisme.

II

La philosophie réflexive ne se définit pas vraiment par un problème ou une problématique, mais plutôt d'abord par une ambition, et ensuite par une position fondamentale qui lui donne les moyens de son ambition.

L'ambition, Lachelier l'expose en toute clarté : « Dans l'âge barbare de la philosophie, c'est-à-dire au XVIIIe siècle... », écrit-il dans l'annotation du terme *métaphysique* pour le *Vocabulaire* de Lalande. L'Âge barbare, c'est celui de la philosophie française des Lumières, celui des théologies naturelles, du sensualisme et du matérialisme. L'ambition de Lachelier s'inscrit bien dans la perspective selon laquelle, en 1867, Ravaisson, appréciait les travaux philosophiques français du XIXe siècle, dans un "Rapport" tout entier commandé par l'opposition entre le matérialisme et l'idéalisme et par le souci de montrer les progrès du spiritualisme en France au XIXe siècle. Lachelier pour sa part entend bien contribuer à ces progrès. Cependant, pour réaliser cette ambition, il ne suffira pas de poursuivre les travaux des devanciers, c'est-à-dire de l'école éclectique. Lachelier ne parle pas de crise. Pourtant, c'est bien une crise du spiritualisme qu'expose et que prétend résoudre *Psychologie et métaphysique*.

Comme l'indique le titre de l'article, le problème posé par cette crise est celui des rapports entre psychologie et métaphysique, et dont l'origine se trouve dans le spiritualisme de Cousin et de l'école éclectique. Pour Lachelier, Cousin n'a pas réalisé sa louable intention de restaurer le spiritualisme. Il a affirmé son spiritualisme plus qu'il ne l'a établi, parce qu'il est resté trop fidèle à l'esprit du XVIIIe siècle, en cherchant une voie pour passer de l'observation des faits de conscience à la métaphysique. Cette voie n'est qu'une impasse. La psychologie, comme observation des faits internes ne peut fonder le spiritualisme. Cousin n'a pas trouvé la méthode de son intention philosophique.

CORPUS, revue de philosophie

La doctrine psychologique «fondée par M. Cousin, et encore enseignée aujourd'hui [1885] par ses disciples»² considérait les faits de conscience comme formant un monde à part, relevant d'une observation de soi par soi. Or, contre elle s'est élevée «une doctrine nouvelle, plus riche de faits et plus hardie dans ses hypothèses». La psychologie s'est émancipée, de sorte que les prétentions de la psychologie éclectique sont contestées par une psychologie qui, prolongeant celle du XVIIIe siècle, retrouve le sensualisme et rompt avec la métaphysique. Lachelier constate :

«La méthode empruntée par M. Cousin au XVIIIe siècle a fini par nous ramener, assez logiquement peut-être, à la philosophie du XVIIIe siècle.»³

Or, c'est bien de matérialisme qu'il s'agit alors. Car la psychologie comme science d'observations et comme science de faits, telle qu'elle s'est développée hors de l'école éclectique, débouche sur une conception matérialiste :

«Il n'y a pas de phénomènes de conscience qui forment, comme on l'a cru, un monde distinct et détaché du monde extérieur : il n'y a en nous et nous ne sommes nous mêmes qu'une série de phénomènes semblables à tous les autres, qui ont seulement le privilège de se réfléchir et de se redoubler dans une conscience. La psychologie n'a pas de domaine propre, pas même celui du rêve, ou du moins du rêve relatif et réel : elle n'est qu'une forme subjective et provisoire de la physiologie, qui n'est elle-même qu'une branche de la physique. Ni raison, ni liberté, ni esprit : tel est aujourd'hui le dernier mot d'une science qui semble ne conserver que par habitude, et comme un souvenir du passé, le nom de psychologie.»⁴

On ne peut échapper à cette conclusion. Le chapitre III de *Psychologie et métaphysique* cherche une sorte de réfutation de cette "nouvelle psychologie", mais une réfutation qui s'en tienne à

2 Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et métaphysique*, Alcan, 1896, p. 107 ; Fayard, *Corpus*, p. 95.

3 *Ibid.*, Fayard, *Corpus*, p. 94.

4 *Ibid.*, pp. 125-126 ; Fayard, *Corpus*, p. 109.

Philosophie réflexive et matérialisme, *Jacques MOUTAUX*

l'observation des faits, à leur analyse, selon la méthode de Cousin. En posant les questions : si la conscience n'est qu'une illusion, d'où vient cette illusion ? Où prend-on ce monde extérieur sur lequel on greffe après coup la conscience ? ; en montrant que l'étendue en soi n'est rien, qu'elle n'existe que dans la conscience ; en montrant aussi que la conscience ne se résoud pas non plus dans sa propre représentation de l'étendue, qu'il faut aller de la volonté à la perception, et non de la perception à la volonté, on rend bien à la conscience son indépendance et sa spontanéité. Cependant, ce faisant, on n'atteint qu'une indépendance de fait. On ne fait qu'élargir le point de vue de la "nouvelle psychologie", mais sans le déplacer ; on se contente de :

«transformer le matérialisme, qu'elle professe implicitement, en un sorte de naturalisme. Mais il reste toujours, à prendre les choses en gros, que c'est elle qui a raison et le spiritualisme qui a tort.»⁵

Pour prouver qu'esprit, raison, et liberté ne sont pas des chimères, il faut renoncer à la méthode psychologiste de l'éclectisme.

Il est clair, par conséquent, que la philosophie réflexive naît d'un refus du matérialisme. Ses développements postérieurs resteront fidèles à cette orientation première. Certains philosophes de l'école, comme Brunschvicg ou Chartier, garderont même fidélité, chacun selon ses vues sur les philosophes du passé, à l'éclectisme spiritualiste, dont Ravaisson note à juste titre que Cousin n'a guère mis de persévérance à l'accomplir, une fois réédités quelques grands textes anciens. Mais l'important est l'appréciation du matérialisme. Les philosophies réflexives refusent d'entrée de jeu toute forme de matérialisme, et naissent de ce refus. Le matérialisme est écarté d'intention, et par projet spiritualiste. La décision de spiritualisme est première. Le matérialisme n'est pas rejeté à la suite d'un examen qui en montrerait les contradictions, ou en réfuterait les principes. Il n'est pas d'abord réfuté. Il est d'abord refusé.

⁵ *Ibid.*, p. 146 ; Fayard, *Corpus*, p. 126.

CORPUS, revue de philosophie

Dans les philosophies réflexives, ce refus de principe n'apparaît pas toujours liminairement avec la fermeté qu'on lui trouve dans *Psychologie et métaphysique*. Il y est cependant toujours impliqué. Chartier, qui est peut-être le plus éloigné de Lachelier, se donne moins de mal à réfuter le matérialisme comme une erreur qu'à le condamner comme une faute :

«Sortant de Descartes, je savais ce que c'était que le matérialisme, mais je ne savais pas en quoi le matérialisme était une faute, ce que le langage implique confusément, mais énergiquement.»⁶

Considérer le matérialisme comme une faute, c'est bien faire à chacun un *devoir* de s'en écarter – ce qui suppose aussi une sorte de tentation de matérialisme. Lorsqu'Alain considère le matérialisme comme une faute, il suit au plus près, mais en un autre style, la décision par laquelle Lachelier s'engageait dans la voie de la philosophie réflexive.

Le spiritualisme des philosophies réflexives se présente bel et bien comme un combat contre le matérialisme (entre autres positions philosophiques). Reste cependant à comprendre ce qui au juste est refusé dans le matérialisme, et pourquoi cela est refusé. Le refus, s'il ne doit pas être une préférence subjective et arbitraire, une affaire de goût, doit être fondé. Il ne peut l'être que par une conception déterminée des tâches et des exigences de la philosophie, qu'il faut étudier maintenant. Quelle méthode et quels principes les philosophes de la réflexion entendent-ils substituer à la psychologie éclectique pour mieux asseoir le spiritualisme ?

III

La philosophie réflexive se définit par une conception de la connaissance, de la science et de l'instruction en général, qui détermine le sens de la spéculation philosophique, et justifie l'intérêt, les programmes et les méthodes de l'enseignement philosophique au Lycée et à l'Université. Dans une prose de toute

⁶ Alain, *Histoire de mes pensées, Les arts et les Dieux*, NRF, Pléiade, p. 188.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

beauté, le *Discours de Vanves* prononcé par Lagneau pour la distribution des prix de 1886 expose avec une rigoureuse concision cette conception de la philosophie.

L'analyse doctrinale la plus nette et la plus simple du projet même de la philosophie réflexive, on le trouve peut-être sous la plume de Léon Brunschvicg, qui, au début de *La modalité du jugement*, développe la solution proposée par Lachelier à la crise du spiritualisme. Dans *Psychologie et métaphysique*, Lachelier, pour sortir de l'impasse éclectique, du psychologisme conduisant au matérialisme, se fondait sur ce que :

«Il y a... réellement en nous une conscience intellectuelle, qui n'ajoute rien au contenu de la conscience sensible, mais qui imprime à ce contenu le sceau de l'objectivité.»⁷

On échappe à la fois à l'immatérialisme de Berkeley et au matérialisme en apercevant que :

«si le monde sensible apparaît à tous les hommes comme une réalité indépendante de leur perception, ce n'est pas sans doute, parce qu'il est une chose en soi, extérieure à toute conscience : c'est donc parce qu'il est l'objet d'une conscience intellectuelle, qui l'affranchit, en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible.»⁸

La philosophie se définissant traditionnellement comme "connaissance intégrale", la difficulté, dit Brunschvicg, est de déterminer l'objet et la méthode permettant la réalisation de ce programme. Il écarte résolument certaines voies, qui ne sont que des impasses : la "connaissance intégrale" ne peut être ni une connaissance de "l'objet total", ni une science de "l'être en tant qu'être", c'est-à-dire une ontologie. Elle ne peut être qu'une critique. Cependant, la critique se définit moins comme recherche des limites du pouvoir de la raison que comme détermination du rapport de la connaissance à l'objet. Il ne peut y avoir objet que pour un sujet. La connaissance intégrale appelle une philosophie idéaliste, parce que la connaissance est constituante :

7 *Ibid.*, p. 150.

8 *Ibid.*, p. 151.

CORPUS, revue de philosophie

«De ce point de vue... la connaissance n'est plus un accident qui s'ajoute du dehors à l'être, sans l'altérer, comme devant un objet un verre parfaitement transparent ; la connaissance constitue un objet qui est pour nous le monde. Au-delà il n'y a rien ; une chose qui serait au-delà de la connaissance serait par définition l'inaccessible, l'indéterminable, c'est-à-dire qu'elle équivaldrait pour nous au néant.»⁹

Le refus critique du dogmatisme au profit d'une conscience intellectuelle constituante définit un idéalisme, dont Brunschvicg explicite les deux exigences fondamentales : rationalisme et réflexion. La première est affirmée avec une extrême rigueur :

«La philosophie procède par concepts ; or un concept n'enferme intégralement qu'un autre concept. L'intelligence n'est transparente qu'à l'intelligence ; la seule certitude peut être objet de certitude. Toute doctrine, par conséquent qui présenterait une faculté non représentative, le sentiment ou la volonté, comme supérieure à la représentation et comme indépendante d'elle, sera une doctrine non philosophique. Elle pourra exprimer une grande vérité religieuse ; elle pourra avoir une grande efficacité morale ; mais elle ne sera pas susceptible de justification rationnelle, et elle sera reléguée à bon droit parmi les doctrines qualifiées de sentimentales, de mystiques, ou de tout autre nom qui en marque le caractère irrationnel.»¹⁰

Cette exclusion sans concession, cette mise hors la loi philosophique de tout irrationalisme est le revers d'une conception dont l'avant pose la deuxième condition de possibilité d'une connaissance intégrale, et qui est la réflexion elle-même. Point de science, véritablement, si le savant ne se connaît lui-même, ce à quoi ne sauraient suffire les connaissances objectives, comme la psychologie ou la sociologie. La connaissance de la connaissance ne peut consister à ramener le droit au fait, à faire sortir le droit du fait. La spéculation philosophique ne peut donc être que *l'exercice* de la pensée de la pensée :

⁹ Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 3e édition, PUF, 1964, p. 2.

¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

«L'esprit ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui [comme dans les sciences] ; il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part. Au-delà de l'action qui en est la conséquence éloignée, au-delà des manifestations encore extérieures que le langage en révèle, c'est jusqu'à la pensée que la pensée doit pénétrer. L'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même, voilà ce que c'est que l'étude intégrale de la connaissance intégrale, voilà ce que c'est que la philosophie.»¹¹

Une dernière détermination de la connaissance intégrale résulte nécessairement de cette détermination des tâches philosophiques. Si la connaissance est constitution et position de l'être (ce qui justifie la définition de la philosophie comme connaissance réflexive), l'acte fondamental de la pensée n'est ni la conception, ni le raisonnement, mais le jugement. Ni le concept d'infini, ni le raisonnement qu'est la preuve ontologique ne font rien connaître. Le rapport le plus ordinaire au monde implique le jugement : percevoir, c'est juger. L'analyse de la perception tient une place considérable et décisive dans les philosophies réflexives, parce que ce sont des philosophies du jugement. Brunschvicg conclut son analyse de l'activité intellectuelle de la manière suivante :

«L'étude de l'activité intellectuelle, qui définit la philosophie, est donc une étude du jugement... Le jugement doit être regardé comme le commencement et le terme de l'esprit, comme l'esprit lui-même, absolument parlant, et c'est directement le jugement qu'il faut étudier pour comprendre l'esprit.»¹²

Bien que chacun d'eux en assume les charges différemment, parfois surtout dans un domaine déterminé et privilégié (l'éthique, pour Nabert, par exemple), malgré la diversité de leurs doctrines, tous les penseurs qui se rattachent à l'école de la philosophie réflexive partagent cette conception de la philosophie comme

11 *Ibid.*, p. 4.

12 *Ibid.*, p. 24.

CORPUS, revue de philosophie

connaissance intégrale, ni dogmatique, ni sceptique, mais "critique"; comme pensée spéculative qui n'est ni intuitive, ni déductive, mais réflexion; comme connaissance refusant à la fois les prétentions du scientisme et celles des ontologies; comme investigation rationaliste, intellectualiste, et réflexive; comme étude du jugement.

Ils partagent aussi une même opposition radicale à toute espèce de matérialisme.

IV

Le jugement porté par les philosophies de la réflexion sur le matérialisme consiste toujours au fond à faire valoir contre lui les exigences de la pensée, et plus précisément, le fait que la pensée est acte, et que la forme de la pensée est la condition *a priori* de l'existence pour nous de quelque chose. Tel est le principe de réfutation que Lachelier applique au matérialisme en général et à ses différentes formes, comme aussi, de plein droit, à toutes les doctrines qui méconnaissent l'acte de l'intellect dans l'ordre du monde. Ce principe repose sur la conception de la connaissance qui commande la conception réflexive de la philosophie. Lachelier l'expose pour justifier son refus de fonder la philosophie sur l'idée d'*ens*: certes, «L'être est bien *a priori* et présupposé par toute expérience, mais au sens d'*esse*». Pourquoi distinguer l'étant et l'être? parce que l'être est non une idée générale, mais «la forme générale de l'objectivité», qui «réside, non dans *ma* pensée, mais dans *la* pensée». D'où l'importance de la distinction, kantienne, entre la forme et le contenu de la pensée, qui permet une autre distinction, entre deux sortes de contradictions:

«Il y en a une, et c'est celle dont on parle ordinairement, qui réside dans l'objet pensé, qui existe entre le sujet et le prédicat d'un jugement, comme si je dis qu'un cercle est carré, ou entre deux prédicats simultanément affirmés d'un même sujet, comme si je dis qu'une chose est bonne et que cependant elle est mauvaise. Mais il peut y avoir aussi contradiction entre la matière et la forme de la pensée, entre ce qui est affirmé ou nié et le fait même de l'affirmer ou de le nier: si je dis, par exemple, qu'il n'y a rien, qu'il n'y a aucune

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

vérité, je me contredis moi-même : car c'est comme si je disais qu'il est vrai qu'il n'y a rien de vrai.»¹³

Cette deuxième forme de contradiction est essentielle pour la philosophie de la réflexion. Elle porte aussi bien contre le scepticisme que contre l'empirisme, ou le matérialisme. Le matérialisme n'est pas contradictoire dans son contenu, mais il y a contradiction à l'affirmer. D'où, par exemple, le jugement de Brunschvicg :

«Si on a pu dire que le matérialisme est condamné par cela seul que l'organisation de l'univers, telle que l'imagine le matérialisme, ne laisserait pas de place à une doctrine de philosophie comme le matérialisme lui-même, il en est de même encore de l'empirisme, entendu comme une métaphysique : la méthode de l'empirisme suffirait pour enlever toute valeur à une philosophie empiriste.»¹⁴

Les philosophies de la réflexion examinent le matérialisme en lui faisant subir l'épreuve de la distinction entre le contenu et la forme de la pensée, entre l'affirmation et le fait d'affirmer. Tel est le sens qu'ils donnent à l'argument classique contre le scepticisme, qui ne se ramène pas à une simple contradiction logique, et qu'ils peuvent aussi appliquer au matérialisme.

Ce raisonnement les conduit toutefois à distinguer plusieurs formes, ou plus exactement plusieurs niveaux de matérialisme : un matérialisme vulgaire ; un matérialisme des savants ; un matérialisme de philosophe.

V

La seule détermination des tâches et des ressources de la philosophie réflexive implique une rupture entre philosophie et sens commun : la réflexion est une volte-face, une conversion, qui ne consiste pas, comme le voulait Cousin, simplement à changer de champ d'observation, à détourner l'attention des phénomènes extérieurs et à la retourner vers les phénomènes "intérieurs" ou

¹³ *Œuvres de Lachelier*, Alcan, 1933, II, p. 109.

¹⁴ Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 3e édition, PUF, 1964, p. 4.

CORPUS, revue de philosophie

"psychologiques". La réflexion, en effet, n'est pas observation de phénomènes, mais détermination du rapport à l'objet, et donc examen des conditions de possibilité du jugement qui pose l'objet. Le spiritualisme que définit Lachelier se fonde par le développement d'un idéalisme qui tourne le dos au sens commun.

La distinction entre la forme et la matière de la pensée s'applique en premier lieu à la réfutation d'une forme originaire de matérialisme, le "matérialisme vulgaire". Lachelier note :

«*Substance*, pour le vulgaire comme pour les savants, est synonyme de *matière* ; et la croyance que toute réalité est matérielle est si profondément enracinée chez la plupart des hommes qu'il n'y a guère que des raisons morales ou religieuses qui puissent les décider à faire exception en faveur de l'âme humaine.»¹⁵

La philosophie réflexive s'oppose premièrement au matérialisme de sens commun, celui des certitudes perceptives, celui du bon sens qui ne croit que ce qu'il voit. Le matérialisme, ce n'est pas d'abord une doctrine, et encore moins une philosophie : c'est une croyance, la "croyance commune". La philosophie commence avec le refus de considérer la perception comme une évidence. Brunschvicg détermine ainsi la condition sans laquelle on ne pourra pas passer de la croyance à la connaissance :

«La réflexion est incompatible avec le fait pur, et le symbole abstrait de cette incompatibilité, c'est le matérialisme de la conception vulgaire qui pose le corps comme unique réalité, parce qu'il est seul accessible aux formes spontanées de connaissance, et nie la réalité de la pensée réfléchie.»¹⁶

Cette remarque fait apparaître en pleine lumière l'importance de l'analyse de la perception pour les philosophies de la réflexion. Lagneau, dans le cours sur la perception recueilli par Chartier, ou Alain lui-même, dans les *Éléments de philosophie*, ne parlent pas explicitement de matérialisme vulgaire. Pourtant, leurs analyses

¹⁵ Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et métaphysique*, Alcan, 1896, p. 29 ; Fayard, *Corpus*, p. 29.

¹⁶ Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 3e édition, PUF, 1964, p. 113.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

réflexives, leur définition même de la perception supposent cette idée d'un matérialisme vulgaire, et n'ont de sens que pour la réfuter. Brunschvicg permet de le comprendre. Il définit assez curieusement le matérialisme vulgaire en termes réflexifs : celui-ci "poserait" la matière comme unique réalité. A vrai dire, le vulgaire a le sentiment de la constater comme un fait. Et le vulgaire n'a pas du tout tort d'admettre l'existence de la matière ; il a seulement le tort de la constater comme un fait, un pur fait ; ce faisant, il ignore l'activité de l'esprit qui pose la matière, hors de la perception qu'il en a. L'erreur du sens commun est donc de méconnaître non la pensée en général (qu'il peut fort bien concevoir comme un reflet, une image, un "cinéma intérieur"), mais la pensée *réfléchie*, à l'œuvre dans la perception même. Brunschvicg affirme que le matérialisme vulgaire *nie* la pensée réfléchie. Cette affirmation n'est possible que par son analyse de la perception, par la distinction de la forme et du contenu du jugement de réalité. Brunschvicg écrit :

«Le monde extérieur offre une apparence d'absolue et immédiate extériorité ; mais elle n'a été conférée au monde qu'en vertu d'un travail de l'esprit... Si l'esprit s'apparaît à lui-même comme étant dans le monde, en réalité, pour la réflexion critique, le monde ne peut être que dans l'esprit.»¹⁷

Et Lagneau définit la perception, cette connaissance "spontanée" :

«un acte par lequel la pensée rapporte ses sensations à des objets, détermine les dimensions et la position de ces objets, et, par suite, évalue l'intensité précise et la qualité de ses sensations.»¹⁸

Dans une philosophie de la réflexion, percevoir n'est jamais constater ; la perception est toujours un acte de l'esprit. Croire que percevoir, c'est recevoir ou recueillir, alors que c'est juger, revient à nier la pensée qui réfléchit sur les sensations.

¹⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁸ Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 2e édition, PUF, 1964, p. 188.

CORPUS, revue de philosophie

L'article de Lachelier sur l'observation de Platner, publié en 1903, est très significatif. D'une manière générale, les analyses réflexives de la perception privilégient, à la suite des auteurs du XVIIIe siècle, et surtout de Biran, le toucher, la vue étant un sens "idéaliste". Seul, le sentiment de l'effort nous permet de poser la matière. Alain, par exemple, reprend les analyses de Biran explicitement pour réfuter l'idéalisme de Berkeley. Lachelier, lui, reprend une observation de 1785, montrant le privilège de la vue. Les impressions tactiles ne peuvent s'organiser que dans le temps, et le monde extérieur ne peut se constituer sans l'espace, cette «grandeur infinie donnée», disait Kant. Or, cette grandeur infinie n'intervient que dans la perception visuelle. Évoquant le mont Blanc, la mer et le ciel étoilé, dont la connaissance n'implique rien de tangible, Lachelier veut montrer que, la vue seule, et non le tact donnant l'étendue, les corps ne peuvent être des choses en soi ; en conséquence, l'observation de Platner permet d'affirmer que :

«l'hypothèse d'un monde matériel existant en lui-même est contradictoire et impossible.»¹⁹

L'observation de Platner, telle que Lachelier l'interprète, conduit donc à une réfutation du matérialisme, croyance "contradictoire et impossible". L'argumentation de Lachelier n'est pas sans faiblesses ni difficultés. Même si elle est sans portée véritable, l'intention qui la commande est révélatrice : prime en l'affaire la volonté de réfuter le "matérialisme".

Le matérialisme, sous sa forme vulgaire, est donc une illusion. Le vulgaire croit recevoir, recueillir, constater la réalité qu'il pose. Le début de la sagesse consiste à se dépendre de cette illusion, à reconnaître dans l'existence de la matière un jugement, et donc la pensée opérante. La philosophie, dès ses premiers pas, consiste à vaincre une illusion matérialiste. Le matérialisme de sens commun n'est pas une mauvaise philosophie ; il n'est pas une philosophie du tout. La philosophie, nécessairement, va contre le sens commun. C'est le monde à l'envers.

Il faut cependant préciser en quoi consiste exactement l'exercice de la réflexion philosophique. Car, par rapport à la

¹⁹ *Œuvres de Lachelier*, Alcan, 1933, II, pp. 92-93.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

perception, connaissance spontanée, la connaissance scientifique est réfléchi. Cela ne l'empêche pas, affirme Lachelier, d'affirmer que tout est matière.

VI

Après le matérialisme vulgaire, donc, celui des savants. Appliquée à la connaissance scientifique, la pensée réflexive ne se propose à vrai dire ni de fonder la science, ni même d'en mettre à l'épreuve les méthodes et les démarches. L'important pour elle est de vaincre toutes les formes de matérialisme qui prétendraient s'autoriser de la certitude des résultats établis par la pensée scientifique. Le "scientisme" est une autre forme de matérialisme.

Aussi, retrouve-t-on dans les philosophies réflexives, appliquée à la science, la même démarche que celle qui a permis d'échapper au matérialisme vulgaire. Alain illustre parfaitement cette attitude par son appréciation de l'Atomisme de Lucrèce :

«Lucrèce oublie tout à fait le constructeur de ces choses et le briseur d'idoles, l'esprit enfin, qui, par-dessus les abîmes, tend d'abord ses mouvements simples, et les essaie, et les complique, comme un filet qui saisira et ramènera enfin toute cette richesse pour en faire l'exact inventaire. Il oubliait en cela que le mécanisme est proprement la preuve de la liberté, en même temps qu'il en est le moyen et l'instrument. Car la nature supporte ce prodigieux système, mais elle ne l'offre pas.»²⁰

Le matérialisme, «Lucrèce y a perdu son âme».

Sur la connaissance scientifique, entre Brunschvicg et Alain, se manifeste plus qu'un désaccord. Leurs analyses ne sont pas compatibles, parce qu'Alain considère que la perception est une science commençante, que l'entendement est déjà au travail dans la perception, alors que Brunschvicg, beaucoup plus perspicace,

²⁰ Alain, *Éléments de philosophie*, NRF, 1941, pp. 144-145.

CORPUS, revue de philosophie

montre que les rapports entre perception et connaissance scientifique sont beaucoup plus complexes :

«la perception extérieure et la science sont toutes deux des fonctions réelles de l'esprit ; elles ne peuvent ni s'exclure, ni se suppléer ; il faut considérer comme produits authentiques de l'esprit humain et comme objets véritables de connaissance l'univers de la perception et l'univers de la science.»²¹

Cependant, dès qu'il s'agit de déterminer la réalité exacte de l'atome, Brunshvicg et Alain tiennent exactement le même propos. L'atome n'est pas une réalité constatée, ni constatable. Toute sa réalité, il la tient de la pensée, parce qu'elle est posée par la pensée. Car Brunshvicg pose exactement la même question qu'Alain :

«Le mot *est* semble avoir dans le jugement : *la chaleur est mouvement*, la plénitude de sa signification ; la modalité en serait, d'une façon absolue, la réalité. Cette conclusion, qui était celle des anciens atomistes, qui est encore aujourd'hui celle des savants matérialistes et des philosophes dynamistes, est-elle conforme au vrai caractère de l'analyse expérimentale ? Ce que la science atteint par-delà les apparences sensibles peut-il être légitimement posé comme être ?»²²

Et la réponse de Brunshvicg est de même teneur que celle d'Alain, qui se moque de ceux qui voudraient voir l'atome, cette «belle hypothèse», hypothèse signifiant «idée dans la recherche» :

«Demandez vous après cela s'il existe des atomes, et courez même chez quelque montreur d'atomes. Vous demanderez en même temps à voir le méridien et l'équateur.»²³

Mais, assez longtemps avant, Brunshvicg avait écrit :

21 Léon Brunshvicg, *La modalité du jugement*, 3e édition, PUF, 1964, p. 175.

22 *Ibid.*, p. 137.

23 Alain, *Éléments de philosophie*, NRF, 1941, pp. 118-119.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

«La copule du jugement expérimental ne signifie... pas réduction à la réalité ; c'est une illusion ontologique, trop naturelle chez l'homme pour que le savant en soit exempt, de confondre, suivant la formule de Kant, la position logique de l'être et l'affirmation de la réalité substantielle. Heureusement, il est dans la nature de la science de corriger ses erreurs par ses progrès ; le savant est guéri de l'ontologie dès qu'il consent à demeurer dans les limites de la science. En effet, un jugement qui attribuerait à l'atome ou à la force une existence absolue, et qui aurait ainsi pour modalité la réalité, dépasserait infiniment la portée de l'expérience scientifique ; ce serait un jugement métaphysique, empruntant sa valeur à une interprétation soit de l'intuition sensible, soit de l'observation de conscience, qui n'a rien de commun avec l'expérimentation. La recherche de l'atome est une chimère abandonnée par les chimistes ; l'atome est un symbole, et la théorie atomique est uniquement un système de représentation qui s'adapte aux découvertes faites jusqu'ici.»²⁴

Le matérialisme apparaît ici comme une maladie ontologique. Il est caractéristique de la position philosophique de Brunschvicg que le progrès de la science guérisse de lui-même cette maladie. Alain ne partagerait pas cette idée, parce qu'il ne chercherait pas, comme Brunschvicg, à retrouver l'esprit dans son histoire, dans son progrès. Mais les deux auteurs sont d'accord pour affirmer qu'on ne démontre pas expérimentalement l'existence de l'atome. L'atome n'est pas un fait.

Vu par la pensée réflexive, le matérialisme des savants, bien que portant sur autre chose que le matérialisme vulgaire, n'en diffère pas fondamentalement. Cependant, la réflexion sur la connaissance scientifique, qui fait intervenir la causalité, conduit à des vues que la simple analyse de la perception ne permet pas de prendre.

D'une manière générale, la science se caractérise par le fait qu'elle constitue son objet conformément à l'exigence de rapports nécessaires. Le déterminisme est son principe. Il faut donc chercher à quelles conditions le déterminisme peut constituer le monde de la science.

²⁴ Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 3e édition, PUF, 1964, p. 138.

CORPUS, revue de philosophie

Or, dans sa thèse sur le fondement de l'induction, Lachelier se proposait de montrer que, pour qu'un passage du fait à la loi soit possible, il ne suffit pas de poser le déterminisme mécaniste de la physique. Le physicien ne connaît, par principe, que les causes efficientes. Or, affirme Lachelier, il faut aussi se demander :

«quel fond pourrions-nous faire sur l'ordre actuel de la nature si nous n'avions, pour nous en garantir le maintien, que la loi des causes efficientes ou, ce qui revient au même, le mécanisme universel.»²⁵

Répondre à cette question revient, pour Lachelier, à faire apparaître une condition plus fondamentale de possibilité de la nature, et qui n'est autre que «la loi des causes finales» :

«Le monde d'Épicure avant la rencontre des atomes ne nous offre qu'une faible idée du degré de dissolution où l'univers, en vertu de son propre mécanisme, pourrait être réduit d'un instant à l'autre : on se représente encore des cubes ou des sphères tombant dans le vide, mais on ne se représente même pas cette sorte de poussière infinitésimale, sans figure, sans couleur, sans propriété appréciable par une sensation quelconque. Une telle hypothèse nous paraît monstrueuse, et nous sommes persuadés que, lors même que telle ou telle loi particulière viendrait à se démentir, il subsisterait toujours une certaine harmonie entre les éléments de l'univers : mais d'où le saurions-nous, si nous n'admettions pas a priori que cette harmonie est, en quelque sorte, l'intérêt suprême de la nature et que les causes dont elle semble le résultat nécessaire ne sont que des moyens sagement concertés pour l'établir.»²⁶

La possibilité d'appliquer le concept de causalité efficiente, d'affirmer le déterminisme, condition de possibilité de la science expérimentale, la pensée scientifique en un mot, resteraient profondément enfouies en nous si une certaine régularité du

²⁵ Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et métaphysique*, Alcan, 1896, p. 70 ; Fayard, *Corpus*, p. 64.

²⁶ Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et métaphysique*, Alcan, 1896, pp. 71-72 ; Fayard, *Corpus*, pp. 64-65.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

monde ne leur donnait occasion de passer à l'acte. Tel est, au fond l'argument de Lachelier, qui suggère une sorte de philosophie de la nature.

Beaucoup de philosophies de la réflexion ne s'aventureront pas aussi loin. Cependant, même si la «loi des causes finales» n'est pas retrouvée dans la nature en totalité comme telle, elle est indiscutablement, dans les philosophies de la réflexion, une condition sans laquelle la vie ne saurait être pensée. La science des vivants, pour constituer son objet, pour y retrouver un déterminisme strict de causalité efficiente, ne peut pas ne pas considérer d'abord les éléments du vivant comme des organes, c'est-à-dire les penser comme des moyens pour des fins. Alain consacre un chapitre des *Éléments de philosophie*, son manuel, à étudier la célèbre formule de Bacon sur les causes finales, vierges sans progéniture, pour montrer que, effectivement, seule l'explication mécaniste donne du vivant une explication scientifique, mais que cette explication n'est elle-même possible que sous la condition préalable de la prise en considération des parties du vivant comme instruments.

La philosophie de la réflexion, sans aucunement limiter le champ d'application du déterminisme des causes efficaces, pose cependant l'irréductible originalité du vivant. Le mécanisme est universel. Il s'applique à tout ce qui est matériel. Cependant, alors que les objets qui relèvent de la physique seulement sont soumis à une aveugle nécessité, la vie implique la loi des causes finales. La définition et l'application de cette loi ne vont pas sans un certain embarras, ni sans difficultés pour les philosophies de la réflexion. Certaines creusent la distinction entre efficacité et finalité, en définissant la finalité comme organisation, c'est-à-dire comme primauté du tout sur les parties, le mécanisme pur impliquant que le tout soit seulement la somme de ses parties. Mais, malgré les différences qu'on peut trouver sur ce point entre les philosophies de la réflexion, toutes affirment l'irréductibilité de la vie, et approfondissent ainsi leur opposition au matérialisme. Ce qui explique un paradoxe : ces pensées, qui se sont constituées contre le positivisme autant que contre le matérialisme, reprennent pourtant très volontiers la définition du matérialisme proposée par Comte, et reprochent au matérialisme d'expliquer le supérieur par l'inférieur.

VII

L'opposition du spiritualisme réflexif aux matérialismes divers, à tout matérialisme possible, pourrait-on dire, trouve à la fois son principe le plus fondamental et son aboutissement dernier avec la philosophie.

La théorie réflexive de la connaissance distingue en effet le domaine des causes efficientes, celui des causes finales, et celui de l'autonomie ; celui de la nécessité aveugle, celui de la volonté (disait Lachelier), et celui de la liberté ; les choses, les vivants et l'esprit. Or, cette analyse réflexive de nos jugements, qui conduit à la libre et irréductible affirmation de la pensée par elle-même, c'est la métaphysique. On ne saurait dire, sur ce point, mieux que Lachelier :

«La métaphysique... en dépassant quelque peu, je l'avoue, la pensée d'Aristote, [est] la science des conditions *a priori* de l'existence et de la vérité, la science de la raison et de la rationalité universelles, la science de la pensée en elle-même et dans les choses.»²⁷

Certes, nombreux sont les philosophes de l'école réflexive qui n'affirment pas que la métaphysique est une science proprement dite, bien qu'elle parvienne à des vérités certaines ; plus nombreux encore seront ceux qui éviteront de parler de métaphysique, le terme suggérant trop fortement un au-delà, un "autre monde", et parleront simplement de philosophie. Mais ce n'est qu'une question de vocabulaire. On ne reprend pas les mots de Lachelier ; mais on adopte sa conception de la philosophie.

La philosophie réflexive consiste donc à poser comme thèse que la connaissance de la raison par elle-même est la vraie philosophie première, la vraie métaphysique générale, la véritable "ontologie", qui ne peut en être une au sens traditionnel. Même si elle ne reconnaît de réalité substantielle qu'à la matière, la philosophie réflexive s'oppose directement et absolument à tout matérialisme. Car elle ne reconnaît de réalité à la matière qu'en reconnaissant la réalité irréductible de la pensée. Même lorsque Chartier ou Brunschvicg, par exemple, admettent que l'épicurisme

²⁷ *Œuvres de Lachelier*, Alcan, 1933, II, p. 203.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

a donné une critique indépassable de la religion, même s'ils en admirent la fermeté rationaliste, ils déplorent ce que Brunschvicg appelle «la pauvreté du contenu doctrinal».28 Une philosophie matérialiste ne peut être qu'une ontologie, et même une mauvaise ontologie.

L'opposition au matérialisme se durcit lorsqu'on passe de la métaphysique ou philosophie générale à la métaphysique spéciale. Psychologie, cosmologie, théologie rationnelles, en effet, hantent la pensée réflexive, qui ne peut les reprendre, ni admettre, mais qui ne peut pas non plus les ignorer tout à fait. Pour les philosophies réflexives, pas de preuve possible de l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu ; pas de cosmologie rationnelle non plus. Au sens strict du terme, donc, pas de métaphysique possible, puisque l'idée même d'un autre monde est sans consistance. La pensée ne peut s'opposer aux choses matérielles comme un monde à un autre.

Mais on ne peut non plus réduire la pensée, la raison, à la matière. D'où, dans les philosophies réflexives, une reprise, mais selon une autre optique, des questions de la métaphysique spéciale. Dire que la philosophie doit tout comprendre, même la religion, cela implique qu'on doive trouver dans la philosophie même la vérité de la religion. Par exemple, il est bien dans l'esprit de cette philosophie de refuser un athéisme absolu, celui que Sartre professera plus tard. Lagneau applique avec rigueur les principes de la philosophie réflexive lorsqu'il écrit :

«si la négation de l'existence de Dieu existe dans l'humanité, cela ne veut pas dire qu'elle soit dans la pensée de ceux qui l'expriment, du moins qu'elle soit autre chose qu'une simple opinion, qu'une opinion impliquant en elle-même sa propre négation. Affirmer que Dieu n'existe pas est le propre d'un esprit qui identifie l'idée de Dieu avec les idées qu'on s'en fait généralement et qui lui paraissent contraires aux exigences soit de la science, soit de la conscience. En dehors de ces athées qui nient Dieu parce qu'ils s'en font une idée plus haute que leurs contemporains, il n'y a que des athées pratiques, dont l'athéisme consiste, non pas à nier la vérité de

28 Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, tome 1, 2e édition, PUF, 1953, § 43, p. 65.

CORPUS, revue de philosophie

l'existence de Dieu, mais à ne point réaliser Dieu dans leurs actes. L'athéisme pratique, c'est le mal moral, qui n'implique pas la négation de la valeur absolue de la loi morale, mais simplement la rébellion contre cette loi. En dehors de cet athéisme pratique, il n'y a pas vraiment d'athéisme. Partout où une pensée est capable de discuter avec elle-même les raisons de croire à l'existence de Dieu, se trouve l'affirmation d'une vérité absolue à la mesure de laquelle toutes les croyances particulières doivent être rapportées. Une pareille affirmation implique plus ou moins confusément l'affirmation de Dieu.»²⁹

Et Lagneau peut en tirer la conséquence suivante :

«ce que l'on appelle ordinairement l'athéisme est nécessaire, non pas seulement au progrès, mais à l'existence même de la croyance en Dieu.»³⁰

A prendre les choses ainsi, toutefois, on montre seulement que la philosophie réflexive ne peut se détacher absolument de la métaphysique spéciale. On ne saisit pas le lien qu'elle entretient avec elle. Conformément à ses principes, et aux ressources de ses procès de pensée, la philosophie réflexive considère les trois branches de la métaphysique spéciale par examen réflexif des conditions de possibilité du religieux. La métaphysique spéciale de la philosophie réflexive est une réflexion par laquelle la pensée, la raison se retrouve dans la religiosité. Comte voulait instituer une religion nouvelle, culte et doctrine : celle de l'Humanité. Les philosophies réflexives retrouveraient plutôt l'humanité au fond des religions. D'où leur orientation. Elles dénoncent la superstition, elles savent retrouver dans les croyances célestes le reflet des réalités terrestres. Mais elles dénoncent la superstition contre les religions établies, au profit d'une spiritualité plus grande. Elles critiquent la superstition des religions pour aller dans le sens de la religion vraie. Tout comme la théorie de la connaissance est pour elles l'«ontologie vraie», la théorie de la religion est la "métaphysique spéciale" vraie. La métaphysique

²⁹ Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 2e édition, PUF, 1964, p. 282.

³⁰ *Ibid.*, p. 383.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

spéciale, la vraie doctrine de l'âme, du monde et de Dieu, c'est la reconnaissance réflexive de l'esprit humain, même si, chez un Lachelier, par exemple, une place reste pour la foi.

Les voies selon lesquelles la philosophie réflexive peut comprendre la religion restent quelque peu indéterminées, difficiles à frayer, les études philosophiques s'engagent dans des directions assez différentes. La réflexion doit-elle porter sur les croyances ? les dogmes ? la foi elle-même ? peut-elle retrouver l'esprit dans les religions ? ou doit-elle plutôt chercher à retrouver l'esprit de la religion ? comprendre la religion, cela peut-il consister à laisser place à la foi ?

Tous les philosophes de la réflexion ne suivent pas, pour l'examen de cette question, les mêmes chemins. Mais tous tournent le dos au matérialisme. Philosophies de la réflexion et matérialismes combattent la superstition. Mais les uns pour purifier l'esprit religieux, les autres pour le supprimer. Ce n'est pas le même esprit.

VIII

Les rapports des philosophies réflexives aux matérialismes sont donc complexes, et comportent des aspects différents.

D'un côté, la philosophie réflexive se propose de combattre le matérialisme sous ses diverses formes. Encore faut-il préciser à quel titre elle engage le combat. Car autre chose est de s'opposer en philosophe à une autre philosophie, autre chose de s'opposer comme philosophe à des doctrines ou à des pratiques qui n'appartiennent pas à la philosophie. Le combat de géants que définit Platon entre les amis des idées et les fils de la terre est un combat entre philosophes, qui se distingue des combats que peut mener le philosophe contre les poètes, les sophistes et les rhéteurs.

La philosophie réflexive sur ce point ne suit guère Platon. Elle n'accepte pas le conceptualisme d'Aristote, ou l'idéalisme de Hegel, par exemple. Mais elle considère ces doctrines comme des philosophies. Elle s'y oppose dans le champ de la philosophie. Elle n'oppose pas de la même manière son spiritualisme au matérialisme, parce qu'elle considère qu'un matérialisme n'est qu'à peine, voire pas du tout, une philosophie. Il est déjà très

CORPUS, revue de philosophie

significatif que Lachelier pose la question de savoir si l'empirisme est une philosophie. Encore plus significative est la réponse qu'il lui apporte :

«L'empirisme est-il une philosophie ? Oui, en ce sens qu'il pose et ne peut pas ne pas poser la question de la rationalité universelle ; mais comme il la résoud négativement, il doit être appelé une philosophie négative, ou même une négation de la philosophie.»³¹

Le passage du oui au non n'est que le développement de la question : poser la question est déjà y répondre. Ce qui vaut pour l'empirisme vaut a fortiori pour le scepticisme ou pour le matérialisme. Admettre un matérialisme vulgaire, contre lequel se prononce la démarche première de la philosophie, cela revient d'autant plus à considérer le matérialisme en général comme négation de la philosophie que toute forme ou tout degré de matérialisme se définit de la même manière.

Il faut noter au passage, du reste, que certaines formes de matérialisme raisonnent exactement dans les mêmes termes. Considérer que le matérialisme ne s'affirme que dans la scientificité est effectivement l'admettre comme une position anti-philosophique.

Cependant, d'un autre côté, les philosophies de la réflexion, bien qu'elles aient tendance à exclure le matérialisme de la spéculation philosophique, n'en contestent pas la cohérence. Brunschvicg le note bien, à propos de la psychanalyse :

«Quels que soient les personnages dont vous écrirez la biographie, un héros ou un brigand, une sainte ou une empoisonneuse, leur vie s'explique par la tyrannie de la *libido* sous des dehors plus ou moins brillants ou avantageux, sous des formes plus ou moins sublimées ou mensongères. Nous devons tout de suite remarquer qu'il n'y a aucune objection, du point de vue spéculatif, contre un semblable système d'explication.»³²

31 *Œuvres de Lachelier*, Alcan, 1933, II, p. 204.

32 Léon Brunschvicg, *La connaissance de soi*, PUF, 1931, p. 187.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

Le matérialisme est cohérent. Il est condamné non pour cause de contradiction interne, mais pour motif d'irrationalisme métaphysique. Et Brunshvicg oppose symétriquement un irrationalisme à un autre. En effet, le sujet est un acte. Prétendre rapporter cet acte à une substance, c'est ouvrir la possibilité d'une opposition du matérialisme à un spiritualisme antagoniste :

«Du moment qu'il ne s'agit que de supporter la vie du *moi*, nous n'avons besoin que d'une *chose* ; et le rôle en sera aussi bien rempli par la "chose étendue" que par la "chose pensante" ; le corps suffit. Si timidement que Locke ait soulevé la question, elle fait scandale au XVIIe siècle, tant ses conclusions sont correctes eu égard aux prémisses de la métaphysique traditionnelle, même de la métaphysique cartésienne.»³³

Rapporter la pensée, la raison à un au-delà n'est pas moins irrationnel que de la rapporter à un en-deçà, l'au-delà n'étant «trop évidemment» que la transposition illusoire d'un en-deçà. D'où le passage incessant d'un irrationalisme à un autre :

«Le matérialisme biologique de Schopenhauer "remettra sur ses pieds" la doctrine kantienne du *moi* nouménal, comme le matérialisme économique de Karl Marx devait le faire pour la dialectique de Hegel.»³⁴

L'opposition de l'irrationalisme de l'en-deçà à celui de l'au-delà est interminable : l'un et l'autre, ne pouvant jamais avoir tort, ne peuvent jamais non plus avoir raison. Explication par les causes organiques ou explication par les causes spirituelles sont proprement irréfutables.

Brunshvicg ici raisonne de manière très conforme à l'examen de l'empirisme par Lachelier. Si le matérialisme est irrationalisme, il n'est pas une philosophie. Cependant, dans la mesure où il s'oppose à une doctrine philosophique, ne doit-il pas être considéré comme une philosophie ? Peut-être que non, dans la mesure où il s'oppose moins à une philosophie qu'aux

33 *Ibid.*, p. 186.

34 *Ibid.*, p. 187.

CORPUS, revue de philosophie

insuffisances de l'idéalisme. Mais alors, le matérialisme est considéré essentiellement comme une philosophie réactive.

L'incertitude sur ce point conduit à une troisième remarque. Dans la mesure où elles placent le matérialisme hors de la philosophie, les philosophies de la réflexion peuvent en reprendre, à leur façon, la teneur. Brunschvicg accepte sans difficulté que les conceptions de l'au-delà soient seulement une transposition illusoire de l'en-deçà. La critique matérialiste des croyances est juste, au moins jusqu'à un certain point.

La philosophie réflexive ne refuse pas le déterminisme. Elle l'affirme, au contraire, même lorsqu'il s'agit de phénomènes proprement humains. Elle n'affirme pas la liberté comme une exception au déterminisme, ni comme une suspension de déterminisme. Lachelier est clair sur ce point :

«une connaissance médiocre du caractère d'un homme et des circonstances dans lesquelles il est placé nous suffit ordinairement pour juger, sans trop de chances d'erreurs, du parti qu'il prendra ; et l'influence que les hommes exercent les uns sur les autres, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, tient en grande partie à la sagacité qu'ils peuvent déployer en ce genre... Mais il y a encore un autre cas où il nous est donné d'agir presque à coup sûr sur la volonté de nos semblables : c'est celui où nous opérons, non sur des individus, mais sur des masses, et où nous cherchons seulement à déterminer un certain nombre d'actes d'une certaine nature, quels que soient d'ailleurs en particulier ceux qui doivent les accomplir... Ces sortes de calculs, dans lesquels les volontés humaines sont traitées à peu près comme des agents physiques, ne sont pas seulement indispensables aux transactions privées ; ils sont aussi devenus, surtout de nos jours et avec l'aide de la statistique, un des éléments principaux de la science du gouvernement.»³⁵

Brunschvicg, lui, affirme l'intérêt de l'eugénique. Ainsi, après avoir montré le sens de la caractérologie de Heymans et Wiersma, il écrit :

³⁵ Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et métaphysique*, Alcan, 1896, pp. 67-68 ; Fayard, *Corpus*, pp. 60-61.

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

«Et puisqu'après tout la *symbiose* est la condition de la vie humaine, on devine quel parti l'eugénique pourrait tirer de ces observations pour établir des lois de probabilité qui déterminaient l'*optimum* vital du meilleur mariage, ou la politique pour systématiser l'art, encore imparfait, de travailler de concert entre membres d'une conférence diplomatique ou même d'un gouvernement soi-disant solidaire.»³⁶

Le rationalisme réflexif ne craint pas la technocratie. Celle-ci n'est pas anti-philosophique. Elle est fille, au contraire, d'une certaine forme de rationalisme philosophique.

Les philosophies de la réflexion peuvent reprendre, et à l'occasion faire leurs, certaines vues des philosophies matérialistes. Elles rejettent les matérialismes comme philosophies ; mais, justement pour cette raison, elles peuvent en accepter les affirmations, à l'occasion. On ne nie pas les faits, s'ils sont bien établis. Mais alors, le matérialisme, comme connaissance de faits, est un empirisme ou une science, non une philosophie. S'il se prétendait une philosophie, il ne serait qu'un scientisme. Il est caractéristique des philosophes de la réflexion de considérer le marxisme comme un scientisme, et plus précisément, comme un économisme. Dans *Les Dieux*, de toute évidence, Alain croit reprendre certaines idées de Marx dans ce qu'elles peuvent avoir de juste. Il part des travaux pour éclairer les croyances. En réalité, il reste à peu près complètement étranger au sens de la doctrine de Marx.

Les philosophies réflexives ne donnent pas droit de cité philosophique au matérialisme. Leur doctrine s'inscrit bien dans une tradition universitaire qui naît au XIXe siècle en réaction contre la pensée française du XVIIIe siècle. Elles perdent leur importance et leur crédit en France, au milieu du XXe siècle. On peut les considérer maintenant avec un certain recul.

IX

Le sens et le contenu de la philosophie réflexive, l'importance qu'elle a prise dans l'histoire et l'enseignement de la philosophie

³⁶ Léon Brunschvicg, *La connaissance de soi*, PUF, 1931, p. 179.

CORPUS, revue de philosophie

en France peuvent être différemment appréciés et jugés, malgré la qualité des personnes, la valeur des travaux, la clarté et la résolution avec lesquelles sont assumées les positions prises.

Sur un point, notamment, les doctrines de la philosophie réflexive présentent force et intérêt. A supposer en effet qu'on ne puisse se contenter, en pédagogie, de pratiques et de techniques strictement empiriques ou fondées plus ou moins solidement sur des doctrines psychologiques ou sociologiques (dont les résultats demandent en outre souvent une sévère réflexion critique), à supposer qu'une philosophie de l'instruction et de l'éducation soit indispensable, c'est sans doute chez les philosophes de la réflexion qu'on trouvera les analyses les plus riches et les plus précises pour éclairer et guider les tâches d'enseignement, d'instruction et d'éducation. Les philosophes de la réflexion ont posé des questions, élaboré des méthodes d'analyse, précisé des concepts qui peuvent conserver leur sens et leur intérêt, même si on les détache du spiritualisme philosophique qu'elles soutiennent. Qui s'intéresse à l'enseignement aurait tort de mépriser leurs œuvres philosophiques. La doctrine de Bergson, par exemple, n'est guère susceptible d'aider dans l'exercice de ses tâches l'instituteur ou le professeur de collège ou de lycée. On ne saurait, évidemment, le reprocher à Bergson. Mais ce serait légèreté et dommage de ne pas reconnaître les mérites sur ce point des philosophies de la réflexion.

Il n'est pas étonnant que des philosophies pour lesquelles la réflexion est le premier et le dernier mot, dont l'aboutissement est l'accès à la conscience de soi, qui sont chez elles à l'école, contribuent à enrichir le domaine dans lequel elles se développent, et apportent des clartés à l'enseignement et à l'éducation. Or, plus généralement, les faiblesses et les limites de ces philosophies, dont l'étroitesse peut frapper, voire indigner, tiennent à leurs bases et à leur teneur mêmes. L'importance prise par cette école dans l'Université et la vie intellectuelle françaises ont imposé de lourdes contreparties. Pour les études philosophiques, d'abord. Certaines doctrines étant écartées liminairement, par décision de principe, l'étude n'en est pas encouragée, au contraire. D'où, en France, pendant longtemps, l'abandon aux thomistes des études aristotéliennes ; le peu d'intérêt pour les empiristes, et la condamnation des matérialistes, qui font que les travaux universitaires de

Philosophie réflexive et matérialisme, Jacques MOUTAUX

traduction et d'explication sont loin d'avoir été conduits avec autant d'application pour Hobbes, Locke, Hegel ou Marx que pour Kant, par exemple. Cette limitation de l'histoire de la philosophie à un petit nombre d'auteurs n'est pas du tout un phénomène psychologique ; il n'est pas la marque d'esprits fermés, ou incurieux. Brunschvicg est un esprit remarquablement ouvert, très au fait des travaux scientifiques, des recherches dans les domaines de la logique et de la philosophie à l'étranger. Les exclusives ne lui viennent pas d'ailleurs que de sa philosophie. Il est fermé non par tempérament ou par caractère, mais par doctrine.

Les études philosophiques se sont centrées sur un petit nombre d'auteurs. L'étude n'en a pas toujours été conduite avec la plus grande rigueur. Les principes et les ambitions des philosophies réflexives permettaient ou même favorisaient des interprétations risquées, voire cavalières.

Bref, les philosophies de la réflexion ont leurs limites, étroites sur certains points, dont l'étude des philosophies matérialistes, incontestablement a pâti. Le matérialisme n'a pu être inscrit au programme de l'agrégation qu'à un moment où l'influence réelle directe de cette école avait pratiquement disparu. Dès les années 40, la philosophie des mathématiques et de la science connaissait un renouvellement important. Lorsque Cavailles concluait une étude sur la logique et la théorie de la science par l'affirmation :

«Il n'y a pas une conscience génératrice de ses produits, ou simplement immanente à eux, mais elle est chaque fois dans l'immédiat de l'idée, perdue en elle et se perdant avec elle et ne se liant avec d'autres consciences (ce qu'on serait tenté d'appeler d'autres moments de la conscience) que par les liens internes des idées auxquelles celles-ci appartiennent. Le progrès est matériel ou entre essences singulières, son moteur l'exigence de dépassement de chacune d'elles. Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une philosophie de la science. La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique.»³⁷

³⁷ Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, 1947, p. 78.

CORPUS, revue de philosophie

Il s'opposait à Husserl, par exemple, mais aussi aux *Étapes de la philosophie mathématique*. La théorie de la connaissance des philosophies réflexives est abandonnée, mais par examen de son contenu et de ses méthodes.³⁸

A la même époque, les philosophies dites existentialistes s'affranchissaient de la pensée réflexive d'une autre manière. La philosophie réflexive pose qu'on ne peut sortir de la conscience. Dans la phénoménologie de Husserl, les existentialistes retrouvaient une philosophie de la conscience et un rationalisme, mais découvraient aussi l'intérêt du préreflexif, et surtout de la conscience comme intentionnalité. Ce n'est pas par hasard que ces découvertes menaient en France à une phénoménologie de la perception, à une théorie de l'imaginaire ébranlant les assises des doctrines de la réflexion. D'autres problématiques se mettaient en place, celle du sens, notamment. *L'Être et le néant* se présentait comme une "ontologie".

Il faut pourtant souligner que la rupture avec la philosophie réflexive est alors loin d'être radicale. Les philosophes qui s'en détachent lui restent attachés par bien des traits. Les existentialistes ne retiennent souvent de Husserl que ce qui leur permet d'échapper à des difficultés ou des insuffisances des philosophies réflexives. La remise en question des principes et des positions de la philosophie réflexive débouche sur un examen précis et approfondi du matérialisme marxiste seulement avec *La critique de la raison dialectique*, publiée en 1960.

JACQUES MOUTAUX

³⁸ *Ibid.*, pp. 17-19.

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne

La rencontre entre Jules Lachelier et Émile Durkheim dont nous gardons une trace au moins partielle, grâce à la transcription d'une séance demeurée fameuse de la Société française de philosophie tenue le 4 février 1913¹, ne met pas seulement en présence deux auteurs déterminés ni même les représentants de deux disciplines. A travers les individus, ou au-delà d'eux, il y a un enjeu philosophique qui repose sur le conflit entre deux définitions sensiblement opposées de l'activité intellectuelle. D'un côté, l'ainé, philosophe consacré par l'institution universitaire (cours à l'ENS, Inspection générale) et dont l'autorité tient moins aux textes publiés qu'à la forme personnelle du mode de transmission professoral, indissociable de l'aura inoubliable du "maître" : ce personnage auquel sont liées des générations d'élèves (plus que de disciples) qu'il a contribué à former, ne peut être enfermé dans des contenus théoriques déterminés, comme l'attestent les hésitations entre des voies différentes et la réticence à livrer un "message" original ; le bien collectif qu'il tend à incarner, au-delà du cercle des auteurs dits spiritualistes², est essentiellement un modèle intellectuel humaniste caractérisé par la référence aux valeurs de la "personne", principe et fin de la réflexion autonome du "philosophe".³ De l'autre côté, une figure plus jeune (au sens à la fois biologique et social) qui entretient le projet philosophiquement hérétique de référer la traditionnelle réflexion sur les principes aux

1 *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance reproduite dans Lachelier, *La nature. L'Esprit, Dieu*, textes choisis par Louis Millet, Paris, PUF, 1955, ainsi que dans E. Durkheim, *Textes*, tome 2, Paris, Minuit, 1975, pp. 23-59.

2 Voir par exemple le jugement d'Alain sur Lachelier, dans *Les idées et les âges*, reproduit dans Lachelier, *Textes, op. cit.*, pp. 154-156.

3 Sur les valeurs de la "personne" dans la discipline philosophique, L. Pinto, *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 49 et sqq.

CORPUS, revue de philosophie

enseignements fournis par les "disciplines spéciales" ; héritier d'une tradition "positiviste" ayant marqué bien d'autres que les seuls auteurs se réclamant expressément d'elle, Durkheim s'inscrit dans un courant réformateur qui entend substituer une culture à composante scientifique à la culture jusqu'alors dominante jugée trop "rhétorique". Même si les thèses de la sociologie durkheimienne suscitent des réfutations énergiques des philosophes, les questions posées sont perçues comme conformes au cadre de la discussion philosophique : c'est d'ailleurs ce qui rend compte, dans une période marquée par la constitution de l'"école durkheimienne", de la relative intensité des échanges intellectuels entre philosophes et sociologues, séances de la Société française de philosophie, articles dans la *Revue de métaphysique et de morale*, soutenances de thèses, etc. Bref, la sociologie est encore très marquée par son rattachement institutionnel à la discipline philosophique.⁴

Deux discours sur la religion

Pour saisir les enjeux de ce débat exemplaire entre protagonistes exemplaires, il faut prendre en compte les caractéristiques du contexte idéologique. L'instauration du régime républicain qui paraît irréversible dans la dernière décennie du siècle, après l'épisode boulangiste, a impliqué un bouleversement important dans le système de légitimation doctrinale de l'ordre politique et social dans la mesure où les critères anciens, et notamment le principe d'autorité en ses différentes versions, se trouvaient désormais invalidés. La laïcisation du discours politique a eu des effets sur le champ philosophique, ne serait-ce que par la médiation du système d'enseignement, à travers les programmes, les sujets d'examen, le recrutement.⁵ L'invocation de Dieu, que ce soit celui de la théologie chrétienne ou même celui de

⁴ Quelques aspects de ces relations sont étudiées par L. Pinto, "La nuance et le détail. La sociologie vue par les philosophes dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1893-1899", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1-2, 1993 (numéro du Centenaire), pp. 141-174.

⁵ Sur les changements pédagogiques dans cette période, voir J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988, p. 45 et sqq.

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

la théologie et de la morale dites rationnelles, était vouée à apparaître relativement contradictoire avec les présupposés d'un régime politique reconnaissant la souveraineté populaire et l'élection des représentants. Aussi la tradition philosophique jusqu'alors institutionnellement dominante du spiritualisme s'est-elle trouvée acculée à la défensive au moment où les doctrines d'inspiration évolutionniste et, surtout, positiviste tendaient à se constituer en alternative intellectuelle, du fait de leur conformité aux nouvelles attentes idéologiques.⁶ Les réformes universitaires jugées indispensables par les partisans de la République étaient censées, à leurs yeux, favoriser l'apparition d'un système de représentations éthiques et politiques consolidant dans les esprits l'évolution déjà acquise dans les institutions : il est incontestable que l'action pédagogique de Durkheim s'inscrit dans le cadre, même s'il ne faut pas en exagérer la portée.⁷ Dans leur attitude face aux idéologies laïques modernistes, les auteurs chrétiens se distinguent les uns des autres en fonction de leur position par rapport au champ universitaire d'une part, et au champ ecclésiastique d'autre part : alors que les auteurs les plus "universitaires" comme Lachelier se référaient à la "conscience", les auteurs les plus cléricaux invoquaient, dans la lignée de Maistre et de Bonald, le cosmos chrétien de la "tradition", c'est-à-dire la "société", l'histoire, le groupe... Et ce contraste risquait de se trouver accentué par la consécration institutionnelle de la philosophie néo-thomiste par Léon XIII en 1879.⁸ Dans cette conjoncture nouvelle, la conscience chrétienne du philosophe a tendu à être dépossédée de ressources précieuses, les ressources institutionnelles assurées par le pouvoir temporel au bénéfice du

⁶ V. Karady, "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", *Revue française de sociologie*, XX, 1979.

⁷ On peut parler d'un "semi-échec" avec Victor Karady, dans son article "Durkheim, les sciences sociales et l'université : bilan d'un semi-échec", *Revue française de sociologie*, XV, 2, avril-juin 1976.

⁸ Cette date qui correspond à l'Encyclique *Aeterni Patris* marque l'aboutissement d'une évolution qui, au cours du siècle, a permis au néo-thomisme de devenir l'expression théorique du traditionalisme politique et clérical : cf. P. Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1972, 252 p.

CORPUS, revue de philosophie

pouvoir spirituel : elle devait puiser en elle-même sa justification pour éviter de se compromettre de façon trop ostensible avec l'appareil clérical. S'il est vrai, comme le pense Dominique Janicaud, que le spiritualisme français depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, se caractérise par quelques traits remarquables – le «renouveau de la métaphysique», «une voie directe vers l'absolu», et «un approfondissement méthodique de la vie intérieure»⁹ – on peut y reconnaître l'effet d'un double démarquage : avec les seuls armes de la pure métaphysique, il s'agit de s'opposer tant au rationalisme athée que, de façon plus discrète, à l'orthodoxie catholique.¹⁰

Le silence de Lachelier à propos des religions historiques peut être compris comme l'expression d'un état spécifique des relations entre le champ philosophique et le champ religieux. La double dépendance qui caractérise un philosophe croyant soulève des problèmes de compatibilité et de traduction qui se posent de façon très différente selon que la revendication d'autonomie intellectuelle paraît contredite ou, au contraire, redoublée par la référence à un contenu doctrinal en partie fondé sur le mystère. Par opposition à la formule hégélienne qui apparaît comme une tentative pour assurer la convertibilité optima des contenus mystiques du christianisme et des autres religions universelles en formes rationnelles de la pure spéculation, une démarche telle que celle de Lachelier vise à préserver la réflexion philosophique sur l'Absolu des différentes versions "dogmatiques" chrétiennes, conformément à une division du travail intellectuel entre science et philosophie qui se met alors en place, dans une certaine mesure sous la pression de l'idéologie "positiviste". Si, comme le remarquait Édouard Le Roy, Lachelier ne saurait être considéré

⁹ D. Janicaud, *Un généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1969, p. 5.

¹⁰ Les tensions entre le traditionalisme ultramontain et le spiritualisme, suspect de libéralisme et de protestantisme... sont étudiées notamment par Louis Foucher dans *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955, 280 p.

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

comme un "philosophe catholique"¹¹, c'est sans doute, en partie, parce que le souci de se mettre hors des prises à la fois de la science et de la dogmatique chrétienne l'a conduit à privilégier une conception philosophiquement sophistiquée fondée sur une interprétation spiritualiste du cogito cartésien. Il semble avoir été porté, par la logique même du double démarquage, à proposer une représentation du divin de plus en plus symbolique et intérieure.

Le point essentiel auquel semble s'attacher Lachelier quand il traite de la religion est le contenu philosophique de la notion d'Absolu. En effet, s'il estime devoir attribuer un rôle éminent à une doctrine historique déterminée, le christianisme, c'est toutefois sans parvenir vraiment à abolir l'écart entre cette doctrine et la philosophie. Aucun argument ne garantit le «passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu».¹² Lachelier se reconnaît donc plus dans Pascal, celui du pari, que dans les Pères de l'Église et dans les subtilités de l'argument ontologique. Dans l'article Religion du *Vocabulaire philosophique*, les aspects spéculatifs et les aspects rituels sont considérés comme secondaires par rapport à l'idée «d'un rapport direct et moral de l'âme humaine à Dieu». La religion repose sur un acte de foi que la philosophie ne réussit jamais, semble-t-il, à justifier pleinement : ce que la raison peut seulement autoriser, c'est une "idée", un "reflet" de l'Absolu¹³ qui est en quelque sorte inscrite dans son fonctionnement puisqu'elle la découvre uniquement grâce à l'opération de la réflexion. Acte souverain de la liberté qui se pose elle-même sans dépendre aucunement de la

¹¹ E. Le Roy, *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 28 mai 1932, consacrée à J. Lachelier, p. 144.

¹² J. Lachelier, "Le pari de Pascal", *Revue philosophique*, juin 1901, reproduit dans Lachelier, *Textes, op. cit.*, p. 143. Ce problème de "passage" est, comme le remarque Henri Gouhier à propos de Maine de Biran, inscrit de façon plus générale dans la tradition spiritualiste : «Cette difficulté est propre à la position que Maine de Biran a inventée et qui est relativement indépendante de son contexte philosophique, de même que la preuve dite ontologique, inventée par Saint-Anselme, est relativement indépendante de son contexte théologique originel», *Maine de Biran*, Paris, Seuil, 1970, p. 165.

¹³ J. Lachelier, Lettre du 10 mai 1891 à Frédéric Rauh, reproduite dans Lachelier, *Textes, op. cit.*, p. 159.

CORPUS, revue de philosophie

nature, la réflexion est une notion privilégiée à un double titre : elle propose un modèle de certitude apodictique et elle contient une esquisse d'une notion plus haute, celle d'un être pourvu de toutes les perfections. Entre ces deux notions, "Je pense" et Dieu, le rapport ne peut être que d'ordre symbolique : c'est uniquement par la "forme", que la première parvient à représenter la seconde. La religion qui, en tant que telle, attribue un contenu substantiel à l'Absolu propose donc à notre raison quelque chose qui est de l'ordre du mystère.

Dans les écrits de Durkheim sur la religion¹⁴, quels points pouvaient être de nature à provoquer la surprise ou la réprobation auprès d'un philosophe spiritualiste comme Lachelier ? Sans doute y a-t-il d'abord l'idée que, à titre de "faits sociaux", les "faits religieux" sont justiciables de la méthode sociologique qui s'emploie à les «traiter comme des choses». Cela signifie que le sociologue, écartant les "prénotions" de diverses provenances (tradition religieuse, tradition savante, sens commun...), se propose d'élaborer une définition non pas nominale mais méthodique de l'objet : il s'agit pour lui de déterminer les procédures garantissant la possibilité d'une connaissance des faits sociaux, ou, ce qui revient au même de «trouver le biais par où ils sont scientifiques». ¹⁵ Ce qui est en cause, c'est d'abord une "règle" qui dénie à la conscience "spontanée" la possibilité de fournir un point de départ pour une démarche de connaissance empirique. Or le privilège qui est refusé à l'expérience religieuse est également contesté, quoique dans un autre sens, à la pensée savante. Dès son premier ouvrage, *De la division du travail social*, Durkheim avait critiqué l'usage des théories philosophiques de la moralité pour une étude positive des faits sociaux considérés, en l'occurrence les "faits moraux", et cette critique est évidemment transposable à l'étude des "faits religieux". Autrement dit, le philosophe ne saurait, dans ce type d'entreprise, se prévaloir d'une compétence éminente.

¹⁴ Plusieurs articles avaient paru dans *L'Année sociologique*. En 1912, Durkheim publie chez Alcan *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

¹⁵ E. Durkheim, *De la division du travail social*, préface de la première édition, Paris, PUF, 1967, 1ère édition 1893, p. XLII.

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

Deuxième point. Si Durkheim reconnaît une hiérarchie parmi les religions, celle-ci ne peut avoir d'autre principe que les conditions de la connaissance. Autrement dit, les religions peuvent être distinguées non pas en fonction de la qualité intrinsèque de l'idée qu'elles se font du divin, du cosmos, de l'homme, etc, mais seulement en fonction du degré de "simplicité" (vs "complexité") des phénomènes considérés. C'est la raison pour laquelle une science naissante des religions devrait se donner pour tâche l'étude des faits religieux propres aux sociétés les plus simples. Par cette étude, on peut espérer se donner les moyens d'élaborer des hypothèses fondamentales, étant entendu qu'il ne saurait y avoir de coupure radicale dans l'évolution qui conduit jusqu'aux formes les plus complexes de religiosité.

Troisième point : la seule définition préalable qui ne préjuge pas de l'essence ultime du fait religieux est celle qui met en évidence la notion de "sacré". Cette notion qui enferme ce dont le sociologue a besoin pour travailler, à savoir la coupure ritualisée entre deux sphères de l'existence, est incomparablement plus commode, et surtout plus pertinente, que celles de "divin", d' "Absolu", porteuses de controverses théoriques et de difficultés empiriques.

Quatrième point : le domaine du sacré, au sens mythico-rituel large, n'a d'autre fondement que la "société". Et ce, pour deux raisons : c'est l'organisation propre à une société (ex. le clan) qui enferme le principe des classements immanents au discours religieux ; la valeur éminente reconnue aux objets sacrés trouve son modèle dans la société considérée comme réalité trans- et supra-individuelle. Seule une force d'origine collective permet à l'individu singulier d'échapper à sa contingence et d'accéder à l'ordre de l'universel. Cette affirmation réitérée de Durkheim, cœur de son exposé lors de la fameuse séance de la Société française de philosophie, n'était pas faite, on s'en doute, pour séduire Lachelier.

Incontestablement, le débat entre Durkheim et Lachelier ne fait que réactiver le clivage théorique entre les deux traditions intellectuelles contemporaines du positivisme et du spiritualisme. Ce qui les rapproche est l'intention, héritée des Lumières, de partir des "faits", entendus comme ce qui s'oppose aux principes innés et a priori de la métaphysique "dogmatique". Mais ce qui fait leur

CORPUS, revue de philosophie

divergence est la conception de ce qui est livré à l' "observation", à savoir d'un côté, l'esprit humain objectivé dans des méthodes, et d'un autre côté, le "moi" pur : les "faits" des disciplines positives n'ont pas grand chose en commun avec le "fait primitif" de l'analyse philosophique...

La solitude et le groupe

Ce que Lachelier met d'abord en cause est la prétention d'une discipline positive à traiter avec pertinence de l'ensemble des religions, et notamment du christianisme tenu pour la religion suprême. Comme le montre la séance du 4 février 1913, la confrontation entre la conception spiritualiste de la religion et la sociologie de la religion concerne deux terrains principaux : la hiérarchie des religions et la définition de la religion réputée authentique et supérieure.

L'ethnocentrisme de Lachelier ne peut manquer de frapper un observateur contemporain. En effet, le philosophe ne paraît guère s'embarrasser de précautions pour opposer ce qu'il appelle ingénument la "vraie religion" et des religions qu'il estampille simplement comme "barbares". La hiérarchie, qui ne fait aucun doute pour lui, semble précéder tout examen d'ordre soit philosophique soit historique. Érigeant le christianisme en religion souveraine, Lachelier ne s'aperçoit pas que cette évaluation est elle-même tributaire de critères empruntés à la dite religion et que la valeur qui lui est reconnue tient, entre autres choses, à la domination d'une tradition culturelle à laquelle appartiennent la plupart des producteurs de discours philosophiques sur la religion. Du coup, il sous-estime le mérite d'une démarche de type comparatif qui vise à suspendre les évidences et à imposer l'explication des critères de classement et d'évaluation au nom desquels on entend situer les religions les unes par rapport aux autres. Proclamer d'emblée la supériorité du christianisme, c'est davantage réitérer un acte de foi que proposer un principe d'analyse applicable à l'ensemble des religions.

En outre, ce croyant déclaré soumet la religion élue par lui à un traitement quelque peu sélectif. On peut se demander si le christianisme lui-même se résume à la vision qu'en propose Lachelier après en avoir éliminé des attributs qu'il tient pour

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

extérieurs et accessoires : avons-nous affaire à une religion proprement dite ou bien à une fiction intellectuelle à laquelle on sera libre d'accorder le mérite de la profondeur et de l'originalité ? Cette religion évoquée de façon un peu indéterminée par Lachelier a toutes les apparences d'une théorie philosophique (dans la lignée de "la Religion dans les limites de la Raison"¹⁶ de Kant) que l'on peut considérer comme le noyau rationnel dissimulé sous et par le christianisme réel. C'est ainsi qu'à l'étude positive des objets empiriques dans leur extrême diversité se trouve opposée une (re)construction de "la" religion qui tend à organiser les faits en conformité avec des images subjectives, des "prénotions". Le vaste matériel des croyances, des rites, des institutions, des controverses théologiques sur le péché, le salut, etc, est négligé tout en étant tacitement (et massivement) subordonné au principe théorique de la réflexion spéculative sur l'Absolu.

Ainsi, alors que le philosophe spiritualiste se détourne des religions historiques, c'est à son adversaire "positiviste" que revient la prérogative d'en faire une analyse minutieuse. Le déséquilibre est manifeste entre les deux démarches intellectuelles : d'un côté, le souci affiché de défendre l'idée religieuse contre les sociologues conduit à une intellectualisation du discours religieux identifié à un petit nombre de principes fondamentaux ; de l'autre, le rationalisme scientifique se manifeste par l'attention extrême portée aux pratiques les plus "irrationnelles" d'après notre point de vue d'européen civilisé. Détaché de sa contingence sociale, le concept de Dieu proposé par Lachelier est celui qu'en dehors de la religion, la philosophie élabore avec ses moyens propres. En effet, si l'on considère le point de départ de celle-ci, il ne s'agit pas d'un contenu discursif, mais d'un "fait" spécifique irréductible au savoir et accessible au sujet pensant, et seulement à lui, chaque fois du moins qu'il se saisit comme tel grâce à la réflexion : cet acte privilégié, à la fois singulier, universel et certain, qui suscite et présuppose le sujet, fournit le paradigme d'une pensée supérieure d'ordre métaphysique en tant qu'elle recèle le concept d'un être infini. La pureté intellectuelle du concept est ce qui commande de renoncer à ce qui est, en principe, suprêmement précieux pour le croyant,

¹⁶ Cité de cette façon dans la transcription du *Bulletin de la Société*.

CORPUS, revue de philosophie

un ensemble de contenus révélés qui sont de nature "mythique" et non conceptuelle.

Durkheim n'a cessé de souligner qu'un fait social ne saurait être réduit aux images que s'en font les diverses théories philosophiques, quelles que soient par ailleurs leur subtilité ou leur cohérence. C'est que, selon lui, du fait de leur tendance à systématiser, ces théories s'avèrent le plus souvent incapables de s'ajuster à une exigence élémentaire, le travail scientifique de description. Peu préoccupées de rendre compte de ce que font les hommes effectivement observables quand ils prient, font des sacrifices, observent des interdits, disputent de dogmes..., elles divisent le réel en deux parts, une part intelligible, homogène au raisonnement théorique et une part résiduelle, opaque, rebelle à l'interprétation.

Ainsi, le philosophe universalise, malgré lui, sa propre expérience de l'univers symbolique, l'expérience lettrée marquée par des oppositions de type quasiment mythique telles que esprit/matière, raison/nature, conscience/mécanisme, etc. C'est pourquoi il est porté à accorder une dignité éminente à ce qui lui paraît en affinité avec le modèle qu'il incarne de la pensée "personnelle", avec une forte probabilité de rencontrer l'assentiment de tous ceux qui, comme lui, se réclament de la "personne". Ayant à définir la religion, Lachelier lui attribue spontanément, et comme mot pour mot, les traits qu'en général les philosophes inscrivent dans leur propre définition : elle consiste, selon lui «pour l'âme qui en est capable, dans un effort individuel et solitaire pour s'affranchir et se déprendre de tout ce qui n'est pas elle et de tout ce qui, en elle, n'est pas sa liberté même». ¹⁷ Mais en rabattant la religion sur la philosophie où prévaut la solitude, le philosophe encourt un risque, celui d'occulter ou d'obscurcir la dimension collective pourtant patente de la religion. Cette dimension est tenue pour centrale par le sociologue d'obédience durkheimienne dont la notion d'intégration sociale est plus proche de l'expérience indigène vécue de la tradition et de la communauté que ne l'est le sujet anhistorique de la théorie.

¹⁷ *Bulletin de la Société...*, p. 96.

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

Pour faire le salut philosophique de la religion, Lachelier a dû, selon les termes de Durkheim, mettre en avant la version «que se sont faite ou qu'ont cru s'être faite certaines âmes raffinées» en écartant – «avec quelque dédain» – cette religion «qui a permis au gros de l'humanité de supporter l'existence». Or, en opposant l'essence pure de la religiosité aux conceptions vulgaires, le philosophe réitère une fois de plus les préventions traditionnelles de l'élite cultivée à l'endroit des "superstitions" de la masse. La hiérarchie que le philosophe établit entre les "religions barbares" et la "vraie" religion a un fondement objectif : elle ne fait que projeter sur l'ensemble des civilisations les hiérarchie sociale du populaire et du savant. La "religion des carrefours" méprisée par Lachelier est entachée par son caractère public : elle est du côté de la rue, de la circulation, de l'affluence, du bruit. Et le stigmate qui la frappe semble devoir être immédiatement reporté sur la science qui entend en rendre compte. Si la sociologie est tenue, à la rigueur, comme appropriée à cet objet inférieur, son tort pourrait consister à vouloir s'appliquer un jour à des objets dotés d'une dignité suprême.

C'est pourquoi la relativisation scientifique du point de vue savant et le refus de lui accorder un privilège d'auto-interprétation¹⁸ peuvent être considérés comme deux aspects d'un même processus d'objectivation. Parce qu'elle met en œuvre la seule méthode rationnelle possible, une méthode qui assume la dualité des choses et des images, la sociologie se consacre au traitement des "signes extérieurs" (cérémonies, commandements... par opposition à un "vécu" tenu pour très problématique), en renonçant à ce qui, seul, est jugé digne d'intérêt par le philosophe, à savoir ce qui n'est accessible que de l'intérieur, pour la conscience.

Il serait trop simple de voir dans la confrontation entre le philosophe et le sociologue une version nouvelle du conflit éternel

18 «Ce n'est pas à la religion, dit Durkheim, qu'il appartient de dogmatiser sur elle-même. l'âme religieuse ne saurait, par je ne sais quel privilège, découvrir intuitivement les causes de l'état naturel dans lequel elle se trouve». C'est ce même argument qui avait été utilisé, dans *Les formes élémentaires...* (p. 596) contre les prétendus privilèges de l'expérience mis en avant par William James.

CORPUS, revue de philosophie

entre le "sujet" et la "société". Pour la clarté du débat, il serait bon qu'au préalable ait été précisé le sens attaché à ces termes. Or, de part et d'autre, il n'est pas du tout sûr que les mêmes mots soient utilisés de façon identique. Il est manifeste que Lachelier s'attache à défendre le caractère spécifique de l'expérience intime contre le naturalisme vulgaire qui accorde une efficacité propre à la société entendue comme réalité conditionnée, située du côté de la nature, du corps, du besoin, de l'utilité, de la masse... C'est l'opposition individuel/social qui est au principe de toute sa vision de la sociologie religieuse de Durkheim et des arguments à lui opposer. Contre cette sociologie, il aura beau jeu d'avoir toujours raison, aussi longtemps du moins qu'il pourra invoquer avec vraisemblance une certaine notion du "social" dont Durkheim soulignait, au cours de la discussion, toute la "pauvreté". La société une fois réduite à «des juges, des gendarmes, des fonctionnaires de toute sorte, chargés de faire régner entre les hommes un ordre tout extérieur», comment oserait-on concevoir le projet dérisoire d'y ramener cette subtilité de sentiments et de pensées dont est capable un philosophe, en particulier spiritualiste ?

Dans son exposé préliminaire comme dans la discussion qui l'a suivie, Durkheim s'est attaché (apparemment sans succès) à contester quelques-uns des présupposés les plus indiscutés de ses interlocuteurs philosophes, et notamment de Lachelier. Tout son effort a consisté à accentuer les aspects de sa sociologie qu'il pensait les plus acceptables pour des philosophes, au point d'adopter parfois leur terminologie (la «notion de perfectionnement», l'«effort de chaque individu pour se libérer de la nature»...). Dans un échange qu'il savait plein de préventions et de malentendus, il avait un souci (sinon une "ligne"), celui de démentir l'existence d'une antinomie entre la société vue par la sociologie d'une part, et quelques-unes des valeurs remarquables de la tradition philosophique d'autre part. Il n'a cessé de récuser ce qu'on pourrait appeler une conception naturaliste-utilitariste de la société. Fidèle à l'héritage kantien, Durkheim en a préservé l'idée d'une validité interne et inconditionnelle, et s'il l'a modifiée, c'est en ceci qu'il croyait possible et nécessaire de la prolonger en proposant une genèse sociale des formes de la raison. Selon lui, la société est dotée d'une fonction structurante, que ce soit sur le

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

plan éthique ou sur le plan logique : l'universel n'est pas nié, il est seulement pensé autrement, référé à des conditions historiques. De là résulte un renversement de la hiérarchie traditionnelle : l'universel n'est pas spontanément du côté de l'individu, car celui-ci serait, au contraire, plutôt du côté de la contingence, de l'égoïsme, du plaisir, de la sensation ; la société est au principe de la réalité aussi bien que de l'autorité des différentes formes de contrainte ressentie (éthique, cognitive...). Bien loin de postuler une action mécanique (ou selon certains : métaphysique) du groupe sur l'individu considéré comme une sorte d'épiphénomène, Durkheim soutient que ce que nous appelons la conscience individuelle n'est pas une réalité substantielle demandant à être posée comme un "fait primitif" indubitable mais qu'elle est foncièrement double puisqu'elle est elle-même le lieu d'une tension irréductible entre individuel et social, contingence et nécessité. L'importance sociologique décisive attribuée à la religion tient, selon Durkheim, à ce que ce qu'il nomme la «dualité de la nature humaine» s'y trouve – peut-être plus qu'en tout autre domaine – reconnue presque comme telle, même si elle se présente sous la forme méconnaissable de l'opposition profane/sacré : ce que la science montre de façon systématique est, dans la religion, la matière d'une expérience spécifique, celle de la dépendance du moi singulier et de l'existence *sui generis* des puissances collectives. Le sociologue n'est pas mu par le culte nostalgique d'un grand Tout¹⁹ : il vise à satisfaire la double exigence de prendre en considération des productions trans-individuelles comme, par exemple le langage, l'outil ou l'institution²⁰, et de rendre compte de la façon qu'ont les différentes sociétés de traiter la coupure entre l'individuel et le social. Il propose donc de rendre moins "pauvre" la représentation du social, de la problématiser sous son double aspect de principe explicatif et d'exigence

19 C'est dans la lignée de la pensée sociale de Bonald qu'un philosophe comme Léon Brunschvicg a cherché à situer la sociologie durkheimienne, en particulier dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 1927, tome 2, pp. 536 et 540. Dès la *Division du travail social*, Durkheim avait clairement défendu les valeurs "individualistes", héritage de la Révolution, mais en cherchant, comme bien d'autres, à en éliminer les excès.

20 E. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, *op. cit.*, p. 27.

CORPUS, revue de philosophie

normative. On ne saurait hypostasier la société pour cette bonne raison qu'elle n'est pas donnée de façon absolue et irréversible, et qu'elle est analysable en fonction du continuum des degrés d'intégration : il y a de multiples "états" du social avec, aux extrêmes, des limites aussi remarquables que l'"effervescence" de la fête religieuse et le suicide "égoïste". Ce que Durkheim met en cause est non pas l'individualité considérée en soi, mais la valeur analytique qui tend à lui être indûment attribuée par des penseurs mal préparés à reconnaître tout ce que cette notion doit au trésor collectif de la tradition intellectuelle qui est la leur. On peut bien voir dans l'individu (en quelque sens qu'on puisse par ailleurs lui attribuer), le fin mot de l'histoire, il reste que cette histoire même ne peut être réduite à l'action individuelle.

La religiosité intellectuelle

Si la religion a été dotée d'une importance déterminante dans la constitution de la discipline sociologique – outre à Durkheim, on songe à Max Weber – c'est sans doute, en partie, en raison de la concurrence objective entre des discours qui entendent proposer des représentations systématiques du monde social. Ce qui, fondamentalement distingue ces représentations est le degré auquel ce monde-ci est dénié, ou, au contraire, reconnu. L'appartenance de la religion à l'"en-deçà", à ce monde-ci – sa *Diesseitigkeit* pour parler comme Weber – ne saurait être jamais annulée, même si elle se présente sous une forme plus ou moins brouillée. Alors que le positivisme est la traduction épistémologique d'une vision délibérément politique du monde, le spiritualisme entend inventer une "psychologie" partiellement métaphysique, ajustée à la vision foncièrement religieuse qu'il recèle.

La question du fondement de l'ordre social qui divise les contemporains, et pas seulement les penseurs spiritualistes et les penseurs positivistes, peut être comprise simultanément dans le registre théorique, où la placent les spécialistes usant de leurs ressources discursives spécifiques, et dans le registre politique, qui tend à s'imposer avec la marche jugée irréversible de la « démocratie » et de l'égalité. En dehors des socialistes, en

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

particulier marxistes, qui mettent en avant les facteurs objectifs de l'infrastructure économique, la plupart des auteurs insistent sur le rôle de la « conscience » et, donc, des réformes « morales et intellectuelles » jugées souhaitables.

Dans la conception durkheimienne de la sociologie, le principe de la cohésion sociale n'est ni dans les individus ni dans les relations inter-individuelles : il est dans un ordre collectif qui se spécifie dans le mode de composition du groupe et dans l'image publique que celui-ci se fait de lui-même et de ses membres. Contre l'économisme et contre le psychologisme, Durkheim entend montrer le décalage propre aux sociétés développées entre le système des représentations collectives et le fonctionnement quelque peu pathologique de la division du travail social qui en constitue le fondement. La "société" étant conçue comme un présupposé objectif des représentations collectives en même temps que comme leur produit, il faut, selon lui, agir sur les deux plans : d'une part, en éliminant certains aspects négatifs de cette division, mais sans remettre en cause une évolution jugée irréversible ; d'autre part, en attribuant à la science une fonction d'intégration mentale, qui ne peut être exercée ni par la religion ni par aucun autre système symbolique.

La relative indifférence affichée par le spiritualisme à l'égard de l'"en-deçà" n'exclut pas une théorie du social plus ou moins explicitement formulée, comme on le voit dans le cas de Lachelier. Le principe théorique de l'équivalence des consciences singulières finit par se heurter à l'expérience ordinaire de leur inégalité : il y a une coupure quasi ontologique entre une conscience de philosophe posant expressément le principe de sa propre autonomie spirituelle et une conscience naïve, vouée aux prestiges des sens. Le primat philosophique du spirituel admet donc un corrélât dans l'ordre social, la hiérarchisation de l'humanité avec, au sommet, l'élite des individus authentiques et, à la base, la masse vouée à l'obéissance.²¹ Mais, pour un philosophe qui,

²¹ A titre d'exemple, il suffit de se reporter à la lettre à Ravaisson du 4 mai 1871 (citée par L. Brunschvicg lors de la séance du 28 mai 1932 de la Société française de philosophie) où Lachelier évoque une révision de la "notion de droit" permettant, contre les idées du XVIII^e siècle, de montrer « que la société est, au contraire, constituée par un double acte de charité, par lequel l'inférieur se donne sans réserve à celui qui est capable de le

CORPUS, revue de philosophie

comme Lachelier, pose le primat métaphysique de la conscience individuelle, l'ordre social tend à être considéré comme dérivé et subordonné : il ne peut apparaître que dans la mesure où il a été librement engendré par un acte de la conscience et ce, non pas en vertu d'une quelconque nécessité matérielle ou économique, mais en vertu d'une exigence infondée de pure générosité. L'amour charitable entre consciences renonçant à leur solitude est le fondement authentique et mystique sur lequel repose leur rencontre dans le monde sensible. C'est pourquoi la sociologie de type durkheimien est considérée comme victime des illusions qu'elle tient de son laïcisme positiviste : prétendant, selon la formule fameuse, «traiter comme une chose» le social, elle en méconnaît la dimension "spirituelle". L'autonomisation d'un "règne social" paraît déboucher sur des issues jugées soit incompréhensibles soit troublantes : action occulte de la société fétichisée sur les individus, légalisme de la soumission externe à des règles²², satisfaction égoïste des intérêts sensibles, imitation aveugle et "grégaire", etc.

L'une des limites de la sociologie durkheimienne de la religion consiste sans doute dans son incapacité à procurer les instruments pour analyser une vision religieuse telle que celle de Lachelier. Car toute son argumentation vise à montrer que celle-ci est étrangère à la religiosité commune (sinon populaire), sans indiquer comment on pourrait concrètement traiter en tant que telles les productions hautement élaborées des "âmes raffinées". C'est qu'en effet, la méthode mise en œuvre repose sur le privilège épistémologique accordé aux objets des plus "simples", ce qui tend, en pratique, à exclure de l'analyse (mais provisoirement) les sociétés différenciées. En dépit de tout son ethnocentrisme, Lachelier n'a pas tort de rappeler au sociologue la limite d'une démarche qui, sans en tirer clairement toutes les conséquences,

conduire, et par lequel le supérieur se donne à son tour sans réserve, mais dans un autre sens, à celui qui a besoin de sa conduite».

22 Derrière la critique philosophique du simple légalisme, qui trouve l'une de ses expressions accomplies dans l'analyse bergsonienne de la morale de Kant, on peut découvrir une vision assez explicitement politique de l'ordre social consistant à combattre l'idée que l'obligation puisse être codifiée et puisse échapper à la créativité personnelle, qualité dont est possesseur non le "citoyen" mais le "héros" (ou le "saint").

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

s'interdit d'emblée la généralisation. C'est l'intérêt exclusif porté aux sociétés "simples", et donc relativement homogènes, qui est au principe de la cécité durkheimienne envers les clivages internes à une société déterminée. Et la complexité qui a été, non sans légitimité, posée comme obstacle était difficile à prendre en même temps pour objet.

Loin d'être envisagées comme de simples écrans, les interprétations lettrées de la religion peuvent être elles-mêmes incluses dans le programme d'une sociologie de la religion, dès lors que, comme Max Weber²³, on se donne pour projet méthodique d'ordonner selon quelques principes systématiques les principales formes de religiosité et de les rapporter aux groupes qui sont prédisposés à en être les "porteurs".²⁴ Ainsi, l'un des intérêts, et non le moindre, de la philosophie spiritualiste dans la version de Lachelier, pourrait bien être de manifester certains des traits invariants de la religiosité des intellectuels. Il apparaît d'abord que le salut essentiellement "intérieur" qu'elle propose reflète le conflit structural qui oppose cette couche sociale aux groupes temporellement dominants : à l'extériorité du monde sensible approprié par ceux-ci, elle oppose le seul domaine dont elle dispose sans partage, le royaume intime des pensées les plus in-aliénables, celui du "Je pense". Produit de l'inversion symbolique de la relation de domination, l'ethos "acosmique" comporte, selon Weber, certaines virtualités subversives dans la mesure où il tend à faire l'économie d'une délégation en faveur des

23 Pour une comparaison systématique de Durkheim et de Weber (et de Marx), voir les analyses proposées par Pierre Bourdieu dans "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971, pp. 295-334.

24 Max Weber a consacré une part importante de son œuvre de sociologie des religions à analyser d'une part, la contribution des intellectuels à la mise en forme du message religieux et d'autre part, leurs besoins spécifiques en matière de "salut", notamment dans *Économie et société*, Paris, Plon, tome 1er, 1971, p. 519 et sqq. On peut se demander dans quelle mesure, au-delà des références explicites à Nietzsche (essentiellement à propos du thème du ressentiment des dominés), une telle sociologie des formes de la religiosité intellectuelle n'a pas été préfigurée par certains arguments phénoménologiques de Hegel également centrés sur les tensions entre la "conscience", le monde et l'Absolu.

CORPUS, revue de philosophie

institutions puissantes en ce monde, à commencer par l'Église avec ses commandements, ses rites et tout son appareil. Dans la lutte menée pour l'appropriation légitime des biens sacrés, les intellectuels disposent des armes à la fois précaires et redoutables de l'interprétation savante : les contenus prédéterminés, tant ceux de la doxa ordinaire que ceux de l'orthodoxie cléricale, peuvent être invalidés ou remaniés en vertu d'exigences de systématisation en partie logiques, en partie esthétiques. Un des modes d'accomplissement de cette religiosité proprement intellectuelle est l'intellectualisme radical consistant, comme chez Lachelier, à dévaluer ce qui est immédiatement représentable par l'intuition et par l'imagination au profit de "formes" rationnelles suprêmement dépouillées, accessibles de façon seulement médiate et "symbolique". Le dépassement de la religiosité commune liée au sensible et à l'image s'effectue au prix de la négation incessante de la jouissance : d'où cette forme paradoxale de salut où le sacré n'est offert qu'en rétribution de l'effort, et comme quelque chose d'austère, de parcimonieux et de toujours différé. L'ascétisme raffiné de cette quête du divin qui, sous une forme spécifique, reproduit dans le champ philosophique le rejet professoral des satisfactions bourgeoises et populaires, porte la marque d'une trajectoire scolaire et intellectuelle réunissant des attributs contradictoires. Comme d'autres figures éminentes de l'enseignement philoso-*phique*, souvent rattachées aux Écoles normales supérieures, Lachelier a dû associer dans sa personne d'une part, le prestige procuré par la reconnaissance intellectuelle au sein d'un cercle de connaisseurs choisis – pairs et étudiants émérites – et d'autre part, l'incapacité à faire valoir ce capital sous la forme objective d'une œuvre. La vision qu'il tendait à offrir tant du monde social que du travail intellectuel avait toutes chances de rencontrer les aspirations de ceux qui, au sein de la discipline philosophique, sont voués à endurer le décalage entre les aspirations associées au capital intellectuel accumulé (réellement ou imaginativement) et les limites imposées par une position sociale et institutionnelle à laquelle ils ne peuvent s'identifier totalement. Elle se distingue d'autres formes de religiosité intellectuelle que l'on ne peut ici que suggérer même si on ne les rencontre peut-être jamais à l'état pur. Par exemple, chez les individus incarnant l'accomplissement intellectuel, le repli sur

Conscience et société. Le Dieu de Jules Lachelier et la sociologie durkheimienne, *Louis PINTO*

l'intériorité apparaît moins justifié que dans le cas précédent, puisque tend à s'abolir la tension entre les hautes aspirations théoriques et les ressources disponibles. C'est dire que, dans ce cas de figure, la maîtrise souveraine et universelle du pensable acquise par l'intellect se laisse percevoir à travers une sorte de rationalisme pratique (sinon "théorique"), qui offre une conciliation heureuse des termes maintenus séparés par d'autres, la forme et la matière, le concept et le sensible, la pensée et le style. Quant au répertoire mystique de l'expérience (ou de l' "affect") réputée plus riche que le langage et les conventions, il semble être en affinité avec des positions "marginales" occupées par des individus à prétentions créatrices, voire "artistiques", et donc peu prédisposés à se laisser enfermer dans les concepts et les classements imposés par les institutions... Reste, entre autres questions, celle de savoir dans quelle mesure le "désenchan-tement" inhérent à la connaissance objective est contradictoire avec les dispositions religieuses relativement rationnelles dont les intellectuels ont été, à des titres divers, les porteurs par excellence.

LOUIS PINTO

DOCUMENTS

L'homme et ses convictions

1. 01	<i>Lachelier à l'École normale supérieure</i>	173
1. 02	<i>Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913) [extrait].....</i>	173
1. 03	<i>Témoignage de Léon Brunschvicg</i>	174
1. 04	<i>En 1848. Témoignage de Léon Brunschvicg.....</i>	174
1. 05	<i>Lettre de Lachelier à Émile Boutroux (2 avril 1871) [extrait].....</i>	175
1. 06	<i>Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson (Fontainebleau, 4 mai 1871) [extrait]</i>	176
1. 07	<i>Lettre de Lachelier à Louis Liard (Paris, 1er décembre 1873) [extrait]</i>	177
1. 08	<i>Lettre de Lachelier à Paul Desjardins (Paris, 6 février 1892) [extrait]</i>	178
1. 09	<i>Lettre de Lachelier à Denys Cochin (10 octobre 1913) [extrait]</i>	179
1. 10	<i>Lettre à Gabriel Séailles (Fontainebleau, 6 novembre 1913) [extrait].....</i>	180
1. 11	<i>Témoignage de Léon Brunschvicg</i>	181

L'homme et ses convictions

1. 01 *Lachelier à l'École normale supérieure*

Voici le rapport secret du surveillant, pour l'année 1853 : «Lachelier – même lenteur, est retombé dans son apathie de l'an dernier. Il travaille cependant toujours, et s'il perd son temps, c'est *intérieurement*. Sa conduite est comme toujours très bonne, sa politesse extrême ; il s'est toujours montré très soumis, très doux dans ses rapports avec moi. Quoique je croie savoir que ses idées sont tournées à la liberté, la douceur naturelle de son caractère lui fait supporter sans trop de peine ce que son esprit absolu serait tenté de repousser énergiquement.»

Le Directeur des études, Jacquinet, conclut la même année un rapport où il note «tristesse et affaissement causés par la suppression du concours d'agrégation de philosophie, qui semblait être le but de ses espérances ...

... Le caractère est resté grave et doux, bien que trop réservé et peut-être au fond peu maniable. La conduite et la tenue ne laissent rien à désirer. La moralité est parfaitement sûre.»

[Ces passages sont cités par Léon Brunschvicg,
Notice lue à l'Académie des Sciences Morales & Politiques, le 29 janvier 1921.]

*

* *

1. 02 *Lettre de Lachelier à Xavier Léon* *(1er juin 1913) [extrait]*

... Je ne comprends pas encore trop maintenant, et d'après votre lettre, ce que pourrait être ce numéro de la *Revue de Métaphysique* qui me serait dédié, mais je vous prie instamment – je regrette seulement de le faire si tard – de renoncer à tout projet de ce genre. L'honneur, d'abord, me paraît beaucoup trop grand, et, tout à fait disproportionné aux services que j'ai pu rendre, soit comme philosophe, soit comme fonctionnaire. Ensuite, j'ai une

CORPUS, revue de philosophie

forte répugnance pour tout ce qui est célébration, surtout avec un caractère de publicité. Nous ne célébrons pas même entre nous, mes enfants et moi, nos jours de fête et nos anniversaires de naissance. Je désire donc bien vivement que ma quatre-vingtième année et celles qui ont déjà commencé à la suivre passent sans bruit, et sans que rien attire sur elles l'attention de personne. Je suis désolé de contrarier un dessein que vous aviez formé dans une pensée bienveillante pour moi...

[Nos extraits proviennent de l'édition hors commerce mentionnée dans notre chronologie finale. Nous avons cherché en vain à retrouver ses éditeurs.]

*
* *

1. 03 *Témoignage de Léon Brunschvicg*

Dans son testament, Lachelier a demandé de ne pas laisser une photographie de lui se répandre en dehors du cercle de sa famille. J'aurais scrupule à évoquer longuement sa physionomie, du reste inoubliable pour qui n'eût fait qu'apercevoir la lumière profonde et comme immatérielle du regard bleu, contrastant avec l'accentuation un peu rude des traits.

[Léon Brunschvicg, *Notice*.]

*
* *

1. 04 *En 1848. Témoignage de Léon Brunschvicg*

Il avait été républicain en 1848, lors de sa première jeunesse ; mais il avait été éloigné de la démocratie par le cours des événements, sur lequel la philosophie de Joseph de Maistre lui avait paru jeter une lumière véritable. La double catastrophe de 1870-1871 n'était pas faite pour rien diminuer de ses défiances.

[Léon Brunschvicg, *Notice*.]

L'homme et ses convictions, *DOCUMENTS*

1. 05 *Lettre de Lachelier à Émile Boutroux* (Fontainebleau, 2 avril 1871) [extrait]

... Mon temps de siège ne m'a pas paru trop dur¹ ; je n'ai vraiment souffert que de l'incertitude où j'étais sur le sort des miens. Le cheval se mange et se digère absolument comme du bœuf, et j'en ai toujours trouvé à bon compte dans les bouillons Duval. Quant aux obus, j'en ai bien entendu siffler quelques-uns, surtout dans la nuit du 8 au 9 janvier ; ils ont du reste respecté notre maison, et se sont contentés de percer le mur qui sépare notre jardin du Val-de-Grâce. Le 9 au matin, M. Ravaisson est venu m'offrir une chambre dans l'appartement qu'il occupait au Louvre, j'ai accepté, et j'ai passé chez lui trois paisibles et heureuses semaines ; c'est aussi à cette époque que j'ai reçu ma première dépêche de Saint-Aubin. J'ai fait, pendant tout le siège, le service de garde national très sédentaire, dans un bataillon bien composé, où j'ai pris cependant une triste idée de l'intelligence politique des Parisiens.

... La situation où nous sommes est affreuse, et sans précédent dans notre histoire ; mais elle n'est que la suite naturelle de celle que la France a acceptée, bien malgré elle, il est vrai, au mois de septembre dernier. Une fois armée et organisée, la populace de Paris est devenue un pouvoir indépendant de tout autre pouvoir, et bien décidé à n'en plus reconnaître aucun ; elle a en même temps découvert sa véritable vocation, qui est d'être payée et nourrie par le Gouvernement pour ne rien faire. M. Jules Favre et ses collègues ne se sont soutenus qu'en l'amusant par leur rhétorique, et en faisant, au fond, tout ce qu'elle voulait ; mais il était évident qu'elle se révolterait dès qu'on ne lui parlerait plus de République et de guerre à outrance, et surtout dès qu'on voudrait mettre fin aux loisirs et aux profits que cet agréable régime lui assurait. Il s'agit maintenant de savoir si la France se tirera de là ; je le crois, car il me paraît impossible que la déraison d'une ville, et même de la moindre partie d'une ville, tienne indéfiniment en

¹ J. Lachelier servit comme volontaire dans la garde nationale pendant une partie de la guerre. Conservateur et même monarchiste par goût de l'autorité traditionnelle et de la hiérarchie, il rendait l'Empire responsable de la défaite. Il ne se mêla pas à la vie publique, mais n'hésita jamais à exprimer ses opinions.

CORPUS, revue de philosophie

échec la raison d'un peuple entier, et cependant, je ne vois pas trop comment, car Paris ne peut être réduit que par force, et il me paraît bien difficile de compter sur ce qui reste de l'armée française. En vérité, quand je vous exprimais le sinistre pressentiment que vous me rappelez dans votre lettre, je ne pensais pas que nous tomberions si bas... C'est là, en grande partie, l'œuvre de l'Empire ; mais c'est au fond, et surtout, celle de l'esprit révolutionnaire, qui, après avoir affaibli le sentiment de tous les devoirs et détruit le respect de tous les droits, devait à la fin se retourner contre le suffrage universel lui-même, la seule autorité qu'il ait reconnue jusqu'ici, et la seule qui nous reste en réalité...

*

* *

1.06 *Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson* (Fontainebleau, 4 mai 1871) [extrait]

... Je crois comme vous que nous devons tout rebâtir à partir du fondement, pour notre propre édification, sinon pour la réformation de notre pays : car je suis convaincu que la Révolution est une maladie incurable, à laquelle toutes les nations du Midi de l'Europe succomberont dans un temps assez rapproché du nôtre. Ce fondement est la philosophie, ou plutôt la morale, qui en est la meilleure partie, et qui seule mérite de constituer une science distincte : car le reste n'est que le *formel* de la science de la nature. Mais pour que la morale existe, comme une science distincte de la philosophie de la nature, il faut que nous ayons un moyen quelconque de concevoir et une raison quelconque d'espérer un mode d'existence supérieur à la nature ; de sorte que la morale, comme la religion, dont je ne la sépare pas, me paraît essentiellement la science de l'immortalité. Maintenant, comment pouvons-nous pénétrer, en quelque sorte, jusqu'à la partie immortelle de nous-mêmes ? Est-ce par un acte de liberté et de foi purement spontanée et philosophique ? Ou bien la conscience de notre liberté nous donne-t-elle seulement l'idée d'un absolu en général, que nous serions impuissants à déterminer, ou que nous aurions même lieu de croire réellement indéterminé et chimérique, si une révélation proprement dite n'était venue nous apprendre

L'homme et ses convictions, *DOCUMENTS*

que la substance de cet absolu est la charité ? Voilà, je crois, le point d'où dépendent tous les autres, et autour duquel mes pensées flottent depuis longtemps, sans parvenir à se fixer. Mais la loi de charité une fois admise, on pourrait aisément en tirer des conséquences importantes pour la politique ; on en conclurait, en particulier, que la notion de *droit*, sur laquelle nous vivons depuis le XVIIIe siècle, est, sinon fausse, du moins secondaire, et devient fausse et funeste dès qu'on l'érige en notion primitive : on montrerait que la société est, au contraire, constituée par un double acte de charité, par lequel l'inférieur se donne sans réserve à celui qui est capable de le conduire, et par lequel le supérieur se donne à son tour sans réserve, mais dans un autre sens, à celui qui a besoin de sa conduite. J'aurais essayé de développer ces idées à l'École Normale, si j'avais pu y faire quelques leçons cet été ; mais qui pourrait, dans la jeunesse d'aujourd'hui, supporter seulement les noms d'inférieur et de supérieur ?...

*

* *

1.07 *Lettre de Lachelier à Louis Liard* (Paris, 1er décembre 1873) [extrait]

... Je crois que les principes, et que ceux qui, comme vous, mettent les principes au-dessus des intérêts, *n'ont plus de rôle à jouer dans notre pays*. Il y a un petit nombre d'hommes qui ont conservé la foi monarchique, et il y en a peut-être moins encore qui prennent au sérieux la doctrine républicaine ; le reste n'a ni foi, ni doctrine ; parmi les hommes politiques, les meilleurs font les affaires de leur parti, et les moins bons font les leurs propres. Quant à la masse, tout ce qu'il lui faut, c'est un dictateur qui ne la fasse pas aller à la messe, mais qui fasse aller les affaires : elle se croit aujourd'hui républicaine, mais elle ne sera jamais que bonapartiste. Nous vivons avec cela comme nous pourrons, et ce que nous pourrons. Je suis bien d'avis qu'il faut toujours faire son devoir, voter et monter sa garde au besoin ; mais je crois que le moment est venu, pour tous ceux qui sont capables de penser, de se tirer de cette cohue et de s'enfermer plus étroitement que jamais dans la double enceinte de la vie privée et de la

CORPUS, revue de philosophie

philosophie. Hors de là nous n'empêcherons pas le mal, tandis que là nous pouvons faire beaucoup de bien, et un bien qui tournera toujours en définitive, au profit de notre pays...

*

* *

1.08 *Lettre de Lachelier à Paul Desjardins* (Paris, 6 février 1892) [extrait]

... Je partage vos désirs, et jusqu'à un certain point, vos espérances, sans les croire tout à fait aussi près de se réaliser ; je crois que nous nous relèverons moralement au commencement du XXe siècle, comme nous nous sommes relevés au commencement du XIXe ; au milieu de quelles épreuves, jusqu'à combien et pour combien de temps, c'est ce que nous ne pouvons guère déterminer d'avance. Je suis d'avis, comme vous, de faire appel à tous les hommes de bonne volonté et de n'en rebuter aucun par un formulaire de foi trop rigoureux ; cependant je crois qu'il faut aller franchement, comme vous finissez, du reste, par le faire, jusqu'au *christianisme* intérieur, car il n'y a de moralité possible pour nous que sous cette forme, et je crois sincèrement que cette forme est adéquate à la moralité absolue. C'est, du reste, ce que Kant a fait à la fin du dernier siècle, dans un beau livre intitulé *La Religion dans les limites de la pure raison*, et c'est bien ce christianisme, plutôt moral qu'historique, et plus ou moins mêlé, par la suite, de pan-théisme, qui a été la vraie religion de la première moitié de notre siècle. Il me paraît probable, cependant, que l'Église catholique sera, cette fois encore, le principal agent de la rénovation morale ; car elle est et restera sans doute longtemps encore, la seule société fortement organisée pour le bien, la seule, surtout, qui puisse agir indistinctement sur tous les esprits ; ne le prenons donc pas de trop haut avec la rue, ou plutôt avec la place Saint-Sulpice ; mais surtout, n'accueillons pas trop facilement, comme vous n'êtes peut-être pas éloigné de le faire, l'idée d'une révolution sociale. On pensait, à la fin du XVIIIe siècle, et avec les meilleures intentions du monde, à une révolution politique ; mais si on avait pu la voir d'avance telle qu'elle a été, tout le monde aurait reculé d'horreur. La France en est sortie purifiée, mais

L'homme et ses convictions, *DOCUMENTS*

affaiblie, avec des souvenirs douloureux qui la divisent encore, et sans une seule des institutions séculaires qui, dans les autres pays de l'Europe, tempèrent et contiennent la démocratie. Ensuite, la révolution politique qui se préparait à la fin du dernier siècle, pouvait aboutir ; on peut vivre, à la rigueur, sans royauté et sans noblesse, mais je ne comprends pas comment une société industrielle comme la nôtre pourrait vivre sans capitaux et sans capitalistes, car son mécanisme consiste précisément à employer des capitaux et à en produire. On peut bien ruiner en apparence la bourgeoisie d'aujourd'hui, mais l'ouvrier enrichi par le travail et par l'épargne deviendra nécessairement un autre bourgeois. Je ne crois donc pas qu'il puisse y avoir, à proprement parler, de révolution sociale. Je crois qu'il ne peut y avoir qu'une série de crises sociales, de plus en plus violentes et ruineuses, qui épuiseront notre vieux monde sans le changer, et qui le conduiront plus ou moins rapidement à sa destruction totale. Il est probable que nous n'y échapperons pas, et il est possible que telle de ces crises assainisse momentanément notre air ; mais je crains bien que le remède ne se trouve être en définitive, pire que le mal.

*

* *

1.09 *Lettre de Lachelier à Denys Cochin* *(10 octobre 1913) [extrait]*

... Le christianisme a enlevé à l'État l'empire des âmes ; il est vrai qu'il a commencé par mettre l'État lui-même à son service : et c'est un grand problème de savoir s'il vaut mieux, théoriquement, que l'État reste au service de l'Église et travaille avec elle au salut des âmes, c'est-à-dire au bien absolu des hommes, ou qu'il se borne à accomplir, au nom de la raison, sa fonction de justice et de protection, sans porter ses regards hors de ce monde. L'action religieuse de l'État ne me choque pas beaucoup, quoiqu'elle m'inquiète un peu, tant qu'il n'y a qu'une Église et que ceux sur lesquels cette action s'exerce, la tiennent unanimement ou presque, pour légitime et conforme à leur intérêt. Elle devient intolérable quand il y a plusieurs églises ou quand l'incrédulité, même

CORPUS, revue de philosophie

la demi-incrédulité, qui, sans rien nier formellement, ne met plus l'intérêt du salut au premier rang, est devenue assez générale pour que cette action ne s'exerce plus sur la plupart de âmes que du dehors et sans un assentiment complet de leur part...

Théoriquement, une monarchie soutenue et contenue par une aristocratie, est probablement ce qui vaut le mieux, mais les races royales s'abâtardissent et s'éteignent, les classes supérieures perdent leur supériorité morale, seule raison d'être de leur autorité politique ; les classes inférieures croissent en intelligence, et prétendent à leur tour incarner la raison ; ou bien, exclusivement préoccupées d'intérêts matériels, elles entendent être seules juges de ces intérêts et ne voient plus aucune raison de se soumettre à d'autres classes qui ne représentent à leurs yeux que des intérêts opposés aux leurs. Je trouve absurde d'admirer et de glorifier tout cela, mais je crois que contre la force des choses il n'y a rien à faire. La constitution aristocratique et monarchique de l'Angleterre a résisté en ce siècle de vie industrielle et commerciale. Mais la poussée démocratique a fait éclater les vieux cadres, et la poussée démocratique ne fait peut-être elle-même en ce moment que céder à la poussée socialiste, comme on dit que les Goths et les Burgondes quand ils ont envahi l'empire romain, étaient eux-mêmes poussés par les Huns.

*

* *

1.10 *Lettre à Gabriel Séailles* (Fontainebleau, 6 novembre 1913) [extrait]

Je vous dirai, du reste, que je partage entièrement votre respect pour les torrents et votre horreur pour les ingénieurs. C'est la vie industrielle, c'est la *civilisation scientifique*, vantée par M. Berthelot, qui a coupé la société européenne en deux, mettant d'un côté de la machine le capitaliste et l'ingénieur, et de l'autre, le travailleur manuel, enfermé dans une condition pénible, humiliante, dont il ne peut pas et ne veut même pas, aujourd'hui, sortir. Je suis aussi socialiste que vous, par le regret d'un état passé, mais non par l'espérance d'un état futur, car je crois le mal

L'homme et ses convictions, *DOCUMENTS*

sans remède : on ne peut que l'atténuer, et essayer d'obtenir un peu de patience en échange de beaucoup de générosité.

1.11

La guerre, lui enlevant un petit fils, ajoutait aux épreuves qui avaient marqué la vie de Lachelier, notamment, en 1889, par la disparition d'une de ses filles au cours d'une excursion dans les gorges du Lison.

Il suivait, à travers sa douleur, les péripéties de la lutte. Il s'anima d'espérance quand fut connue l'intervention des Etats-Unis. Peut-être, dit-il alors, vais-je me réconcilier avec la démocratie. Et le mot n'était pas prononcé au hasard. On s'en rend compte, si l'on se reporte à une séance de la *Société française de philosophie*, qui remonte à l'année 1906, où il avait développé ses vues sur le gouvernement des sociétés.

Léon Brunschvicg, *Notice...*

Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur

- 2. 01** *Lettre de Lachelier à Ravaisson
(12 avril 1858) [extrait]..... 185*
- 2. 02** *Lettre de Lachelier à Ravaisson
(6 février 1861) [extraits]..... 186*
- 2. 03** *Lettre de Lachelier à Ravaisson
(1er avril 1870) [extrait]..... 188*
- 2. 04** *Lettre de Lachelier à Boutroux
(15 février 1873) [extrait] 188*
- 2. 05** *Lettre de Lachelier à Paul Janet
(15 mai 1885) [extrait]..... 189*
- 2. 06** *Rapport sur l'enseignement de la philosophie 191*
- 2. 07** *Jean Jaurès. Intervention à la Chambre des députés
(21 juin 1894) [extrait]..... 194*
- 2. 08** *Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles
(15 octobre 1913) [extrait] 197*
- 2. 09** *Lettre à Louise Lantoine
(8 mai 1915) [extrait]..... 198*
- 2. 10** *Lettre à Louise Lantoine
(11 septembre 1915) [extrait]..... 198*
- 2. 11** *Lettre à Louise Lantoine
(15 août 1917) [extrait]..... 199*
- 2. 12** *André Canivez. Le jury d'agrégation :
le cas de Charles Andler 199*

Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur

2. 01 *Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson* *(Toulouse, 12 avril 1858) [extrait]*

... Je crois que mes affaires, qui n'allaient pas trop mal depuis deux mois, auront été un peu gâtées par l'examen que M. l'Inspecteur d'Académie a fait subir à ma classe le samedi saint ; les élèves ont répondu à peu près aussi mal, ou plutôt aussi peu que possible, quoique j'eusse pris soin de les dresser, en procédant moi-même le matin à un examen préparatoire. Il est vrai qu'on ne leur a presque rien demandé de ce que je leur avais dit, et qu'on leur a demandé bien des choses dont je ne leur avais jamais parlé ; mais la faute en est à moi, qui leur ai dit tout autre chose que ce que j'aurais dû leur dire, et cet examen m'a appris un peu tard ce que doit être l'enseignement de la Logique, même dans un lycée de premier ordre. J'ai eu la simplicité, en traitant la plupart des questions de Logique et de Psychologie, d'aller droit aux difficultés, et non seulement j'ai compromis quelquefois mon autorité, faute de savoir dénouer ou d'oser trancher les nœuds que j'avais serrés moi-même ; mais lors même que j'ai pu donner aux élèves des solutions satisfaisantes, je suis bien certain maintenant qu'ils n'en ont pas retenu un mot et qu'ils n'ont pas même fait l'effort d'esprit nécessaire pour entendre les termes de la question, faute de soupçonner qu'elle pût être de quelque importance. Il aurait fallu au contraire leur laisser ignorer en toutes choses les difficultés, réduire par exemple la leçon sur le syllogisme à quelques plaisanteries sur *Baroco* et *Felapton*, suivies d'un hymne aux grands hommes qui ont affranchi l'esprit humain du joug de la scolastique, et, dans la psychologie, faire manœuvrer devant eux un bataillon de facultés bien distinctes, décrire le costume de chacun de ces petits personnages, distinguer leurs rôles, insister sur le secours qu'elles se prêtent mutuellement, et les remercier des services qu'elles nous rendent ; enfin, et par-dessus tout, suivre religieusement la méthode expérimentale, à laquelle est attaché, dit-on, leur salut, au baccalauréat. En un mot, je me suis

CORPUS, revue de philosophie

convaincu que le véritable objet du cours de Logique est la physique amusante de l'esprit humain. Je crois au reste qu'un cours fait dans cet esprit, surtout s'il est fait avec le genre de talent que demande cet emploi, doit être plus utile aux élèves qu'un cours scientifique, parce qu'ils entendent parfaitement ce qu'on leur dit, et qu'il peuvent même y ajouter leurs réflexions, de sorte qu'au bout du compte, c'est la véritable manière de les amener à philosopher dans la mesure de leurs forces et de leur bonne volonté...

*

* *

2. 02 *Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson* *(Caen, 6 février 1861) [extraits]*

... Je crois comme vous que la combinaison par laquelle je pourrais être appelé à concourir à l'éducation du Prince Impérial est sujette à d'assez grandes difficultés, et que je risquerais fort de vieillir au lycée de Caen, si je n'avais pas d'autre chance d'en sortir. Il me semble d'ailleurs que le Prince Impérial, si j'en juge par mon aîné, qui est de son âge, aura encore besoin pendant quelque temps de bonnes d'enfant plutôt que de précepteurs. Mais en supposant que l'on puisse jamais jeter les yeux sur moi pour un emploi de ce genre, je n'envisagerais pas sans quelque effroi les conditions qu'il exige et que je me sens loin de remplir. La première n'est-elle pas un dévouement absolu à la famille impériale et un inébranlable attachement aux principes qu'elle représente ? Et sans insister sur ce point délicat, quel maître oserait approcher d'un tel élève, sans être parvenu, sur la matière de son enseignement particulier, au plus haut degré de précision dans les connaissances et de sûreté dans la méthode ? Or je ne vois aucune partie de l'enseignement classique sur laquelle je ne sois sujet, non seulement à hésiter, mais encore à errer ; et je ne me chargerais pas sans scrupule d'apprendre au Prince Impérial, je ne dis pas à faire un thème, mais à conjuguer et à décliner...

... Je suis moins embarrassé de répondre à votre première question. Une chaire au Collège de France est un des postes les plus élevés de l'Université ; elle se présente donc à moi dans

Le professeur et l'inspecteur, *DOCUMENTS*

l'avenir comme un but naturellement proposé à mon ambition. Mais en supposant que la haute influence que vous avez su intéresser en ma faveur, m'autorisât à y aspirer dès aujourd'hui, je craindrais de compromettre l'avenir en l'anticipant, et de manquer le but en essayant de franchir l'abîme qui m'en sépare, au lieu de le combler. D'abord, comme je l'ai dit à Heuzey, il me semblerait que chacun de mes auditeurs me demande qui je suis, d'où je viens, et de quel droit je viens m'asseoir en face de lui. Ensuite, je crois que les deux conditions les plus nécessaires pour réussir dans un cours public sont de beaucoup savoir et de bien parler. Or mon ignorance, même en fait de philosophie, va beaucoup plus loin que vous ne pouvez l'imaginer. J'ai peu lu, et je n'ai guère fait que relire toujours les mêmes livres ; je connais à peu près Maine de Biran ; croiriez-vous que je ne connais pas M. Cousin ? Songez que je me suis trouvé à l'École normale à une époque où la philosophie était réduite aux proportions d'un art d'agrément, inutile sinon dangereux, et que, si j'ai toujours eu du goût pour la méditation ou plutôt pour la rêverie philosophique, je manque totalement de cette connaissance générale des systèmes qui, si elle est quelquefois un peu superficielle, n'en est pas moins la condition presque indispensable de toute recherche approfondie. Quant à ma parole, elle a toujours été, même à l'École normale, froide et pénible, et quatre années d'enseignement devant un auditoire que j'ai désappris bien vite à respecter, l'ont rendue, de plus, inexacte, et même incorrecte. C'est d'apprendre que j'ai besoin, et non d'enseigner...

Je dois dire cependant qu'en supposant que je fusse placé dans l'alternative de débiter sur le champ au Collège de France ou de rester encore plusieurs années dans un lycée de province, je ne sais si je ne préférerais des chances, même très inégales, de succès et de revers, à la certitude à peu près complète de renoncer à tout progrès, non seulement dans ma carrière universitaire, mais dans la recherche de la vérité philosophique...

*

* *

**2. 03 *Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson*
*(Tarbes, 6 février 1861) [extrait]***

... Nous avons déjà visité Cahors, Figeac, Montauban, Agen, Lectoure et Auch. Le caractère général de l'enseignement est une médiocrité, qui n'est pas dorée ; je n'ai guère entendu d'énormités grammaticales qu'à Lectoure, et j'ai vu un certain nombre de classes bien faites ; mais je n'ai certainement pas rencontré, dans les classes de lettres, plus de deux professeurs véritablement distingués. La plupart laissent passer des fautes plus ou moins graves, n'ont aucun sentiment de la propriété des termes, en un mot, ne savent pas le latin : quant à leur goût, il n'en faut pas parler. En philosophie, j'ai entendu une leçon de Rabier, si bien faite que j'étais embarrassé de ma note, qui ne contenait pourtant que l'exacte vérité, et que je regrettais de n'avoir pas emmené M. Faurie pour me servir de témoin. Quant au reste des philosophes, ils ont la langue plus ou moins bien pendue, mais ils n'ont rien lu, et ne savent, au fond, ce qu'ils disent. Celui de Tarbes n'a-t-il pas osé dire devant moi, croyant sans doute se montrer grand connaisseur, que Leibniz avait écrit la *Théodicée*, *aussi bien qu'un Allemand peut écrire en français ? Ab uno disce omnes*. Je ne sais, au reste, sur quels livres ou sur quels cahiers ils vivent, mais j'ai reconnu, dans les réponses d'un élève de Tarbes, la leçon que j'avais entendue à Agen...

[N.B. : Lachelier était à l'époque aussi inspecteur de lettres]

*

* *

**2. 04 *Lettre de Lachelier à Émile Boutroux*
*(Paris, 15 février 1873) [extrait]***

... C'est aussi, je crois, par un excès de scrupule que vous souffrez comme vous faites de l'inévitable désaccord de votre enseignement avec votre doctrine personnelle. Je reconnais toute la gravité de la situation que vous a décrite M. Caro et que j'ai contribué à créer. Je crois cependant qu'il y a lieu de distinguer entre les professeurs qui ne croient ni en Dieu, ni à l'âme, ni à la liberté, et ceux qui, comme vous, y croient, quoique sous une

Le professeur et l'inspecteur, *DOCUMENTS*

forme trop raffinée pour l'intelligence de leurs élèves. Les premiers sont véritablement des "sépulcres blanchis" et l'on ne peut guère les excuser qu'en supposant qu'ils sont moins incrédules qu'ils ne se vantent de l'être ; mais qui pourrait vous accuser de mensonge, du moment que vous êtes sérieusement persuadé de ce que vous cherchez à persuader à vos élèves ? La forme des arguments ne fait pas grand-chose à l'affaire ; encore ces preuves scolastiques, qui sont pour la plupart anciennes et respectables, sont-elles peut-être moins défectueuses qu'elles ne semblent. Je crois qu'elles pourraient difficilement servir d'enveloppe à une philosophie de l'intelligence, comme celle que je vous ai enseignée, mais qu'il n'en est pas de même pour une philosophie de la volonté telle que vous me l'exposiez dans une de vos dernières lettres. La doctrine de Maine de Biran est claire, et ne s'éloigne pas beaucoup des programmes universitaires ; si j'avais une classe à faire, je m'en servirais le plus possible, et j'aurais la conscience tranquille, car je la crois vraie...

*

* *

2. 05 *Lettre de Lachelier à Paul Janet* *(Lorient, 15 mai 1885) [extrait]*

... Permettez-moi de vous remercier de la manière si honorable pour moi dont vous y parlez de mon enseignement à l'École Normale. Peut-être même faites-vous ma part, dans le renouvellement des études philosophiques, plus grande qu'elle n'a été, et faudrait-il tenir compte d'autres influences, que vous connaissez aussi bien que moi. Quoi qu'il en soit, mes intentions ont bien été celles que vous me faites l'honneur de m'attribuer. J'ai voulu élever les esprits, et les préserver du positivisme ; j'ai combattu comme vous, et en même temps que vous, pour le spiritualisme, car vous m'accordez bien que l'idéalisme est une des formes du spiritualisme. Ai-je réussi, ou du moins les résultats momentanés que j'ai obtenus sont-ils destinés à durer, je vous avoue que c'est pour moi une autre question. Ce que j'ai reproché, au fond, à votre maître, M. Cousin, a été de faire de la raison, de la liberté, et en général des choses

CORPUS, revue de philosophie

spirituelles des espèces de faits, objets d'une expérience analogue, sinon semblable, à l'expérience sensible. Mais je commence à craindre qu'il n'y ait dans l'esprit français quelque chose d'empirique, et que le seul moyen de lui faire admettre une vérité ne soit de la lui présenter comme un objet d'expérience. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on a cru fermement, pendant une trentaine d'années, à la raison et à la liberté, tandis qu'aujourd'hui on croit de moins en moins à la raison, et que la liberté n'a regagné un peu de terrain, dans ces derniers temps, qu'à titre de négation du principe de causalité. Je suis, au fond, de votre avis, contre M. Lavisse, et je crois que l'enseignement philosophique, tel qu'il est, fait encore plus de bien que de mal ; mais je ne réponds pas qu'il en doive être encore de même dans quelques années.

*

* *

Le professeur et l'inspecteur, *DOCUMENTS*

2. 06

MINISTERE
DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

DIRECTION DE L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE
1ER BUREAU

COMMISSION

POUR
L'ETUDE DES AMELIORATIONS A INTRODUIRE
DANS LE REGIME
DES ETABLISSEMENTS D'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

RAPPORT

SUR L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

PRESENTE

A LA PREMIERE SOUS-COMMISSION

PAR M. LACHELIER

Inspecteur général de l'Instruction publique

Messieurs,

Votre première sous-commission n'a pas procédé pour la classe de philosophie de la même manière que pour les autres. Elle n'a pas discuté les termes du programme et ne vous propose pas de les modifier. Elle s'est entretenue de la situation générale de l'enseignement philosophique : et, après s'être demandé ce qu'il y a de fondé dans les critiques dont il est l'objet, elle s'est mise d'accord sur un certain nombre de conseils à adresser aux professeurs.

L'enseignement de la philosophie est en effet, depuis quelque temps, l'objet de critiques assez vives. On l'accuse de dépasser la mesure, d'engager les jeunes gens dans des difficultés au-dessus de leur âge, de jeter et de laisser les esprits dans le vague et dans

CORPUS, revue de philosophie

le doute. On n'est pas éloigné de conclure qu'un tel enseignement ne convient plus aux lycées et que sa place, s'il doit en conserver une, serait plutôt dans les Facultés.

Il y a, sans doute, dans ces critiques, quelque chose de fondé. L'enseignement de la philosophie s'est transformé, comme toutes les branches, du reste, de l'enseignement secondaire. Il est devenu moins étranger aux résultats des sciences positives : il s'est mis au courant du travail philosophique qui s'est accompli de nos jours en France et à l'étranger : les grandes doctrines du passé ont été elles-mêmes mieux étudiées et mieux comprises. De là une abondance toute nouvelle de faits et d'idées : de là aussi, sur bien des points, des difficultés nouvelles et la nécessité de creuser plus avant pour trouver un terrain plus solide : de là, peut-être, enfin une doctrine moins nette et un ton moins affirmatif qu'autrefois. On peut regretter cette transformation, surtout au point de vue pédagogique : on ne peut admettre, et votre sous-commission n'a pas admis, qu'elle soit un motif suffisant pour bannir la philosophie de l'enseignement secondaire.

Notre enseignement philosophique dépasse, dit-on, la mesure. Mais ceux qui lui adressent ce reproche ne sont pas ceux qui le reçoivent : ce sont les hommes faits qui en entendent parler et qui le comparent à celui qu'ils ont reçu eux-mêmes. Nos élèves le suivent avec intérêt et se l'assimilent avec une facilité qui a été remarquée, cette année même, par l'inspection générale.¹ Sans doute, beaucoup de questions, renouvelées par les travaux contemporains, exigent aujourd'hui une étude plus approfondie qu'autrefois : telles sont, en psychologie, celles de la conscience, de la perception extérieure, de la raison, de la liberté : en logique, celles des méthodes et de la certitude. Mais ces questions ne sont pas plus obscures, même aujourd'hui, que celles que nos élèves abordent au même âge en mathématiques et en physique. Elles sont seulement plus complexes, plus délicates et, par cela même, plus propres à étendre et à assouplir leur esprit. Sans doute enfin, à ces questions et à d'autres encore, il n'existe plus de réponse arrêtée d'avance et qui s'impose avec une autorité indiscutable. Chaque professeur les résout pour son compte et se borne à proposer sa solution à ses élèves. Mais il n'est pas inutile à des

¹ Témoignage de M. Manuel.

Le professeur et l'inspecteur, *DOCUMENTS*

élèves, surtout au terme de leurs études, de voir leur professeur penser, en quelque sorte, devant eux et de s'exercer à penser eux-mêmes avec lui. Il leur est plus utile encore de sentir qu'il ne leur dit que ce qui lui paraît vrai et qu'ils n'auront à répéter que ce dont ils seront persuadés eux-mêmes. Nos classes de philosophie sont avant tout, aujourd'hui, une école de sincérité.

Il dépend, d'ailleurs, des professeurs de rendre leur enseignement, sinon plus dogmatique, du moins plus simple et plus clair ; et votre sous-commission pense qu'on pourrait leur adresser, à ce sujet, les conseils suivants :

Qu'ils ne se croient pas obligés, d'abord, d'épuiser les questions devant leurs élèves : qu'ils résistent à la tentation d'enseigner tout ce qu'ils ont appris. Qu'ils leurs fassent grâce des détails de pure érudition : qu'ils ne craignent pas de leur laisser ignorer certaines difficultés qui ne se présenteront jamais d'elles-mêmes à leur esprit. L'âge moyen des élèves n'est pas partout le même, leurs études antérieures ont été plus ou moins fortes, leur curiosité est plus ou moins éveillée : les professeurs doivent avoir égard à toutes ces conditions et ne leur donner, dans chaque lycée, ni moins qu'ils ne demandent, ni plus qu'ils ne peuvent porter.

Qu'ils puisent, autant que possible, la matière de leur enseignement dans les œuvres des maîtres, soit anciens, soit modernes : qu'ils remontent, en tout, aux sources et ne croient savoir que ce qu'ils ont appris de première main. Qu'ils se défient des expressions convenues et des formules en vogue : qu'ils n'accueillent dans leur esprit aucune idée générale sans lui demander à quelles idées particulières, à quels objets réels elle correspond : qu'ils n'en expriment aucune en classe sans la rendre sensible par un exemple. Qu'ils se représentent distinctement, avant chaque leçon, le nombre et l'ordre de leurs idées et de leurs développements : qu'ils se fassent un plan écrit, qui fixe cet ordre dans leur mémoire et le leur rappelle au besoin. Ce plan pourra même être dicté aux élèves et servir de sommaire à la leçon.

Le cours ne doit être, ni entièrement écrit et dicté, ni purement oral. Dans le premier cas, le cahier se substituerait au professeur : dans le second, l'enseignement flotterait et les élèves risqueraient d'en laisser échapper une partie. Le mieux est de joindre, à une leçon orale, un sommaire dicté : cependant, si le

CORPUS, revue de philosophie

professeur se défie de sa parole ou de l'intelligence de ses élèves, il peut dicter un résumé plus étendu de ses idées, à condition d'y ajouter encore un commentaire oral. Ce dernier système a même l'avantage de dispenser les élèves de la rédaction, qui est nécessaire dans le premier. Peu importe, du reste, que cette rédaction soit longue ou courte : l'essentiel est qu'elle soit réfléchie et intelligente. Elle peut fort bien se réduire aux dimensions d'un résumé : elle peut encore prendre la forme d'un tableau synoptique.

L'interrogation est indispensable dans tous les cas, mais elle ne doit pas être la même pour tous les élèves. Elle ne fait guère appel, chez les plus faibles, qu'à la mémoire et ne doit porter pour eux que sur la lettre du cours. Elle doit au contraire, lorsqu'elle s'adresse aux plus forts, porter sur le fond des choses : il faut qu'elle soit pour eux une occasion d'exprimer leur propre pensée, d'avouer leurs doutes, de proposer leurs objections et de provoquer de nouvelles explications de la part du professeur. L'interrogation complétera ainsi l'enseignement et en deviendra la forme la plus vivante et la plus féconde.

*

* *

2. 07 *Jean Jaurès. Chambre des députés* *(Séance du jeudi 21 juin 1894)*

Et vous n'avez pas, monsieur le ministre, permettez-moi de vous le dire, répondu sur ce point à la difficulté précise que je vous signalais. Vous avez obligé l'Université elle-même à entrer dans cette étude du problème social, d'abord par la substitution de l'enseignement moderne, dans une large mesure, à l'enseignement classique. Oui, l'enseignement classique était la base de l'éducation dans nos lycées, et comme l'antiquité ignorait, malgré le fond d'esclavage sur lequel elle reposait, ce que nous appelons le problème social, parce que l'esclave avait des révoltes, mais n'avait pas de doctrine, les poètes d'alors, au lieu de s'imprégner de toutes les émotions de la vie dans les sociétés, vivaient dans la pure contemplation des formes esthétiques. Alors, oui, tant que la littérature ancienne était la seule base de

Le professeur et l'inspecteur, *DOCUMENTS*

l'éducation universitaire, vous pouviez exorciser de vos écoles, vous pouviez chasser de vos lycées les préoccupations du problème social ; mais depuis que vous avez modernisé vos études, depuis que vous avez introduit dans vos écoles tous les chefs-d'œuvres de la littérature moderne, tous les soucis de la pensée moderne, depuis que vos jeunes écoliers sont obligés de se pénétrer et de la pensée de Goethe et de celle du grand Byron, depuis que vous avez conduit les esprits à travers la nouvelle littérature, vous ne pouvez plus chasser de vos lycées, de vos écoles la pensée humaine, la pensée sociale qui, d'ailleurs, figure dans vos programmes. Et sur ce point, je sollicite des explications précises.

Dans votre programme de philosophie, à la suite de la partie traditionnelle, après les questions de logique, de morale et de métaphysique, a été introduit récemment un fragment d'économie politique et sociale, et tous les professeurs de vos lycées sont invités à dire devant leurs élèves ce que c'est que la propriété, ce que c'est que le travail, quels doivent être les rapports du travail et de la propriété, et dans le programme de quatrième année de votre enseignement moderne vous avez introduit expressément l'étude et la discussion des conceptions socialistes ; et non seulement vous l'avez fait, mais le vœu d'un très grand nombre de membres les plus éminents de l'Université est que les professeurs insistent sur ces parties nouvelles d'économie politique et sociale introduites dans les programmes, et voici notamment ce que dit un professeur très éminent dans un livre sur l'enseignement secondaire qui a été très remarqué : «Enfin, dans la dernière année, il ferait un cours non pas seulement d'économie politique mais d'économie sociale. Il examinerait successivement les critiques que l'on a faites de notre société et en signalerait le bien ou le mal fondé, il critiquerait à son tour les systèmes que ce siècle a vu naître à profusion et il montrerait en quoi ils sont praticables ou impraticables. Enfin, il indiquerait quelles concessions s'imposent en face des revendications ouvrières et il s'attacherait à produire dans l'esprit de ses auditeurs les impressions les plus favorables à la solidarité et à la justice».

Voilà le rôle nouveau défini pour les professeurs par un professeur éminent que M. le président du conseil connaît bien, puisque c'est son frère, M. Adrien Dupuy. Je dis que lorsqu'on

CORPUS, revue de philosophie

laisse percer dans les programmes de pareilles préoccupations, qu'on y inscrit de pareils problèmes, il faut savoir dans quel esprit les professeurs seront obligés de les résoudre. Allez-vous, à tous ces professeurs de philosophie que vous laissez libres dans les autres questions, allez-vous imposer un formulaire en matière d'économie politique ou d'économie sociale ? Vous leur permettez de discuter les autres problèmes en toute souveraineté : il n'y a plus aujourd'hui comme au temps de Louis-Philippe une sorte de formulaire philosophique et métaphysique ; toutes les écoles de philosophie sont représentées dans votre enseignement public ; il est permis à vos professeurs de critiquer toutes les preuves traditionnelles, ontologique ou autres, de l'existence de Dieu, de nier l'origine transcendante de l'idée du devoir et de s'associer aux conceptions évolutionnistes, criticistes ou matérialistes. Ils sont absolument libres dans la discussion de Dieu ; seront-ils libres dans la discussion du capital ?

Et d'ailleurs M. le ministre de l'Instruction publique disait : «Quand un professeur aurait une conception politique ou économique, un autre en aurait une différente : mais ce serait l'anarchie ! Il faut que la solidarité de tous les maîtres s'affirme par l'unité». D'abord est-ce que c'est l'unité qu'une sorte de programme officiel imposé à la monotonie et à la routine de toutes les intelligences ? Il y a unité parmi les professeurs de philosophie, malgré la diversité des conceptions, des systèmes, parce que leurs conceptions, quelles qu'elles soient, s'inspirent d'un haut idéalisme moral et que sous des formes diverses elles sont l'affirmation du même principe de liberté. Il en sera toujours de même dans la discussion des conceptions économiques et sociales ; laissez les professeurs aller, ou au libre-échange et au *laissez faire, laissez passer*, ou à l'organisation du travail. Vous ne pouvez pas faire autrement ; je vous défie de venir dire à cette tribune que vous obligerez les professeurs à avoir une orthodoxie économique, quand vous ne les obligez pas à avoir une orthodoxie métaphysique. Et alors, permettez-moi ce simple mot : Tout ce que l'Université ne fera pas dans l'œuvre de propagande sociale, tout ce qu'elle perdra d'influence morale sur le peuple, lorsque vous aurez coupé toutes ces communications avec le peuple ouvrier, savez-vous qui le gagnera ? Vous croyez que c'est la République gouvernementale ? Vous vous trompez ; et si vous preniez garde à

Le professeur et l'inspecteur, *DOCUMENTS*

bien des symptômes qui se multiplient autour de nous, vous verriez que c'est nous qui, en voulant maintenir la communication entre l'Université et le peuple ouvrier ou paysan, sommes les véritables gardiens de l'État laïque et de l'idée républicaine.

Ah ! vous nous tenez pour des suspects, vous voulez empêcher les professeurs ou d'exprimer leurs conceptions sociales, ou de se mêler à la propagande socialiste ; mais d'autres vont parmi la jeunesse, parmi la démocratie, pour affirmer, sans que le gouvernement les gêne, leurs conceptions et leurs principes. Il y a un an, à la Saint-Charlemagne, dans un des beaux lycées de Paris, le lycée Saint-Louis, vous avez permis à un homme – je ne m'en plains pas, j'admire et l'ardeur de son esprit et la beauté de son talent, mais je signale la différence des attitudes –, vous avez permis au père Didon d'affirmer l'esprit nouveau, la réconciliation nécessaire de la République et de la religion. Et lorsqu'un dominicain vient hautement parler dans vos lycées, à une cérémonie officielle, pourquoi défendez-vous aux socialistes d'affirmer leur foi ?

*

* *

2. 08 *Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles* (Fontainebleau, 15 octobre 1913) [extrait]

... Vous avez constaté jadis vous-même que la plupart de mes élèves sont devenus les disciples de M. Renouvier. Aujourd'hui, c'est bien autre chose : on ne veut plus d'aucune philosophie rationaliste ou intellectualiste ; il est entendu qu'intellectualisme, c'est matérialisme, et qu'il n'y a pas de milieu entre matérialisme, et philosophie de sentiment ou d'intuition sensible. Je sais bien qu'il y a chez nous, depuis le milieu du dernier siècle, un préjugé puissant en faveur de l'empirisme ; mais il aurait fallu, pour vaincre ce préjugé, une pensée plus forte que la mienne.

*

* *

**2. 09 *Lettre de Lachelier à Mlle Louise Lantoine*
(Paris, 8 mai 1915) [extrait]**

... Nous devons à l'Allemagne l'esprit de recherche, et de critique, qui a renouvelé notre enseignement supérieur ; ne nous en prenons pas à elle du sot engouement qui nous a fait porter dans l'enseignement secondaire des procédés qui ne conviennent qu'à l'enseignement supérieur, remplacer, par exemple, dans nos classes le *bon françois*, comme on l'appelait, des textes expliqués, par un commentaire philologique. Surtout n'en revenons pas à la conception jésuitique qui ne faisait de l'enseignement classique tout entier qu'une école de beau langage, préparait autrefois à la harangue latine, et qui pourrait encore bien préparer aujourd'hui à la *conférence* en français. C'est l'antiquité qu'il s'agit de connaître, d'abord historiquement, dans le matériel des choses et des faits, ensuite philosophiquement, dans son contenu moral, pour nous en assimiler tout ce qui peut encore nous élever l'âme et s'allier avec notre éducation chrétienne. C'est bien ainsi, je pense, qu'on l'entendait à Port-Royal, et c'est ainsi que notre Université l'a entendu, pendant toute la première moitié du XIXe siècle...

*

* *

**2. 10 *Lettre de Lachelier à Mlle Louise Lantoine*
(Les Damps, 11 septembre 1915) [extrait]**

... Pour ce qui est de la discipline, je crois que c'est un don personnel ; je ne vois que deux ou trois recommandations générales possibles : fermeté et douceur, aucune familiarité, aucune confiance, rien qui découvre la personne du professeur ; enfin, et surtout, régularité absolue dans la succession des exercices de la classe, machine qui, une fois montée, marche toute seule, jamais une minute d'hésitation et d'incertitude. Pensez à tout cela le moins possible d'avance, et laissez-vous porter par le mouvement naturel de la classe, comme si les choses se faisaient d'elles-mêmes et sans vous...

Le professeur et l'inspecteur, *DOCUMENTS*

2. 11 ***Lettre de Lachelier à Mlle Louise Lantoine*** ***(Fontainebleau, 15 août 1917) [extrait]***

... Il m'est arrivé quelquefois, dans mes inspections, et même dans les classes les plus élevées, d'interrompre pour un moment l'explication, et de chercher à y mettre un peu plus de précision, pour l'instruction, je l'avoue, du professeur, plutôt que pour celle des élèves. L'élève auquel j'avais ôté la parole pensait, pendant ce temps, à autre chose : et quand ensuite je la lui rendais, il reprenait son explication au point où l'avait laissée, en répétant exactement ce qu'il avait dit, sans que cela parût surprendre, ni choquer beaucoup le professeur. La précision répugne à la grande majorité des esprits, non seulement chez les enfants, mais aussi chez les grandes personnes. On me reprochait à moi-même, quand j'étais inspecteur général, de *faire trop fin*, dans mes notes....

*

* *

2. 12 ***André Canivez. – Jules Lagneau, Professeur*** ***de philosophie. – Publications de la faculté*** ***de Strasbourg, 1965. – tome 1, pp. 258-259***

... Son rôle¹ à l'agrégation, jusqu'à l'âge de soixante-dix-huit ans, est plus contestable. La plupart des témoins vantent son libéralisme. Aussi pourrait-on affirmer que le temps où l'on pouvait faire échouer un Taine était passé, s'il n'y avait l'échec de Ch. Andler, très grand germaniste qui a laissé une monumentale biographie de Nietzsche. Ch. Andler avait été l'élève de Brochard à Condorcet. Admis à dix-huit ans à l'École normale, en 1884, il suivit Boutroux auquel le jury reprochait son penchant abusif pour la métaphysique et son peu d'objectivité à l'endroit des doctrines classiques. Les normaliens redoutaient fort Lachelier, qu'ils appelaient «le tyran de l'examen». En 1887, heureusement, il avait renoncé à siéger mais Rabier le suppléait et jugeait Boutroux néfaste. Andler fut admissible en très bon rang, mais éliminé, avec la note zéro à l'oral, pour sa leçon sur l'évolution ; ou plutôt le jury

¹ Le rôle de Jules Lachelier.

CORPUS, revue de philosophie

décida, assez illégalement, de ne pas tenir compte de cette note. Les démarches du Directeur de l'École en faveur de son meilleur élève n'aboutirent pas. Le vrai grief était une trop bonne connaissance de la philosophie allemande, dont on ne voulait pas, alors que, Alsacien qui avait subi les tristesses de l'exil, il était très sévère pour elle. Malade et découragé il prépara à nouveau le concours. Il ne fut même pas admissible en 1888. Lachelier, à nouveau présent au concours, avait lu personnellement les copies du candidat. Son opinion s'exprima en termes si définitifs qu'Andler comprit qu'il était vain de se représenter. Il pensa s'engager dans l'armée, fut reçu aux Chartes, démissionna, fut nommé chargé de cours de philosophie à Montauban. C'est alors que, très déprimé, il contracta une typhoïde qui mina à jamais sa santé. Il publia cependant à la fin de 1888 et au commencement de 1889, dans la *Critique philosophique*, en collaboration avec Chavannes, la traduction des *Premiers Principes métaphysiques de la Science de la Nature*, de Kant. Dans sa très solide introduction, le jeune homme de vingt-trois ans était le premier à signaler en France l'importance de cette œuvre de vieillesse qu'on venait de découvrir en 1883. Plus tard, il écrivit de ce travail de jeunesse que «ç'avait été une silencieuse protestation et une façon de prendre date. Je n'étais pas consolé de l'accueil que m'avait fait l'agrégation de philosophie. Je voulais me démontrer à moi-même de quoi j'étais capable dans la discipline que l'infortune m'obligeait à abandonner». Il fut reçu premier à l'agrégation d'allemand, en 1889.

Le philosophe

3. 01	<i>Lettre de Lachelier à Victor Espinas (1er février 1872) [extrait]</i>	203
3. 02	<i>Lettre de Lachelier à Émile Boutroux (1er juillet 1875) [extrait]</i>	204
3. 03	<i>Lettre de Lachelier à Émile Boutroux (21 janvier 1876) [extrait].....</i>	205
3. 04	<i>Lettre de Lachelier à Caro (11 février 1876) [extrait]</i>	206
3. 05	<i>Lettre à Gabriel Séailles (23 août 1882) [extrait].....</i>	208
3. 06	<i>Henri Bergson. Extrait du Cours sur l'induction professé à l'Université de Clermont-Ferrand en 1884-1885.....</i>	208
3. 07	<i>Jean Jaurès. De la réalité du monde sensible Thèse. (1892) [extraits]</i>	213
3. 08	<i>Lettre de Lachelier à Jean Jaurès (24 avril 1892) [extrait].....</i>	222
3. 09	<i>Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh (2 décembre 1892) [extrait]</i>	226
3. 10	<i>Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh (19 mars 1893) [extrait].....</i>	227
3. 11	<i>Lettre de Lachelier à André Lalande (30 septembre 1907) [extrait].....</i>	229

**3. 01 *Lettre de Lachelier à Victor Espinas*
(Paris, 1er février 1872) [extrait]**

... Je crois comme vous que la vie, l'industrie animale et l'industrie humaine ne sont que trois formes différentes d'un seul et même art, de plus en plus réfléchi et extérieur à nos œuvres : j'admets aussi que l'industrie humaine suppose le concours des forces individuelles, et que les hommes sont appelés à établir entre eux, par l'usage même de leur liberté, une société aussi étroite que celle que la nature établit entre les abeilles d'une même ruche. Mais je suis très éloigné de croire que la liberté humaine *ne* soit *qu'*une forme supérieure de l'art de la nature, et la société humaine une ruche ou une usine. J'ai déclaré expressément dans ma thèse que je ne parlais de la liberté qu'à un point de vue esthétique et que je mettais de côté les considérations morales ; et je crois que ces considérations ont une telle importance que tout le reste n'est rien en comparaison. La fin de l'homme et de la société n'est ni l'industrie, ni la poésie, mais la justice et la charité, ou plutôt la fin de l'homme et de la société ne sont pas ici-bas, et la justice et la charité elles-mêmes ne sont que des moyens par lesquels nous nous préparons à réaliser notre véritable nature dans la Cité dont les nôtres ne sont que l'image. Oublier cette destination supérieure, ou seulement en faire abstraction et chercher à organiser les sociétés en vue de la production et de la consommation, ce n'est pas seulement rabaisser *énormément*, comme dirait M. Renan, la condition humaine, mais c'est aller contre le but même que l'on se propose et détruire ce qu'on édifie ; car la production et la consommation ne sont possibles que par la justice, et la justice elle-même ne subsiste pas longtemps en ce monde sans la charité. L'homme ne peut rester lui-même qu'en travaillant sans cesse à s'élever au-dessus de lui-même, et un seul soupir «vers le futur et le meilleur» est plus efficace, même pour notre bien-être en ce monde, que les plus rapides traversées de vos *transatlantiques* et de vos *cotonniers*.

CORPUS, revue de philosophie

Vous voyez, Monsieur, que je ne suis par revenu de mon horreur pour l'*humanitaierie*...

*

* *

3. 02 **Lettre de Lachelier à Émile Boutroux** **(Paris, 1er juillet 1875) [extrait]**

... Je crois comme vous que le stoïcisme est un compromis entre l'idée de la raison, ou plutôt, de la liberté, et celle de la nature ; mais, loin de lui reprocher d'inévitables contradictions, je crois qu'il faut lui savoir gré d'avoir essayé de lever, et d'avoir atténué, dans la mesure du possible, une contradiction qu'il n'a pas créée et qui s'imposait alors à la philosophie. L'idée qui dominait les esprits à cette époque, était évidemment celle de la subjectivité absolue ou de la liberté ; elle était déjà venue se placer, sous le nom de pensée de la pensée, au sommet de la hiérarchie des formes platoniciennes, et, fortifiée sans doute par une influence orientale, elle tendait à passer de la spéculation dans la pratique, si toutefois on peut appeler *pratique* la négation même de la vie et de l'action.

Zénon, oriental lui-même, mais avec un bon sens et un sens moral qui ont manqué à ses deux illustres contemporains, a résolu le problème par la pénétration de la liberté et de la nature, en un mot, par le panthéisme ; de là son Dieu et son sage, qui travaillent, chacun dans sa sphère, à réaliser le maximum d'ordre et de perfection et dont la sagesse n'a d'autre prétention que d'être la forme même de cet ordre et de cette perfection. On s'est moqué du προηγγμενον de Zénon, qui n'est ni un bien, ni quelque chose d'indifférent, et qu'il ne pouvait vendre, disait-on, ni comme vin, ni comme vinaigre ; mais pouvait-il faire mieux, quand le ciel était fermé, et que la liberté, incapable d'un usage véritablement surnaturel, était réduite à l'alternative de rester une idée sans réalité ou de chercher sa réalité dans la nature ? Je reconnais avec vous, avec M. Ravaisson, les contradictions du stoïcisme ; mais je ne crois pas (et c'est le seul point sur lequel je m'écarte peut-être légèrement de M. Ravaisson) que ces contradictions proviennent de concessions, faites après coup et de mauvaise grâce, à la

nature. Je crois que le stoïcisme a voulu, du premier coup, être tout ce qu'il a été, et je remarque que, d'après un témoignage formel de Cicéron (*Ac. I, X*), tous les traits essentiels de la doctrine étaient déjà dans Zénon. Remarquez aussi que ces contradictions n'existent qu'entre des paradoxes, de nul usage hors de l'école, et la partie vraiment sérieuse et pratique de la doctrine, qui s'accordait parfaitement avec les idées religieuses et morales des anciens, qui imposait l'accomplissement de tous les devoirs privés et publics, tels qu'ils pouvaient les concevoir, et qui aurait sauvé la cité elle-même, si elle avait pu l'être. Je crois en un mot que le stoïcisme a été, en face de l'immoralité épicurienne et de l'impossibilité pratique du pyrrhonisme, une doctrine de sens commun et de conservation sociale, qui a hérité de l'influence de l'ancienne religion, à laquelle, elle s'est du reste, étroitement associée et dont la Grèce et Rome ont vécu jusqu'à l'avènement du christianisme. Quant au platonisme, c'est peut-être cet avènement même qui l'a réveillé d'un sommeil de trois siècles, en y faisant découvrir un sens supernaturaliste qu'on n'y avait pas soupçonné jusque-là...

*

* *

3. 03 *Lettre de Lachelier à Emile Boutroux* (Paris, 21 janvier 1876) [extrait]

... Je n'ai pu, jusqu'à présent, que faire un article pour la *Revue* de Ribot, sur les *conséquences immédiates* et les figures du syllogisme. J'espère avoir répondu à la question que vous m'avez adressée autrefois : pourquoi *trois figures*, ni plus, ni moins ? Cependant, je suis mécontent de mon article : je me suis aperçu en feuilletant quelques auteurs pour y mettre des notes, que je savais tout juste assez de logique pour dérouter et ennuyer la plupart des lecteurs et pour paraître ignorant et impudent au petit nombre de ceux qui s'y connaissent.

Vous avez dû lire, dans ladite *Revue*, un très curieux article de Marion sur la *famille préhistorique*. Tout cela, comme je le lui ai dit hier soir, est effrayant, et quand cela serait réellement arrivé, il faudrait dire, plus que jamais, que *cela n'est pas arrivé*, que l'histoire est une illusion, et le passé, une projection, et qu'il n'y a

CORPUS, revue de philosophie

de vrai que l'idéal et l'absolu ; là est peut-être la solution de la question du miracle ; c'est la *légende qui est vraie*, et *l'histoire qui est fausse*...

*

* *

3. 04 *Lettre de Lachelier à Caro* (Paris, 11 février 1876) [extrait]

... Je n'admets en morale *aucune antinomie*. L'impératif catégorique, tout respectable qu'il est, n'est peut-être pas le dernier mot de la morale : je ne répugnerais pas à subordonner la loi à la grâce et la justice à l'amour. Mais, s'il est peut-être possible d'aller *au-delà* de l'idée du devoir, il m'est permis, en aucun cas, de rester *en deçà*. Toute morale fondée sur l'intérêt ou l'instinct est, non seulement fausse, mais méprisable et mérite à peine la discussion.

L'idéal de la politique ne me paraît pas aussi déterminé que celui de la morale. Peut-être même est-il impossible de concilier parfaitement l'autorité et la liberté, la vie du tout et celle des parties, le mouvement spontané par lequel les hommes se donnent à qui leur paraît digne de les conduire et le mouvement réfléchi par lequel chaque *moi* s'isole et s'oppose aux autres. Il me semble aussi voir une autre sorte de contradiction entre la liberté avec laquelle chacun de nous conçoit un idéal et travaille à le réaliser et la fatalité qui entraîne, et toutes choses autour de nous, et même, à la fin, nos propres pensées, loin de cet idéal. Mais s'il nous est difficile de dire au juste où est le bien, nous n'en sommes pas moins certains que certaines choses sont absolument mauvaises : nous n'en sommes pas moins obligés de nous y opposer de toutes nos forces et de les condamner, tout en les subissant. Je n'admets donc encore ici *aucune antinomie* proprement dite et je n'accorde surtout rien à vos adversaires...

J'admets l'antinomie et je la crois même inévitable dans la spéculation, lorsqu'il s'agit de rendre compte d'un fait ou d'une existence : mais je crois, avec Kant, que l'un des deux termes de l'antinomie doit être subordonné à l'autre et qu'un seul est absolument vrai, tandis que l'autre n'est peut-être qu'une illusion nécessaire de l'esprit. Je suis, par exemple, absolument certain d'être

Le philosophe, *DOCUMENTS*

cause de mes actes libres ; mais, si j'observe ceux des autres du dehors et dans leur succession chronologique, mon intelligence ne peut éviter de les expliquer les uns par les autres et de remonter de cause en cause (phœnomenon) à l'infini. Il n'y a rien là, du reste, que de parfaitement conforme au sens commun et même à loi morale : on doit *condamner* ses propres fautes et *expliquer* (je ne dis pas justifier) celles des autres...

L'origine des choses n'en change pas la valeur ; la loi morale n'en serait pas moins absolue, quand même, historiquement, elle se serait fait jour dans la conscience par un raffinement graduel de l'instinct : nous n'en serions pas moins, aujourd'hui, des hommes, quand nous aurions commencé par être des singes. Je ne verrais donc pas d'inconvénients sérieux à pousser jusqu'au bout les explications mécaniques, si je ne me heurtais ici à la foi chrétienne à laquelle je ne veux renoncer à aucun prix. La question se pose, soit qu'il s'agisse des faits bibliques, soit qu'il s'agisse des faits évangéliques, entre la nature et le miracle, entre l'histoire et la légende : je le reconnais, mais je ne vois pas, *a priori*, pourquoi la légende n'aurait pas raison contre l'histoire. Schelling a rêvé, je crois, qu'avant le péché originel, l'homme posait le monde extérieur et le modifiait à volonté, par une puissance magique ; ce serait donc la chute qui aurait asservi notre faculté représentative à la nécessité et qui l'aurait condamnée, en même temps, à faire remonter cet empire de la nécessité à l'infini, dans un passé imaginaire. S'il en était ainsi rien n'empêcherait que l'origine des choses eût été réellement miraculeuse, bien qu'il nous fût impos-sible de nous la *représenter* autrement que comme naturelle : et, quant au miracle survenu dans le cours de l'histoire, il faudrait dire, ou que *ceux* qui en ont été témoins ont été replacés, pour un instant, dans l'état magique, où la liberté se joue des phénomènes, ou que nous devons simplement nous *placer* aujourd'hui dans cet état, en idée et par la foi, quoique la trame des phénomènes n'ait pas été réellement et historiquement rompue. Quoi qu'il en soit de cet essai d'explication, je suis persuadé que la conception du mécanisme universel n'est que le *commencement* de la philosophie et que, plus on s'éloigne du commencement, plus on sent se fortifier en soi la croyance à l'empire absolu de la liberté et de l'esprit...

**3. 05 *Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles*
*(Paris, 23 août 1882) [extrait]***

... Je conviens volontiers avec vous que les végétaux ne sont pas bons les uns pour les autres, et ne se font pas scrupule de se priver mutuellement d'air et de soleil. Chacun d'eux n'est bon que pour lui, et ne veut que sa propre existence ; mais leur existence consiste à sortir incessamment d'eux-mêmes, à produire incessamment de nouvelles existences : chacun d'eux, en étant bon pour soi, est donc bon pour autrui, bon absolument. L'animal, au contraire, me paraît essentiellement méchant, parce qu'il veut une existence définie et arrêtée, parce qu'il ne la conserve et ne peut, en effet, la conserver, qu'en détruisant incessamment d'autres existences, parce que dans la génération même, il ne veut que passion et destruction, bien qu'il soit ici le jouet de la nature végétale qui se sert de sa méchanceté même pour continuer son œuvre de bonté. C'est la nature végétale qui est ce que tout le monde appelle simplement : *la nature*, et qui me paraît le principe de toute organisation, de toute hiérarchie, de toute subordination de l'individu à des fins qui le dépassent ; la nature animale me paraît au contraire le commencement de la liberté, le principe de l'indépendance et de l'isolement de l'individu, et, par suite, de tout mal moral et social...

*

* *

**3. 06 *Henri Bergson, Cours sur l'induction*
professé à l'Université de Clermont-Ferrand
*en 1884-1885***

Notes prises par Gentili

Pour résumer l'opinion de M. Lachelier, toutes les fois que nous établissons un rapport de causalité entre deux termes réels et complexes nous supposons que les termes inférieurs dont dépendent les termes supérieurs par nous rapprochés sont donnés, nous les posons catégoriquement comme des absolus, ce qui revient à dire que nous posons les termes supérieurs comme

Le philosophe, *DOCUMENTS*

des fins par rapport auxquelles les termes inférieurs ne sont que des moyens et des moyens qui s'arrangeront toujours en quelque sorte pour produire ces fins. Nous supposons donc à tous les degrés de la nature l'existence d'un certain ordre stable, l'existence de certains genres, de certaines espèces que la nature a intérêt à conserver ; l'existence d'un certain plan en vertu duquel non seulement les mêmes conditions produiront les mêmes phénomènes, mais encore en vertu duquel elles se trouveront toujours rapprochées ensemble de manière que la loi de causalité s'appliquant puisse donner lieu en effet à des phénomènes identiques. Bref, à tous les degrés de la série, nous admettons le principe des causes finales. Sans doute, si nous partons des termes inférieurs et que nous nous élevions peu à peu aux termes supérieurs, nous verrons que tout s'explique par des causes efficientes et que la cause finale se trouve ainsi exclue ; mais comme l'a dit M. Lachelier avec beaucoup de profondeur : l'induction consiste précisément dans la plupart des cas à renverser le problème, à franchir d'un bond les conditions inférieures que la plupart du temps on ne connaît pas pour arriver aux résultats qu'on connaît, et pour établir entre ces résultats un rapport de causalité stable. Or cette opération ne serait qu'un jeu d'esprit si l'on ne supposait pas que ces résultats seront toujours des termes réels, des termes donnés, c'est-à-dire que la nature est intéressée à la conservation des mêmes êtres complexes, des mêmes genres, des mêmes espèces. C'est pourquoi l'Induction ne repose pas seulement, selon M. Lachelier sur le principe des causes efficientes, mais sur le principe des causes finales ; et c'est ce que l'on comprendra mieux encore si l'on cherche des exemples d'induction dans l'opération par laquelle on passe non plus seulement des phénomènes à la loi, mais de l'individu, de l'espèce au genre.

En modifiant un peu l'argument de M. Lachelier on comprendra en effet que l'induction repose sur des considérations de causes finales non moins que de causes efficientes. Supposons qu'une certaine barre de fer ait été dilatée par la chaleur un certain jour, en un certain lieu, supposons d'ailleurs qu'il soit parfaitement constaté que la chaleur est la cause et l'unique cause de cette dilatation : si je conclus de là à cette loi générale que la chaleur dilate le fer, je me borne à faire abstraction du temps et

CORPUS, revue de philosophie

du lieu : je me borne à affirmer que toujours et partout la même cause produira le même effet : je laisse de côté ici toute considération de finalité, en apparence au moins.

Je suppose maintenant que je fasse les mêmes opérations sur le cuivre, le zinc, etc. et les mêmes observations : chacune de ces opérations me permet de tirer les mêmes conclusions qu'auparavant et de dire : la chaleur dilate le fer, le cuivre, le zinc etc. Mais le physicien va plus loin généralement, et, considérant que le fer, le cuivre, le zinc etc. sont des métaux, il n'hésitera pas à faire cette induction plus générale : la chaleur dilate les métaux. Et pourtant il n'a pas expérimenté sur tous les métaux ; il y a des métaux qu'il ne connaît pas. Or il est clair que lorsque le physicien se croit autorisé à affirmer de tous les métaux ce qu'il n'a vérifié que pour quelques métaux seulement, il ne procède pas, il ne raisonne pas non plus de la même manière que lorsqu'il étend à tous les objets en fer ce qu'il a observé de quelques-uns seulement. Dans le premier cas il admet que les mêmes causes produisent les mêmes effets, mais dans le deuxième cas il admet un postulat nouveau, il admet des genres dans la nature, il admet que la nature est intéressée à former des groupes dont les termes sont doués des mêmes propriétés générales, il admet que si le cuivre, le fer, le zinc, etc. sont dilatés par la chaleur c'est que la dilatibilité est une propriété générale attribuée par la nature à toute une famille de corps dont le cuivre, le fer, le zinc, etc. sont des membres ; par là même il admet que la nature est construite sur un plan général, qu'il n'y a pas seulement des individus mais des genres et des espèces ; par là même il introduit des considérations de finalité.

Ainsi tandis que l'induction simple, qui va du fait à la loi, n'admet pas d'autre postulat que le principe de causalité, les inductions plus complexes qui vont de l'espèce au genre se fondent sur des considérations supérieures, sur l'idée d'un ordre plus ou moins intelligent, auquel la nature tout entière serait soumise ; bref, sur des considérations de finalité. Peut-être cependant en approfondissant davantage le premier point trouverait-on que même dans les inductions très simples où la causalité semble seule apparaître, la finalité s'introduit subrepticement. Remarquons en effet que la dilatation qui est un fait simple en apparence suppose l'ébranlement d'un nombre

Le philosophe, *DOCUMENTS*

incalculable de molécules et d'atomes, que lorsque notre barre de fer s'est dilatée des actions et réactions élémentaires se sont produites. Nous ne connaissons pas ces actions élémentaires et rien ne nous dit que la dilatation ne soit pas un résultat purement accidentel de cette multitude d'actions diverses et que sur une barre de fer nous n'observions pas des résultats contraires. Si donc nous nous en tenons strictement au principe de causalité nous dirons : la chaleur causera toujours la même action sur les particules élémentaires dont le fer se compose ; mais nous ne pourrions pas dire que le résultat apparent sera toujours la dilatation, car nous affirmons par là que la dilatation n'est pas un fait accidentel, mais un résultat de la nature du fer. Ici encore nous faisons appel à la finalité ; nous supposons que la nature est comme intéressée à combiner les mouvements élémentaires des particules de manière que le résultat apparent se produise toujours. Quelle sera notre conclusion et sur quel principe fonderons nous l'induction ?

Il y a selon nous une distinction à faire entre le principe sur lequel l'induction repose en droit et celui qu'on applique en fait. En fait il n'est guère possible d'induire sans recourir à des considérations de finalité, sans supposer des genres, des groupes bien déterminés, sinon on se perdrait dans des considérations de détails. Il faudrait dire, par exemple, A se produira toujours dans des conditions x, y si x et y sont donnés, x et y se produiront toujours si des conditions x', y' sont données, si la nature s'arrange de manière à les produire. Bref, l'induction n'aboutirait jamais à des propositions catégoriques, comme dit Kant, mais à des propositions hypothétiques ; il faudrait s'en tenir à des lois particulières ; on ne pourrait formuler une loi de la nature qu'après être arrivé aux éléments ultimes qui se suffisent à eux-mêmes. Pour formuler une loi générale on admet donc que les mêmes conditions s'arrangeront entre elles de manière à produire le même résultat.

Mais en droit, l'induction ne repose, selon nous, que sur le principe de causalité, en ce sens que si l'induction est légitime, on pourra toujours la justifier par des considérations de causalité et de causalité seulement. Toute induction, disions-nous, implique une série souvent très longue de *si*, de conditions que l'on suppose réalisées. Or si l'induction a sa raison d'être il faudra qu'en

CORPUS, revue de philosophie

analysant toutes les conditions élémentaires on arrive à fonder l'induction sur la causalité pure et simple. Ainsi, quand j'affirme que la chaleur dilate le fer, je dépasse en fait la causalité pure et simple car bien que je ne connaisse pas les mouvements élémentaires qui sont la vraie cause de dilatation, j'affirme que ces mouvements s'arrangeront toujours ensemble pour produire la dilatation. Mais supposons que mon induction soit légitime, supposons qu'il soit bien établi que la chaleur dilate toujours le fer, sera-ce pour une raison de finalité, sera-ce parce que je suppose que les conditions élémentaires, les mouvements infinitésimaux qui concourent à la production de la dilatation se produiront toujours de la même manière ? Non. Mon affirmation repose, peut-être, sur le postulat des causes finales, mais le fait affirmé s'explique uniquement par les causes efficientes. Donc c'est le principe de causalité qui fonde objectivement l'induction ; et si subjectivement nous avons sans cesse recours à des considérations de finalité, c'est parce que les causes élémentaires nous échappent, que nous sommes obligés de les considérer en bloc et que nous sommes obligés de faire intervenir un principe d'ordre, à savoir que la nature agit en vue de certaines fins à réaliser.

Voilà, selon nous, la part exacte à faire aux deux principes ; c'est ainsi que nous essayerons de clore la discussion entre ceux qui admettent un principe unique et ceux qui admettent à la fois le principe de finalité et le principe de causalité dans le raisonnement inductif. Nous dirons que l'induction a un principe objectif et un principe subjectif, qu'objectivement la causalité suffit mais que subjectivement la finalité s'introduit et qu'on se livre à des considérations de finalité. Ajoutons que la part de ces considérations devient de plus en plus petite à mesure que l'induction devient plus parfaite et que toute induction tend à devenir de plus en plus simple, comme une courbe qui tend à son asymptote sans jamais y arriver.*

* Deux cahiers contenant des cours de Bergson à Clermont-Ferrand en 1884-1885 par M. Gentili m'ont été confiés par M. Chattelun, Inspecteur Général honoraire de l'Administration de l'Education Nationale. Ils ont été déposés à la bibliothèque de l'Institut de France en mars 1992.

*

* *

**3. 07 *Jean Jaurès, De la réalité du monde sensible*
(1892)**

1. [pp. 22-24]

A vrai dire, il me semble que M. Lachelier, après avoir établi les fondements métaphysiques de l'induction, n'a pas assez nettement expliqué comment la pratique de l'induction s'y appuyait. La question précise, qui est à résoudre, est celle-ci : Il ne suffit pas que dans le monde il y ait des lois ; il faut que ces lois puissent être constatées : et pour cela il est nécessaire qu'elles puissent produire leurs effets avec une certaine fréquence et une certaine suite : il est nécessaire dès lors qu'elles ne soient pas immédiatement contrariées par d'autres lois. C'est une loi que la terre en tournant retrouve périodiquement le soleil ; mais nous conjecturons que c'est une loi parce que le phénomène s'est reproduit avec une régularité saisissable. Si d'autres lois inconnues de nous avaient bouleversé sans cesse le mouvement des planètes et des soleils, nous ne pourrions dire avec quelque vraisemblance que le soleil se lèvera demain. La loi existerait pourtant tout de même, en ce sens qu'une force déterminée et constante tendrait à produire le retour de l'aurore ; mais cette loi contrariée et dissimulée par l'effet d'autres lois ignorées serait pour nous comme si elle n'était pas. De même la force de la pesanteur agit sur tous les objets situés dans notre sphère d'attraction suivant une loi. Mais si d'autres lois inconnues contrariaient l'action de la pesanteur, les corps abandonnés à eux-mêmes tantôt tomberaient, tantôt ne tomberaient pas, ou tomberaient avec des vitesses et des directions absolument variables : certes il n'y aurait point alors de hasard dans les choses, mais il y aurait hasard pour notre esprit. Qu'est-ce d'ailleurs que le hasard ? Ce n'est pas l'absence de toute loi, mais la confusion inextricable des effets produits par des lois multiples. Nous vivons en partie dans la région du hasard, en partie dans le monde des lois ; comment se fait-il que la région du hasard ne s'étende pas pour nous à l'univers entier ? Comment se fait-il qu'il y ait des lois assez fixes

CORPUS, revue de philosophie

et assez simples pour que nous puissions les saisir ? La réponse de M. Lachelier est décisive : le monde n'est pas s'il n'est pas organisé, or qui dit organisation dit une forme existant pour elle-même et par elle-même, capable par conséquent de se subordonner, au moins un moment, les éléments qu'elle enveloppe. Voici le système solaire : il est constitué par certaines relations fondamentales entre un soleil central et des planètes qui circulent autour de ce soleil ; s'il suffisait du changement le plus léger dans l'état d'une planète, passant par exemple de l'état gazeux à l'état solide ou se refroidissant graduellement pour rompre les relations de mouvement des planètes et du soleil, le système solaire ne serait plus un système, il ne serait plus une organisation, une forme : il serait un fait brut et précaire perdu dans l'immense série insignifiante des faits. Pour que l'ordre de la finalité ne se confonde pas avec l'ordre mécanique, il ne faut pas qu'un seul changement dans l'ordre mécanique suffise à renverser un système de fins. Voilà un arbre, il a la vie et un certain type, une certaine forme de vie, mais si, pour garder la vie et son type de vie, il était astreint mathématiquement à tel nombre, à telle grandeur, à tel poids de ses feuilles et de ses fleurs, il n'existerait plus comme arbre, il serait à la merci de ses éléments et du moindre de ses éléments et de la moindre variation quantitative dans le moindre de ses éléments ; il ne serait plus une forme, il rentrerait dans le chaos du mécanisme et du hasard. Ainsi la forme, l'organisation est de l'essence même de l'être, et il est de l'essence même de la forme de s'affirmer persistante dans les variations suffisamment libres de ses éléments, c'est-à-dire, en somme, de durer. Toute forme, par essence, est durable, c'est-à-dire que l'on peut constater des agitations et des variations multiples des éléments qu'elle se subordonne sans qu'elle même soit altérée ; donc la fixité relative des systèmes des formes, qui permet l'induction, tient à la racine même de l'être, et il est impossible que l'apparence du hasard envahisse, pour l'esprit qui observe, tout l'univers, car il suffit que l'esprit puisse percevoir et des changements dans les éléments informés et la permanence d'une certaine forme. Il suffit donc que l'esprit puisse durer assez pour que la permanence de la forme et de la loi se révèle à lui dans les phénomènes changeants. Or, si un minimum de temps était nécessaire à la manifestation d'une forme ou d'une loi, il se

Le philosophe, *DOCUMENTS*

pourrait que bien des consciences ayant une durée inférieure à cette durée minimum, fussent hors d'état, entre leur apparition et leur disparition, de surprendre une seule loi, de démêler une seule forme. Mais le temps appartient à l'ordre de la quantité, il est homogène, continu, indéfiniment divisible ; et l'évolution du monde soumise à la loi du temps est continue aussi et indéfiniment divisible ; c'est-à-dire que dans tout moment de l'univers, si petit soit-il, on peut saisir une multiplicité de phénomènes successifs en qui se manifeste une loi. Et si éphémères que soient les consciences, elles sont toujours en rapport avec des formes et des lois. De même, si longue et si lente que l'on suppose la vie d'une conscience, elle trouvera toujours dans l'univers des lois. Car le monde n'est pas formé par des périodes successives, closes, indépendantes les unes des autres, étrangères les unes aux autres. Tout moment de la durée retentit à l'infini dans les moments ultérieurs, et l'esprit, en franchissant les siècles d'un bond, retrouve la suite intelligible de ce qu'il a quitté. Ainsi, que l'esprit soit éphémère et rapide comme une vibration lumineuse, qu'il soit durable et lent comme une évolution stellaire, qu'une conscience soit rythmée dans ses opérations par les battements d'ailes du moucheron, ou par les grandes périodes sidérales, toujours elle a devant elle des formes et des lois. Mais qu'est-ce à dire ? C'est que, sans la continuité du temps, il se pourrait que des esprits ne connussent dans le monde ni formes ni lois, et que toute leur vie se perdît dans des intervalles de hasard absolu. Donc si le monde est intelligible, et par là réel, ce n'est pas seulement parce que tous les phénomènes en sont liés par des relations causales, et ordonnés en systèmes de fins comme M. Lachelier l'indique ; c'est aussi parce que le monde participe dans la continuité de l'espace et du temps à la continuité absolue de l'être indéterminé, homogène et continu. La détermination ne suffit donc pas à constituer la réalité du monde, il lui faut encore, si je puis dire, l'indétermination absolue ; la liaison, l'harmonie, l'acte ne suffisent point à donner la réalité au monde : il y faut encore la continuité absolue de l'être considéré comme puissance indéfinie. Le monde, pour être réel, doit participer non seulement de l'être en acte, mais de l'être en puissance. C'est par la puissance indéfinie, homogène et continue de l'être que tout esprit, quel qu'il soit, peut trouver à tel moment

CORPUS, revue de philosophie

de la durée, quel qu'il soit, des phénomènes et des lois, des éléments et des formes. De plus, la permanence même d'une forme n'est possible que parce que la puissance même de l'être est toujours mêlée à toutes ses activités, à toutes ses déterminations.

2. [p. 25]

... Ainsi, la précision de la forme a pour base l'indétermination de la quantité, et l'activité de l'être ne peut s'exercer selon les lois et s'ordonner selon des formes stables que dans la puissance pure de l'être, exprimée par des milieux physiques homogènes et relativement indéterminés. Il me semble que, dans le fondement de l'induction, M. Lachelier n'a point assez marqué que l'indétermination même de l'être considéré comme puissance est une condition nécessaire de la réalité, telle qu'il l'entend, c'est-à-dire de la détermination. Ce n'est pas que je veuille dériver la forme de la matière, la qualité de la quantité, l'acte de la puissance...

3. [pp. 25-26]

... Mais si l'être, comme être, comme puissance indéterminée, concourt à la stabilité des formes et des systèmes, c'est une raison de plus pour faire entrer l'être comme puissance dans la constitution et la définition de la réalité. Ainsi, le problème de la réalité devient le problème de l'être qui est le problème dernier, et pour savoir en quel sens et dans quelle mesure le monde est réel, il faut savoir ce qu'est l'être, et comment le monde participe soit à l'être en acte, soit à l'être en puissance ; car nous n'abordons pas le problème de l'être sans un commencement de solution, et nous savons déjà, par l'analyse même de la réalité et de ses conditions, que l'être doit être considéré et en acte et en puissance. Il n'y a réalité que là où il y a détermination, unité et effort vers l'unité ; c'est l'être en acte. Mais aussi cette détermination n'est possible qu'avec un fond d'être indéterminé : c'est l'être en puissance. Si l'on veut bien y prendre garde, notre conception ou notre sentiment de la réalité n'est pas le même selon que nous constatons surtout dans le monde l'être en acte ou l'être en puissance. Pour qu'un fait soit réel à nos yeux, d'une réalité pleine, il faut que ce fait ait, pour nous, sa place déterminée et

Le philosophe, *DOCUMENTS*

intelligible dans un ensemble solidaire de faits ; il faut qu'il concoure, avec tous les autres faits de l'univers, à une fin idéale, et qu'il ait ainsi son rôle dans l'immense harmonie du tout. Cela donc seul est réel en ce sens qui est à la fois logique et agissant ; et ici, la réalité n'est que la raison agissante, c'est-à-dire l'absolu vivant, c'est-à-dire l'être en acte. Mais il y a un sens plus vague, plus diffus du mot réalité...

4. [pp. 26-27]

... Bien souvent, dans la contemplation et la rêverie, nous jouissons de l'univers sans lui demander ses comptes ; nous aspirons la vie enivrante de la terre avec une irréflexion absolue, et la nuit étoilée et grandiose n'est plus bientôt, pour notre âme qui s'élève, une nuit dans la chaîne des nuits. Elle ne porte aucune date ; elle n'éveille aucun souvenir ; elle ne se rattache à aucune pensée ; on dirait qu'elle est, au-dessus même de la raison, la manifestation de l'éternel. Nous ne nous demandons plus si elle est une réalité ou un rêve, car c'est une réalité si étrangère à notre action individuelle et à notre existence mesquine, qu'elle est, pour nous, comme un rêve, et c'est un songe si plein d'émotion délicieuse, qu'il est l'équivalent de la réalité. M. Lachelier, en réduisant toute la réalité à la détermination stricte, exclut de la conscience humaine cette sorte de panthéisme flottant pour qui les choses sont parce qu'elles sont et sans produire leurs titres. Il serait funeste de s'y abandonner ; il serait fâcheux de ne le point connaître, car, s'il est bon, s'il est nécessaire de ramener sans cesse le monde à la raison et de vivre dans l'univers comme dans un vivant système où chacun a sa fonction, il est bon aussi de se retremper parfois aux puissances vagues et illimitées de l'être et de descendre dans le chaos fécond des cosmogonies antiques. Donc, pour épuiser toute la notion pratique ou poétique qu'ont les hommes de la réalité et pour que notre idée de l'être ait toute l'étendue de la réalité, il faut reconnaître dans l'être l'acte et la puissance ; et pour que le monde soit réel, pour qu'il soit, il faut qu'il participe à la fois de l'activité infinie et de la puissance infinie de l'être. Et, par suite, nous ne pourrions expliquer les diverses manifestations de l'univers sensible, l'espace, le mouvement, la lumière, le son, etc.,

CORPUS, revue de philosophie

et en démontrer la réalité qu'en cherchant leurs rapports, soit à l'activité, soit à la puissance de l'être. M. Lachelier a bien senti que ses recherches sur le fondement de l'induction ne suffisaient pas et que le problème de la réalité tel qu'il l'avait posé aboutissait nécessairement au problème de l'être. Voilà pourquoi, dans une étude plus récente sur la psychologie et la métaphysique, il a tenté une déduction *a priori* du système des choses, en partant de l'idée d'être et de la seule idée d'être. C'est une des plus belles tentatives de la pensée humaine dans notre siècle. Mais il me semble que le procédé de M. Lachelier dans cette déduction est arbitraire. Préoccupé, avant tout, d'écarter la vieille notion morte de substance, de choses, et de ramener la réalité à l'ordre, à la finalité, à la raison, ce n'est point dans l'être même qu'il se transporte d'abord, mais dans l'idée d'être ; il construit la logique de l'être bien plus que la métaphysique de l'être. Il est bien vrai qu'à ces hauteurs, l'idée et la réalité, la logique et la métaphysique se confondent ; mais, pour pouvoir les confondre, il faut avoir eu d'abord le droit de les distinguer.

5. [pp. 29-30]

... J'arrête là cette déduction de M. Lachelier où l'on reconnaît aisément la grandeur subtile des discussions éléatiques. Elle se poursuit par un enrichissement progressif de l'idée d'être ; mais ce que j'en ai cité suffit pour marquer le point où nous sommes et pour permettre la discussion. Le problème de la réalité a abouti au problème de l'être, et de même que, pour M. Lachelier, c'est l'intelligibilité qui fait la réalité, de même, pour lui, c'est la vérité qui fonde l'être.

Il n'affirme pas d'abord l'être ; il prend pour point de départ l'idée de l'être, et cette idée d'être, il ne dit point immédiatement qu'elle est ; il dit : il est vrai ou qu'elle est ou qu'elle n'est pas ; et puisque je puis penser quelque chose comme existant même par hypothèse, l'idée de l'être est. Mais je suis passé par la vérité pour aller à l'être. Il n'est donc pas à craindre que jamais la réalité puisse s'imposer à nous à l'état brut ; jamais, dans l'histoire éternelle du monde, il ne suffira aux faits de dire : je suis, pour être. Jamais le monde ne pourra tomber à l'état de fait, puisque l'être même est précédé et comme suscité par la vérité. Mais est-il

Le philosophe, *DOCUMENTS*

donc nécessaire, pour soumettre le fait à l'idée, la réalité à la raison, l'être à la vérité, de réduire ainsi le monde à la sécheresse d'une construction logique ? N'y a-t-il point quelque artifice à déduire ainsi l'existence de l'idée d'être ? Car d'abord, pour pouvoir passer de l'idée d'être à l'existence de l'idée d'être, encore faudrait-il qu'il fût possible à la pensée la plus subtile de distinguer l'idée d'être et l'existence de l'idée d'être. Or, il est impossible même de distinguer l'existence de l'idée d'être, et l'idée d'être. De plus, pour pouvoir dire : il est vrai que l'idée d'être est ou n'est pas, encore faut-il que l'idée d'être soit déjà ; car l'affirmation *il est vrai* ne peut pas porter sur le néant et tomber éternellement dans le vide. Il est donc aussi naturel de déclarer l'idée d'être la condition de l'idée de vérité. Je crois que la simple formule immédiate : «L'être est», est à la fois plus vraie et plus religieuse que la déduction de M. Lachelier. Elle est plus religieuse parce qu'elle émeut à la fois dans un mystérieux unisson toutes les puissances de l'esprit et de l'âme, qui toutes ont rapport à l'être et qui n'attendent pas, pour s'exalter, d'en avoir reçu congé d'un artifice logique. Elle est plus vraie parce qu'elle ne dissocie pas même momentanément la vérité et l'être, qui ne peuvent se déduire l'un de l'autre justement parce qu'ils ne font qu'un. Je sais bien que dans cette formule : «l'être est», il y a, au moins en apparence, un sujet et un attribut, et qu'il y a là, par conséquent, la constatation d'une sorte de logique primordiale que le philosophe a le droit de développer en longues déductions ; mais cela prouve simplement qu'il y a entre la pensée et l'être une telle identité première, que l'être ne peut s'affirmer même immédiatement sans prendre la forme de la pensée. Et comme, d'autre part, la pensée ne peut s'exercer sans l'idée d'être, c'est-à-dire sans l'être, je ne vois dans la formule : «l'être est», malgré son apparence logique, qu'une raison nouvelle de ne point tenter de la vérité à l'être une dérivation logique. D'ailleurs, dans cette proposition : l'être est, il nous paraît absolument impossible de marquer la valeur respective de l'attribut et du sujet. On peut aller aussi bien de l'attribut au sujet que du sujet à l'attribut. L'être est : Pourquoi est-il ? Parce qu'il est l'être. Pourquoi l'être est-il ? Parce qu'il est. Il y a génération réciproque et éternelle du sujet et de l'attribut. Ainsi, quand nous écartons comme vaines toutes les distinctions et déductions logiques de la vérité et de l'être, nous ne

CORPUS, revue de philosophie

prétendons pas réduire l'être à un fait brut et en exclure la raison. Bien au contraire, car la raison est intérieure à l'être, et l'être est identique à la raison. Nous aussi, nous disons, avec M. Lachelier, que l'être se légitime et se garantit lui-même à l'infini, ou, plutôt, nous disons de l'être ce qu'il dit de l'idée d'être, et nous traduisons sa logique métaphysique en métaphysique immédiate et religieuse...

6. [pp. 34-35]

... Si nous avons suivi M. Lachelier, en le discutant, dans la justification qu'il a essayée de l'être, dans la déduction qu'il a tentée de l'étendue et de la ligne, ce n'est pas pour ébaucher en quelques mots présomptueux un système de l'être et du monde. Non, mais ayant ramené le problème de la réalité du monde au problème de l'être, nous avons voulu opposer d'emblée à sa logique métaphysique de l'être la métaphysique immédiate de l'être. Ce n'est pas l'idée de la vérité ou l'idée de l'être que nous posons tout d'abord : c'est l'être lui-même, identique à la pensée et inséparable d'elle ; c'est l'être qui, s'affirmant éternellement lui-même et étant à lui-même sa propre possibilité, est à la fois puissance et acte. Comme activité absolue il est en même temps l'unité absolue, car il doit avoir en lui-même sa propre fin. Dès lors, l'univers sera soumis à une loi suprême d'unité, mais en même temps l'être étant la puissance absolue, c'est-à-dire l'absolue indétermination, cette unité sera dans le monde indéfiniment dispersée. Mais l'acte infini pénétrant à fond la puissance infinie il n'y aura pas un seul élément dans le monde qui n'aspire à l'unité, c'est-à-dire à la plénitude de la réalité. Et toutes les fonctions, toutes les manifestations du monde, l'espace, le mouvement, la lumière, le son, l'individualité, la conscience exprimeront de façons diverses l'unité de l'être, son activité, la possibilité infinie qui est en lui et l'aspiration de toutes ses puissances vagues vers la suprême unité. Dès lors il ne pourra plus être question de subjectivisme ; on ne pourra plus se demander si le monde n'est qu'un fantôme de la conscience humaine, car l'être s'affirme et se garantit infiniment lui-même ; et il ne peut être le vain reflet de la pensée puisque, en s'affirmant et se garantissant lui-même, il se confond avec elle. Et rien dans le

monde, pas même les sensations de l'homme, ne sera subjectivité pure ; car rien n'est en dehors de l'être, et tout partici-pant à l'être est à la fois réel et intelligible comme lui. Le monde, pour échapper à l'idéalisme subjectif, n'a donc, comme Diogène, qu'à marcher, car toutes ses démarches nécessairement révèlent l'être. Et nous, pour réfuter l'idéalisme subjectif, nous n'aurions qu'à suivre le monde dans sa marche, c'est-à-dire qu'à montrer comment l'être, tel que nous l'avons compris, se développe et se manifeste dans le monde. C'est là ce qu'a fait Hegel qui, pour arracher son temps à ce qu'il appelle la maladie du subjectivisme, maladie poussée jusqu'au désespoir, s'est transportée d'emblée dans l'être et a déduit l'univers. C'est ce que fait aussi M. Lachelier qui défend l'univers du subjectivisme en le construisant. Et à vrai dire c'est la méthode souveraine. Mais il n'est point interdit, ou plutôt il reste nécessaire de discuter directement les thèses de l'idéalisme subjectif...

7. [pp. 74-75]

Nous convenons très bien, avec M. Lachelier, que lorsque nous disons que les choses sont, c'est parce que nous savons qu'elles doivent être, c'est-à-dire qu'elles sont un élément nécessaire d'un système infini ordonné par la causalité et la finalité, c'est-à-dire d'une unité, d'une forme ; mais aussi il ne faut pas, sous prétexte de ne pas matérialiser l'être, de n'en pas faire une chose, éliminer l'être considéré comme puissance et comme quantité. Cette idée n'est pas vaine, car non seulement elle se manifeste par l'espace aux sens, c'est-à-dire à la pensée, non seulement elle sert en quelque sorte de fond et de lest dans tous les mouvements du monde, mais encore la conscience vivante en a le sentiment immédiat, lorsqu'elle a le sentiment confus de l'être. Il subsiste en nous, après la diversité des pensées, des sensations, des émotions ou des spectacles, un vague ébranlement ; les formes d'activité qui ont ému notre âme se mêlent et s'évanouissent, et il ne reste plus en nous qu'une sorte de vibration dernière qui est, si l'on peut dire, l'être même en mouvement ; c'est le point mystérieux, quoique senti, où le mouvement, perdant sa forme, fait retour à la quantité, où l'acte se détend dans la puissance. Il ne suffit pas de dire que cette idée

CORPUS, revue de philosophie

de l'être, comme puissance permanente et comme substance du monde, n'est pas vaine : il faut dire encore qu'elle n'est pas rebelle ni même extérieure à la pensée ; c'est l'acte infini qui l'a fondée, justement parce qu'il était l'acte infini, c'est-à-dire la pensée absolue. C'est parce que la vivante unité de Dieu, qui n'est pas seulement l'objet de la pensée, qui se confond avec la pensée elle-même, pouvait se retrouver et s'affirmer dans l'indéfini de la puissance, que l'indéfini de la puissance s'est déroulé. L'être considéré comme substance et comme puissance est donc un effet et comme une manifestation de la pensée vivante. Ainsi, la substantialité du monde n'ôte rien à son idéalité. Nous nous garderons bien de dire que c'est l'être considéré comme puissance permanente et indéfinie qui sert de base à l'acte divin et à l'évolution divine : non, c'est l'acte divin qui convertit en puissance d'être, c'est-à-dire en être, ce qui n'était qu'une possibilité infinie d'existence ; c'est le sommet qui, par attraction, soutient la base. Mais alors, pourquoi éliminer, comme réfractaire à la pensée, la puissance substantielle de l'être ? L'être est à la fois, et par une liaison intelligible, puissance et acte, quantité et qualité, matière idéale et forme, étendue et action.

*

* *

3. 08 *Lettre de Lachelier à Jean Jaurès* *[24 avril 1892] [extrait]*

... Vous êtes au fond idéaliste, car vous m'accordez dès le début que l'Être n'est pas un fait brut, qu'il est "identique à la raison", et il me semble, en effet, que toute la suite de votre théorie consiste à établir que les différentes formes de l'Être, depuis l'espace et le temps jusqu'au son et à la lumière, ne sont pas de simples illusions, qu'elles ont une valeur objective, précisément parce qu'elles sont raisonnables, intéressantes, qu'elles disent quelque chose à l'esprit, et surtout à l'âme. C'est bien ainsi que je l'entends, et j'ai peut-être à mon tour le droit de me dire réaliste comme vous, et dans le même sens que vous. Je crois même que l'œuvre par excellence de la philosophie serait d'éliminer à la fois l'idéalisme subjectif et l'empirisme en justifiant, en expliquant *a*

Le philosophe, *DOCUMENTS*

priori, et les qualités sensibles, et peut-être, par suite, les formes mêmes des vivants qui les perçoivent et se perçoivent les uns les autres par leur intermédiaire.

Voilà le fond, sur lequel nous sommes, je crois, d'accord. Mais il n'en reste pas moins, entre vous et moi, deux questions importantes, l'une de méthode, l'autre de doctrine. Vous croyez, comme moi, que l'âme ne fait qu'un avec la pensée, et vous en êtes tellement persuadé qu'il vous paraît tout simple de poser l'Être d'emblée, sans discussion, sans vous demander ni comment il se lie à la pensée (dont il faut bien cependant qu'il diffère à quelque égard) ni ce que vaut cette pensée elle-même. Mais l'idéalisme subjectif vous arrête dès le premier pas en vous disant qu'il n'y a pas pour vous d'autre Être que le matériel de nos sensations, et qu'il n'est pas étonnant que l'Être nous paraisse identique à la pensée, puisque notre pensée n'est qu'un extrait de nos sensations. Il faut donc, ce me semble, absolument, si l'on veut échapper au subjectivisme :

1° Distinguer l'Être de l'idée de l'Être ou de la pensée, et bien établir que ce n'est pas l'idée qui procède de l'Être, mais, au contraire, l'Être qui procède de l'idée et lui emprunte sa vérité.

2° Établir que cette idée est vraie en tant qu'elle est une vraie idée, un *a priori*, et même l'*a priori* absolu ; car enfin la pensée prise en elle-même et telle qu'elle est donnée à la conscience, n'est encore qu'un fait subjectif, qui n'a peut-être pas plus de valeur et de vérité que celui de la représentation sensible : voilà pourquoi j'ai cru devoir essayer de déduire, avant tout, non pas l'Être, mais l'idée même de l'Être, et cela, en partant de la négation hypothétique de cette idée ou de la position du néant idéal absolu qui, par cela seul qu'elle est position, affirmation ou plutôt (car il n'y a encore personne pour affirmer) affirmabilité, vérité de quoi que ce soit, se trouve précisément être cette vérité qu'elle prétendait exclure et qu'il s'agissait d'établir.

Je crois qu'il y a là quelque chose de solide, et j'hésite d'autant moins à le croire, qu'il n'y a là, au fond, que le vieux dilemme qu'on a de tout temps opposé aux sceptiques et auquel revient aussi le célèbre argument d'Aristote :
ει μεν φιλοσοφητεον, ει δε μη φιλοσοφητεον, φιλοσοφητεον.

CORPUS, revue de philosophie

Rejeter toute philosophie serait encore une philosophie, comme le néant supposé de toute négation serait encore une vérité. Mais ce n'est qu'un premier pas dans la distinction, et après avoir justifié l'idée de l'Être ou plutôt de l'Existence, dans le sens le plus indéterminé et le plus abstrait du mot (telle qu'elle est synthétisée, ce me semble, par le vide du temps et de l'espace), j'ai essayé de passer de là à l'idée de l'Être, dans le sens plein du mot, de l'existence réelle, de la vie : non plus cette fois par voie d'identité, mais au contraire, par voie d'opposition, le vide même de la première idée appelant, en quelque sorte, pour se remplir, la plénitude et la solidité de la seconde. Ici, je ne puis plus me flatter de la même rigueur, ni même d'une rigueur logique quelconque. Cependant j'ai pour moi tous les partisans de l'argument ontologique, qui pensent que l'Être se pose dans sa plénitude par la seule raison que le plein vaut mieux que le vide et qu'il est nécessaire dans un sens plus que logique du mot, que le meilleur soit. Bossuet a exprimé cela mieux que tout autre dans sa *Première Elévation* : mais ce qu'ils disent du réel lui-même, je ne le dis encore que de l'idée du réel, dont il m'a semblé qu'il fallait avant tout établir la valeur. Je vous fais grâce du troisième pas que j'ai essayé de faire dans la déduction, en cherchant à établir par un troisième procédé, aussi différent du second que le second l'est du premier, une troisième forme de l'idée de l'Être ; et j'avoue que je n'ai pas même essayé d'accomplir la seconde partie de la tâche, qui consiste à montrer comment l'Être, à tous ses degrés et sous toutes ses formes, procède des différentes formes de l'idée de l'Être. Peut-être y a-t-il là pour l'idéalisme un problème insoluble ; peut-être faut-il admettre franchement, en dehors de l'idée de l'Être, un principe de déploiement et de manifestations sensibles de cette idée, l' $\nu\lambda\eta$ d'Aristote ou tout au moins la $X\omega\rho\alpha$ de Platon, à moins toutefois que ce ne soit la première idée, l'idée encore abstraite et vide de l'Être, qui, par son inanité même, s'évanouisse comme idée, se fasse d'esprit, matière, et de pensée, sensibilité. Quoi qu'il en soit, la dualité de la forme et de la matière, de l'acte et de la puissance, est actuellement un fait incontestable ; reste à savoir, et c'est là, entre vous et moi, la question de doctrine que je signalais en commençant, si la puissance, de laquelle procèdent en partie les actes ou les êtres particuliers de ce monde, procède elle-même d'un acte ou d'un être primitif, infini et parfait, en un

Le philosophe, *DOCUMENTS*

mot, de Dieu. Vous pourriez invoquer une autorité qui a un poids et un prix particulier à mes yeux, celle de M. Ravaisson : car la conclusion de son célèbre *Rapport* pour l'Exposition de 1867, est bien que Dieu a éteint, amorti une partie de son être infini, qu'il s'est en partie anéanti, sacrifié lui-même, et que c'est de ce néant relatif qu'il a tiré, «par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe». Il est vrai que vous ne partez pas de cet anéantissement partiel qui produit en quelque sorte, à la fois, une place pour le monde et pour le germe du monde, et que vous bornez à affirmer qu'en Dieu, l'acte infini et la puissance infinie coexistent et se complètent mutuellement, sans bien expliquer, ce me semble, comment, et en vertu de quelles convenances. Je vous avoue qu'il y a ici quelque chose qui m'échappe tout à fait : car si l'Être existe déjà dans son actualité, et dans une actualité infinie, qui épuise par conséquent toute puissance, je ne puis pas comprendre comment, dans cet Être ou à côté de lui, il subsiste encore de la puissance, de l'indétermination, ni quel intérêt il y a à ce que, de cette puissance, sortent incessamment de nouveaux êtres qui essayent bien vainement d'ajouter quelque chose à l'Être infini et de se distinguer de lui par quelque caractère positif que ce soit. Je suis loin de vouloir bannir Dieu de la conscience humaine ni même de le philosophie ; mais je vous avoue que l'idée qui nous le représente comme une sorte de *totum* ou même de *summum* du réel (du réel empirique, au milieu duquel nous vivons), me semble beaucoup trop empreinte de naturalisme et indigne au fond de son véritable objet. Je ne saurais dire comment Dieu crée le monde, ni même, d'une manière générale, ce qu'il est par rapport à lui, mais il me semble au moins clair que Dieu n'est pas une sorte de réservoir de réalité, dans lequel il n'y ait, en quelque sorte, qu'à puiser pour en tirer des réalités particulières. Vous cédez ici, ce me semble, à l'illusion matérialiste qui consiste à se représenter le réel (qu'on l'appelle, du reste, matière ou force, vie, âme même, si vous voulez) comme déjà donné et donné tout entier, de telle sorte qu'il n'y ait plus rien à y ajouter, qu'il n'y ait rien à créer, à produire de toutes pièces, mais qu'il suffise de limiter, de figurer, de modifier superficiellement une sorte de *substratum* commun de tous les êtres. Je crois, au contraire, et c'est ici peut-être que mon idéalisme s'oppose le plus nettement à votre réalisme, qu'il n'y a absolument rien sous l'Être que nous voyons, rien du moins de

CORPUS, revue de philosophie

réel et de positif ; qu'il y a seulement quelque chose au-dessus et que ce quelque chose n'est pas non plus réalité au sens que nous donnons à ce mot, mais idée pure, loi, *devoir-être*, qui le domine et le pénètre à la fois ; qu'il n'y a, par exemple, point de matière physique, mais simplement empêchement, simple retardement des actions qui tendent à la réalisation des formes, simple nécessité de passer par des moyens pour arriver à une fin : qu'il n'y a pas davantage de forces, au sens substantiel du mot, mais simple devoir s'unir ou devoir rester unis des éléments des systèmes, qu'il n'y a pas même d'esprit au sens de substratum de la pensée, mais simple affirmation de la vérité par elle-même. Je ne crois pas que Dieu soit être, et je ne dis pas non plus qu'il ne soit qu'idée, je dirai plus volontiers qu'il est au delà de l'un et de l'autre, et de tout ce que nous pouvons concevoir...

*

* *

3. 09 *Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh* (Paris, 2 décembre 1892)

J'ai lu, avec toute l'attention qu'elle mérite, votre étude sur la philosophie de PASCAL.¹ Je suis très frappé du jour que les textes que vous rapprochez, jettent les uns sur les autres. Je crois que c'est bien là Pascal, et il me semble que je ne l'avais pas encore si bien vu. Je n'ai de doutes que sur vos conclusions, c'est-à-dire sur votre propre philosophie. Je vous avertis, du reste, que j'en suis mauvais juge. Je suis intellectualiste invétéré, et j'arrive à un âge où l'esprit ne s'affranchit pas facilement de ses habitudes. Quoi qu'il en soit, voici mes trois questions :

1° *l'homo duplex*, de Pascal, sans la Rédemption, sans le Christ historique, n'est-ce pas le problème sans la solution ?

2° La philosophie de Pascal est-elle celle de Kant ? Kant, pour avoir transporté les *primates*, de la raison spéculative à la raison

¹ Cf. *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1892, N° 2 ; réimprimé dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. (Numéro consacré à Pascal, avril 1923).

Le philosophe, *DOCUMENTS*

pratique, en est-il moins un philosophe de la raison ? Le devoir n'est-il pas pour lui la clarté même ? Y a-t-il trace, chez lui, de cette angoisse, de ce sentiment d'impuissance, qui est le fond même de Pascal ? Ne pense-t-il pas, au contraire, qu'il ne tient qu'à chacun de nous, de réaliser l'idéal moral, au moins par un progrès à l'infini ?

3° Un état d'âme, quelque positif qu'il soit, sans lumière, sans point d'appui objectif, peut-il servir de fondement à la philosophie ? Nous avons, jusqu'ici, cru à la lumière, et nous nous en trouvons assez mal peut-être parce que nous avons fini par ne la chercher que dans la science et dans l'intérêt : le salut, au XXe siècle, nous viendrait-il de l'obscurité ?

*

* *

3. 10 *Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh* *(Alençon, 19 mars 1893)*

... Il me semble du reste, que le désaccord qui vous paraît subsister entre vous et moi est plus apparent que réel et qu'il ne nous reste pas grand chose à faire pour en triompher. Vous m'accordez l'existence d'une loi nécessaire, correspondant à peu près à ce que j'ai appelé conscience intellectuelle, que nous saisissons dans son application à notre propre conscience, mais que nous regardons en même temps comme applicable à toutes les consciences. Je n'en demande pas davantage, pourvu que nous soyons bien d'accord sur le sens du mot *nécessaire*. Ce mot peut, en effet, signifier simplement que cette loi s'impose à nous, qu'elle exerce sur nous une sorte de contrainte dont nous sentons qu'il nous est impossible de nous en affranchir : il peut aussi signifier que cette loi est nécessaire d'une nécessité *interne*, qui est telle que l'un de ces termes étant posé, l'autre ou les autres se posent eux-mêmes, et même – car je crois qu'elle ne doit rien contenir d'hypo-thétique – que *tous* ces termes se posent eux-mêmes, je ne dirai pas, si vous voulez, en dehors de toute conscience, mais au fond de toute conscience raisonnable, cette dialectique interne étant, à la fois, notre raison et la raison. Je suppose que vous

CORPUS, revue de philosophie

vous prononcerez pour le second sens, car le premier ne nous mènerait pas au delà d'une sorte d'empirisme intellectuel à la manière écossaise. Supposez maintenant que la loi dont vous parlez ne soit pas pour nous un simple fait intellectuel, mais qu'elle nous apparaisse avec le caractère de nécessité interne qui la fait loi *en* elle-même et non pas seulement *pour* nous, je vous demanderai quelle différence il reste entre cette loi et l'absolu ou l'idée en soi de l'être, dont vous ne m'accordez pas l'existence ? Car je ne prétends pas le moins du monde que nous ayons en face de nous *un* être (*ens*) qui soit avec nous dans le rapport d'un objet à un sujet ; je n'entends parler que de l'Être (*esse*) que je considère il est vrai, non comme une notion abstraite, dégagée par notre esprit de la réalité concrète, mais comme la substance idéale dont ce qu'on appelle réalité, n'est que la manifestation. Je sens bien que je vous tiens ici malgré moi un langage objectiviste, et je retire, si vous y tenez, l'expression de *substance* : je dirai, si vous voulez, une loi ou un système de lois de l'existence, antérieures aux choses existantes et sur lesquelles ces choses reposent, bien loin qu'elles aient leur fondement dans les choses ; et nous nous trouverons alors, ce me semble, exprimer la même pensée dans les mêmes termes. La nuance qui distingue votre pensée de la mienne se réduit, ce me semble, à ceci : vous tenez à ce que cette loi ne soit *qu'une* loi, réservant ainsi au delà d'elle la possibilité ou l'impossibilité – je ne sais pas lequel des deux – d'une chose en soi, dont elle ne serait encore que l'expression : tandis que je n'hésite pas à regarder la loi de la conscience intellectuelle ou, d'un seul mot, la raison, comme la seule chose en soi dont il puisse être question, sans faire, ce me semble, par là, le moindre tort à son caractère idéal. C'est revenir à Platon, si vous voulez, mais c'est en même temps dépasser Kant, dont le seul tort, selon moi, est de laisser subsister, au delà de la raison, la possibilité de la chose en soi et de faire, par cela même, de la vérité, quelque chose de subjectif et en quelque sorte de provisoire. Sa pensée est bien, en effet, que les catégories – au moins dans leur seule application possible – nous déguisent entièrement le fond des choses ; que la finalité – qu'il prend toujours au sens des cause-finaliers du XVIII^e siècle, et non dans celui d'Aristote – est une sorte de compromis entre les exigences de notre entendement et la véritable nature des choses ; enfin que, par la conscience morale,

nous touchons, en quelque sorte, l'absolu, mais sans le voir, ou sans voir de lui autre chose qu'un caractère tout formel d'universalité, d'accord avec soi-même, etc. Il me semble, au contraire, que la nécessité causale, l'espace, le temps, c'est la nature (au sens de matière) elle-même : que la finalité, le vouloir vivre, c'est la nature vivante elle-même, la véritable ψυκη του παντος et qu'enfin ce que j'ai appelé la liberté, la position, l'affirmation actuelle de l'Être, c'est l'acte créateur lui-même, absolument efficace en même temps que purement idéal (nos affirmations et nos résolutions individuelles ne sont pas cette affirmation et cette action absolue, mais elles en participent dans ce qu'elles ont de juste et de bon, et nous la saisissons directement au fond de chacune d'elles). Tout cela, encore une fois, est bien du platonisme, mais il n'y a rien de moins substantialiste, de plus opposé à la conception vulgaire de l'Être que le véritable plato-nisme : et il me semble qu'en faisant évanouir cette conception – moins complètement, ce me semble, qu'il n'aurait dû, – Kant n'a fait que rouvrir à la philosophie un chemin depuis trop longtemps abandonné. Après tout, les vrais philosophes ont-ils jamais été si substantialistes que cela, et n'y a-t-il pas, par exemple, chez Descartes, identité absolue entre l'idée claire de la pensée et la pensée actuelle, entre l'idée claire de l'étendue et le monde matériel ?...

*

* *

3. 11 *Lettre de Lachelier à André Lalande* *(Paris, 30 septembre 1907)*

... Malgré le désir que j'aurais de me couvrir de l'autorité d'Aristote, je ne crois pas qu'il ait vu dans ses *figures*, ou du moins dans les deux dernières, le «mouvement d'esprit» que j'ai cru y voir. S'il l'avait entendu ainsi, il n'aurait pas dit que les modes en étaient «imparfaits», et il n'aurait pas démontré ces modes par conversion ou réduction à l'absurde. Je crois qu'il n'entendait pas non plus par σχημα la disposition des termes, sur le papier, dans les deux prémisses ; mais je crois qu'il entendait la *situation logique* du moyen par rapport aux deux extrêmes,

CORPUS, revue de philosophie

consistant en ce qu'il est, tantôt intermédiaire entre eux, quant à son extension ou à sa généralité, tantôt supérieur et tantôt enfin inférieur, sous ce même rapport, à tous deux. De là, pour lui, *a priori* (quoique je ne sache pas qu'il l'ait dit) trois figures et seulement trois ; de là aussi la possibilité, dans la première figure d'abord, mais aussi dans les deux autres, d'une conclusion directe et d'une conclusion renversée : car il distinguait aussi dans les deux dernières figures un petit et un grand terme *naturels*, d'après une échelle de généralité, sinon peut-être absolue, du moins provisoirement adoptée. L'extension des conclusions indirectes aux deux dernières figures est formellement énoncée au commencement du chapitre VII, à la suite de ce que j'ai cité.

QUELQUES DATES

Quelques dates

1832	27 mai	Naissance à Fontainebleau.
1851-1854		Élève à l'École Normale Supérieure.
1854-1856		Stage de deux ans. Rhétorique au collège de Sens.
1856		Reçu premier à l'agrégation de lettres.
1856-1857		Élève libre de quatrième année à l'E.N.S. Travaille sous la direction de Ravaisson.
1858	janvier	Professeur à Toulouse.
1858	novembre	Professeur à Caen.
1861	septembre	En congé.
1862	mars	Lycée Bonaparte à Paris. Chaire de logique.
1863		Reçu premier à l'Agrégation de philosophie.
1864		<i>Trois articles sur l'idée de Dieu et ses nouveaux critiques de E. Caro</i> [Revue de l'Instruction publique].
1864-1875		Maître de conférences à l'E.N.S.
1868		<i>Lettre sur la philosophie de Ravaisson</i> [Revue de l'Instruction publique].
1870-1875		Délégation pour l'inspection académique de Paris.
1871		Docteur ès-lettres. – Thèse principale : <i>Du fondement de l'induction</i> . – Thèse complémentaire : <i>De Natura syllogismi</i> [publiées chez Ladrangé].
1875		Inspecteur de l'Académie de Paris.
1876		<i>Étude sur la théorie du syllogisme</i> , article de la <i>Revue philosophique</i> .
1877		Les Dieux d'Épicure d'après la " <i>De Natura rerum</i> " de Cicéron, article dans la <i>Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes</i> .
1879		Nommé Inspecteur général.

CORPUS, revue de philosophie

- 1885 *Psychologie et métaphysique*, article dans la *Revue philosophique*.
- 1889 *Rapport sur l'enseignement de la philosophie*.
- 1896 Élu à l'Académie des sciences morales et politiques.
Réédition, chez Alcan, de *Du fondement de l'induction*, suivi de l'article *Psychologie et métaphysique* modifié et remanié. Cet article sera plusieurs fois réédité par l'auteur, sans modifications.
- 1900 Lachelier prend sa retraite. Présidera néanmoins le jury d'agrégation jusqu'en 1910, à l'âge de soixante-dix-huit ans.
- 1901 *Notes sur le pari de Pascal*, publiées in *Revue philosophique*. Fondation de la *Société française de philosophie*. Assidu aux séances, Lachelier y fera de nombreuses interventions. La Société française de philosophie élabore un *Vocabulaire de la philosophie*, publié en première édition par fascicules de 1902 à 1923.
- 1902 Lachelier rassemble lui-même en un seul volume, publié chez Alcan, *Du fondement de l'Induction, Psychologie et métaphysique* et les *Notes sur le pari de Pascal*. – *Note sur le Philèbe*, publiée dans la *Revue de Métaphysique et de morale*.
- 1903 *L'observation de Platner*, article publié dans la *Revue de Métaphysique et de morale*.
- 1906 *La proposition et le syllogisme*, article publié dans la *Revue de Métaphysique et de morale*.
- 1907 *Études sur le syllogisme*, chez Alcan, qui regroupe *Les conséquences immédiates et le syllogisme* (1876) ; *La proposition et le syllogisme* (1906) ; *L'observation de Platner* (1903) ; intervention à la Société française de philosophie sur cette observation (1904) ; *Note sur le Philèbe* (1902).
- 1910 *Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement*, publié dans la *Revue de Métaphysique et de morale*.

Quelques dates

- 1918 26 janvier Meurt à Fontainebleau.
- 1921 G. Séailles : *La philosophie de Jules Lachelier*, Alcan, 1921.
- 1923 L'Avertissement à la Deuxième édition du *Vocabulaire de la philosophie* donne à Jules Lachelier un témoignage «tout particulier de reconnaissance» : «Ce maître si profond, si sûr, sachant tant de choses et les sachant si bien, a fait bénéficier ce travail, tant qu'il a vécu, d'une révision critique inestimable. Malgré le mauvais état de ses yeux, il n'a jamais manqué de lire, de corriger et d'annoter d'un bout à l'autre chacun des cahiers d'épreuves, avec une attention et une patience auxquelles nous devons une foule d'observations précieuses. Ses notes vont jusqu'au mot *Spiritualisme*.»
- 1933 *Œuvres* de Lachelier, 2 volumes chez Alcan.
- 1933 *Lettres*, hors commerce.
- 1955 *Lachelier, la Nature, l'Esprit, Dieu*, textes choisis par L. Millet, P.U.F. [Collection Khodoss].
- 1959 Louis Millet, *Le Symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, P.U.F. [thèse].
- 1961 Gaston Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, P.U.F. [thèse].
- 1971 L. Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. I *De Biran à Brunschvicg*, Duculot, Gemblot, 1971, pp. 119-178.
- 1990 Jules Lachelier, *Cours de Logique, 1866-1867*, édition établie par J.-L. Dumas, Éditions Universitaires, Paris.
- 1992 Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction et autres textes*, Fayard, collection "Corpus des Œuvres de philosophie en langue française" [reprise du volume de 1902].
- 1993 Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Press Pocket, Agora, Les Classiques.

SOMMAIRES DES NUMEROS PARUS

Corpus n° 1

- Jean-Robert ARMOGATHE – L'algèbre nouvelle de M. Viète
Elisabeth BADINTER – Ne portons pas trop loin la différence des sexes
Daniel ARMOGATHE – De l'égalité des deux sexes, la "belle question"
Geneviève FRAISSE – Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés
Christine FAURE – Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur
Jean-Robert ARMOGATHE et Dominique BOUREL – Frédéric II, prince philosophe
Claudine COHEN – Les métamorphoses de Telliamed
Francine MARKOVITS – La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates
Georges NAVET – Les lumières de François Guizot
Patrice VERMEREN – Edgar Quinet et Victor Cousin

Corpus n° 2

- Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences
André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne
MERSENNE : Traité des mouvements
Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne
LEIBNIZ : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans
Controverse entre l'ABBE DE L'EPEE et SAMUEL HEINICKE (traduction)
Christine FAURE – Condorcet et la citoyenne
Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement "vrai"
CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité
REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck

CORPUS, revue de philosophie

Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

Corpus n° 3 (épuisé)

Christiane FREMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin

Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron

Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe

SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck

Jean-Pierre MARCOS – Le *Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac

Sur Condillac : *textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII° siècle*

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

Corpus n° 4

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVIe siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE

Christiane FREMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – Auguste Comte : la science populaire d'un philosophe

Corpus n° 5/6, La Mettrie

mis en œuvre par Francine Markovits

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

Sommaires des numéros parus

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

Francine MARKOVITS – La Mettrie, l'anonyme et le sceptique

FREDERIC II : Eloge de La Mettrie

TANDEAU DE SAINT NICOLAS : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme

Arrêts de la Cour du Parlement

JACQUES MARX – *Elie Luzac, in Dictionnaire des journalistes*

LA METTRIE : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,

Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue

Corpus n° 7

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

EDGAR QUINET : Philosophie de l'Histoire de France

AUGUSTE COMTE : Examen du Traité de Broussais sur l'irritation

Corpus n° 8/9, Hélène Metzger *mis en œuvre par Gad Freudenthal*

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVIIe siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIIIe siècle

CORPUS, revue de philosophie

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – "La chimie" dans l'"Histoire du monde"

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism: Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, éléments de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

Corpus n° 10

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de "La justice"

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 11/12, Volney

mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

Documents

Biographie des députés de l'Anjou : M. de Volney

Baron de Grimm : Réponse à la lettre de Volney à Catherine II

Le Moniteur, annonce de La Loi Naturelle

Albert Mathiez : Volney, commissaire-observateur en mai 1793

Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des ruines

Sainte Beuve : Volney ; Causeries du lundi, tome VII, 1853

VOLNEY :

Lettre à Helvetius du 25 juillet 1785

La confession d'un pauvre roturier angevin, 1789

Lettre à Barère, 10 Pluviose An II

Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III

Lettre à Bonaparte, 26 Frimaire A VIII (?)

Le Moniteur : textes sur Bonaparte

Lettre à Louis de Noailles, 23 Thermidor An VII

Lettres à Jefferson, An IX, XI et XII

Simplification des langues orientales, an III, discours préliminaire

Rapport fait à l'Académie Celtique

Etc

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n°13, Fontenelle *mis en œuvre par Alain Niderst*

- Alain NIDERST – Fontenelle, "le commerce réciproque des hommes"
- Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*
- Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie
- Claudine POULAIN – Fontenelle et la vérité des fables
- Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon
- Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur
- Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle
- Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli
- André BLANC – Les "comédies grecques" de Fontenelle
- Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

Corpus n° 14/15

- Christiane FREMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet
- Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault
- Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe
- Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably
- Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie
- John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius
- Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu
- Jean-Robert ARMOGATHE – L'Ecole Normale de l'an III et le cours de Garat
- Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy
Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy
- Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie
- Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

Sommaires des numéros parus

Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes *mis en oeuvre par Francine Markovits*

Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius

Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes

Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation.
(Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

Documents

Article RORARIUS du Dictionnaire historique et critique de BAYLE avec les remarques de LEIBNIZ

LEIBNIZ, Commentatio de anima brutorum, 1710, trad. Christiane FREMONT

Antoine DILLY, De l'âme des bêtes, 1672, extraits

Alphonse COSTADEAU, Traité des signes, 1717, extraits

Père BOUGEANT, Amusement philosophique sur le langage des bêtes, 1739, extraits

Corpus n° 18/19, Victor Cousin *mis en oeuvre par Patrice Vermeren*

Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution

Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande

Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin

Jean-Pierre COTTEN – La "réception" d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques

Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

Roger-Pol DROIT – "Cette déplorable idée de l'anéantissement". Cousin, l'Inde, et le tournant bouddhique

CORPUS, revue de philosophie

Renzo RAGGHIANI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*

Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin

Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque

Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie

Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello

Antoinette PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

Documents

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes *mis en œuvre par Sylvia Murr*

Sylvia MURR – Introduction

Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi

Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin

Jean-Charles DARMON – Cyrano et les "Figures" de l'épicurisme : les "clinamen" de la fiction

Mireille LOBLIGEIS – A propos de Bernier : Les "Mogoleries" de La Fontaine

Jean MESNARD – La modernité de Bernier

Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme

Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l' "Ethica" de Pierre Gassendi

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Sommaires des numéros parus

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVIIe siècle

Documents
(édités par Sylvia MURR)

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Bernier, défenseur de la propriété privée

La Requête des Maîtres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le Journal des Sçavants

Le Traité du Libre et du Volontaire de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les "Etrenees à Madame de La Sablière" de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

Varia

Roger ARIEW – Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVIIe siècle

Philippe DESAN – La fonction du "narré" chez La Popelinière

Corpus n° 22/23, D'Holbach
mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub

Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, "maître d'hôtel" de la philosophie

Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier

Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature*, suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire

Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby

CORPUS, revue de philosophie

Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach

Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel

Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale

Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante

Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*

François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIIIe siècle

Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique

Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac

Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius

Jacques AUMETRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation

Jean-Claude BOURDIN – La "platitude" matérialiste chez d'Holbach

Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

Corpus n° 24/25, Lachelier *mis en œuvre par Jacques Moutaux*

Jacques MOUTAUX – Présentation

Zénon d'Elée, le stade et la flèche

J. LACHELIER – Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement

Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

Etudes

Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande

Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie

Sommaires des numéros parus

Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique

Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier

Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme

Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

Documents

Jules Lachelier, l'homme et ses convictions :

Lachelier à l'Ecole Normale Supérieure

Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913, extrait)

Témoignages de Léon Brunschvicg

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 2 avril 1871 (extraits)

Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson du 4 mai 1871 (extraits)

Lettre à Louis Liard du 1er décembre 1873 (extraits)

Lettre à Paul Dujardin du 6 février 1892 (extraits)

Lettre à Dany Cochin du 10 octobre 1913 (extraits)

Lettre à Gabriel Séailles du 6 novembre 1913 (extraits)

Témoignage de Léon Brunschvicg

Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 12 avril 1858 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 6 février 1861(extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 1er avril 1870 (extrait)

Lettre de Lachelier à Boutroux du 15 février 1873 (extrait)

Lettre de Lachelier à Paul Janet du 15 mai 1885 (extrait)

Rapport sur l'enseignement de la philosophie

Jean Jaurès, intervention à la Chambre des députés le 21 juin 1894 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 15 octobre 1913 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 8 mai 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 11 septembre 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 15 août 1917 (extrait)

CORPUS, revue de philosophie

ANDRE CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

Le philosophe

Lettre de Lachelier à Victor Espinas du 1er février 1872 (extrait)

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 1er juillet 1875 (extrait)

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 21 janvier 1876 (extrait)

Lettre de Lachelier à Caro du 11 février 1876 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 23 août 1882 (extrait)

Henri Bergson, Extrait du Cours sur l'induction professé à l'université de Clermont Ferrand en 1884-1885

Jean Jaurès, De la réalité du monde sensible. Thèse, 1892 (extraits)

Lettre de Lachelier à Jean Jaurès du 26 avril 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 2 décembre 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 19 mars 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à André Lalande du 30 septembre 1907 (extrait)

Quelques dates

Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy *mis en œuvre par Henry et Anne Deneys*

L'article Idéologie du Dictionnaire des sciences philosophiques d'Alphonse Franck (1844-1852)

Etudes

Emmet KENNEDY – Aux origines de l' "Idéologie"

Elisabeth SCHWARTZ – "Idéologie" et grammaire générale

Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté

Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, "observateur" lointain de Kant

Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie "idéologiste" de Destutt de Tracy

Sommaires des numéros parus

Documents

Edna Hindie Lemay, Notice abrégée sur Tracy

Victor Jacquemeont, Lettre à Stendhal du 17 novembre 1824 (sur la jeunesse de Tracy)

Documents relatifs à l'arrestation, l'emprisonnement et la libération de Tracy (novembre 1793 - octobre 1794)

Conspiration Malet (1808-1810)

Fragment autographe de Tracy sur le suicide – et lettre à Maine de Biran du 20 avril 1810

Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy

La satisfaction d'un disciple, Thurot, La Décade (1801)

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (S. L'année)

L'acception napoléonienne péjorative des mots "idéologue", "idéologie"

Le compte-rendu par Augustin Thierry du Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, de Tracy, Le Censeur, 1818

Une attaque contre Tracy dans la Gazette de France, royaliste, 1829

La "cristallisation" et le "fiasco" stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie

Marx, négation de toute autonomie absolue des idées

La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)

J.-P. Sartre, l'idéologie analytique du père de Flaubert

TEXTES ORIGINAUX de Destutt de Tracy

M. de Tracy à M. Burke (1794)

Deux lettres à Joseph Droz (sur les écoles centrales, 1801)

Pièces relatives à l'instruction publique (1800) (1824-1826)

Aux rédacteurs de la revue La Décade, 1805

Lettre à Madame de Staël (1807), Présentation et notes d'Anne Deneys-Tunney

Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)

Deux lettres à Bernardino Rivadavia (1818-1822)

CORPUS, revue de philosophie

Deux lettres à Henry Beyle pour remercier celui-ci de l'envoi de son "de l'amour" et en marge de celui de Tracy (1821)

Extrait de De l'amour de Tracy (1813, ed. G. Chinard, Les Belles-Lettres, 1926)

Premier essai de préface de Stendhal à son De l'amour (1826)

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON – Elements de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy, de 1830 à nos jours.

**COLLECTION DU CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

Ouvrages parus (Janvier 1994)

- D'ALEMBERT**, *Essais sur les éléments de philosophie*, 1759
ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, 1683
BALLANCHE, *Essai sur les institutions sociales*, 1818
BERNIER, *Abrégé de philosophie de Gassendi*, 1684
BODIN, *Les six livres de la république*, 1576
BONNET, *Considérations sur les corps organisés*, 1762
BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, 1722
BOULLIER, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, 1728
DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches*, 1760
BROUSSAIS, *De l'irritation et de la folie*, 1828
CANDOLLE, *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, 1873
CANTAGREL, *Le fou du palais Royal*, 1841
CHALLEMEL-LACOUR, *Etudes et reflexion d'un pessimiste*, 1862
CHARRON, *De la sagesse*, 1604
COMTE, *Traité philosophique d'astronomie populaire*, 1844
CONDILLAC, *Traité des systèmes*, 1749
CONDILLAC, *Traité des sensations, Traité des animaux*, 1754
CONDORCET, *Sur les élections et autres textes*, 1794
COUSIN, *Cours de philosophie*, 1828
CROUZAS, *Traité du beau*, 1715
CUREAU DE LA CHAMBRE, *Traité de la connaissance des animaux*, 1648
DELBCEUF, *Le sommeil et les rêves et autres textes*, 1885
DESCARTES, *Discours de la méthode, avec les essais de cette méthode*, 1637
DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser*, 1798-1802
DUMARSAIS, *Les véritables principes de la grammaire*, 1729-1756
DUHEM, *Le mixte et la combinaison chimique*, 1902
DUPLEIX, *La logique*, 1603
DUPLEIX, *La métaphysique*, 1610

CORPUS, revue de philosophie

- DUPLEIX**, *La physique*, 1603
- DUPLEIX**, *L'Ethique ou philosophie morale*, 1610
- ABBE DE L'EPEE**, *La véritable manière d'instruire les sourds et muets*, 1784
- FONTENELLE**, *Œuvres*, t.I, II, III, IV, V, 1657-1757
- FREDERIC II**, *Œuvres philosophiques*, 1740-1780
- GALIANI**, *Dialogues sur le commerce des blés*, 1770
- DE GERANDO**, *De la génération des connaissances humaines*, 1802
- GUIZOT**, *Des conspirations et de la justice politique et De la peine de mort en matière politique*, 1822
- GUYAU**, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885
- HELVETIUS**, *De l'esprit*, 1758
- HELVETIUS**, *De l'homme*, t. I et II, 1773
- D'HOLBACH**, *Système de la nature*, t. I et II, 1770
- HOTMAN**, *La Gaule française*, 1574
- LACHELIER**, *Du fondement de l'induction, et autres textes*, 1902
- LAMARCK**, *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, 1802
- LA METTRIE**, *Œuvres philosophiques...* (2 vol.), 1737-1752
- LA MOTHE LE VAYER**, *Les neuf dialogues faits à l'imitation des anciens*, 1630-1631
- LAPLACE**, *Exposition du système du monde*, 1796
- LA POPELINIERE**, *L'histoire des histoires*, 1599
- LEROUX**, *De l'humanité*, 1840
- LE ROY**, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1575
- LINGUET**, *Théorie des lois civiles*, 1767
- MABLY**, *De l'étude de l'histoire*, 1775-1783
- MAILLET**, *Telliamed*, 1755
- MARIOTTE**, *Essay de logique*, 1678
- MERSENNE**, *Questions inouyes*, 1634
- METZGER**, *La méthode philosophique en histoire des sciences*, 1914-1939
- POULAIN DE LA BARRE**, *De l'égalité des deux sexes*, 1673
- PROUDHON**, *De la justice dans la révolution et dans l'église*. t. I, II, III et IV, 1860
- QUETREMERE DE QUINCY**, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art*, 1815
- QUETELET**, *Sur l'homme*, 1835

Collection du Corpus des œuvres de philosophie

- QUINET**, *Le christianisme et la révolution française*, 1845
- RAVAISSON**, *De l'habitude, et La philosophie en France au XIXe siècle*, 1838
- RECLUS**, *L'homme et la terre*, t. I et II, 1905
- RENOUVIER**, *Uchronie*, 1876
- Abbé de SAINT PIERRE**, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 1713
- SAINT MARTIN**, *Controverse avec Garat précédée d'autres textes philosophiques*, 1782-1802
- SENAULT**, *De l'usage des passions*, 1641
- SILHON**, *Les deux vérités*, 1626
- TAINÉ**, *Philosophie de l'art*, 1865
- VAULEZARD**, *La nouvelle algèbre de M. Viète*, 1630
- VOLNEY**, *Œuvres*, 2 vol. t. I : 1788-1795 et t. II : 1796-1820

La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est André Pessel. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris-X Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris.

BULLETIN DE COMMANDE

Abonnement 93 : 220 FF

100 F le numéro + 15 F de frais d'envoi par numéro

n° 24/25 *Lachelier* – n° 26/27 *Destutt de Tracy*

[à paraître 94]

Abonnement 94 : 220 FF

n° 28 *L'histoire à la Renaissance* (sous la direction de Ph. Desan, U. of Chicago)

n° 29 *Varia avec dossier Nicolas Fréret* (sous la direction de C. Volpilhac Auger, U. de Grenoble) – à paraître.

Je souhaite recevoir les numéros

n° 1 ou 2 : 25 F

n° 3 : épuisé

n° 4 ou 7 : 30 F

n° 5/6 ou 8/9 : 70 F

n° 10 : 35 F

n° 11/12 : 80 F

n° 13 : 45 F

n° 14/15 : 90 F

n° 16/17 : 100 F

n° 18/19 : 100 F

n° 20/21 : 100 F

n° 22/23 : 100 F

n° 24/25 : 100 F

n° 26/27 : à paraître.

Frais de port : 15 F au numéro et selon poids pour une série.

NOM

Prénom

Fonction.....

Adresse

.....

Téléphone.....

Directrice de la revue : Francine Markovits. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française. Les deux Associations ont respectivement pour objet les travaux de la Collection et de la revue. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université Paris-X Nanterre, du C.N.L., des ministères de la Recherche et de la Culture.

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL, DES MINISTRES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE
ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

ATELIER INTEGRE DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITE PARIS-X

Achévé d'imprimer en avril 1994
Dépôt légal : avril 1994

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 24/25
Lachelier
Sommaire

I. PRÉSENTATION , par Jacques MOUTAUX	7
II. ZÉNON D'ÉLÉE, LE STADE ET LA FLÈCHE	
1. Jules LACHELIER : <i>Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement</i>	11
2. Jules VUILLEMIN : <i>La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur</i>	23
III. ÉTUDES	
1. Bernard BOURGEOIS : <i>Jules Lachelier face à la pensée allemande</i>	31
2. Didier GIL : <i>Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie</i>	47
3. Jean LEFRANC : <i>La volonté. De la psychologie à la métaphysique</i>	79
4. Jean-Michel LE LANNOU : <i>Activité et substantialité. L'idéalisme selon J. Lachelier</i>	103
5. Jacques MOUTAUX : <i>Philosophie réflexive et matérialisme</i>	119
6. Louis PINTO : <i>Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne</i>	149
IV. DOCUMENTS	
1. Jules LACHELIER : L'HOMME ET SES CONVICTIONS.....	171
2. LE FONCTIONNAIRE : LE PROFESSEUR ET L'INSPECTEUR	183
3. LE PHILOSOPHE.....	201
V. QUELQUES DATES	233