

Venerdi 7 aprile - Ore 14

Discorso del prof. Émile Boutroux

DU RAPPORT DE LA PHILOSOPHIE AUX SCIENCES

I.

La question que j'ai été invité à traiter devant vous : « Du rapport de la Philosophie aux Sciences », est, si je ne me trompe, particulièrement moderne, et même actuelle.

Chez les anciens Grecs elle ne se posait pas, à proprement parler. L'idée d'où l'on partait dans toute recherche sur la nature, c'est que les choses, par elles-mêmes, sont entièrement impuissantes à réaliser un ordre quelconque, et que l'esprit est l'auteur de tout ce qu'elles peuvent offrir d'arrangement et d'harmonie. Πάντα γοῖμα τὰ ἦν ὁμοῦ·εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν πάντα διεκόσμησε, dit ANAXAGORE. Dès lors, la philosophie et les sciences ne se distinguaient pas essentiellement. Ce que nous appelons la science, c'était l'esprit, se retrouvant, se reconnaissant dans les lois de la nature. La philosophie était la mère des sciences. Le rapport entre celle-ci et celle-là était, au fond, un rapport d'identité.

La renaissance des lettres et des arts dans les temps modernes ne fut pas une simple restauration des doctrines antiques. Avec les LÉONARD DE VINCI, les François BACON, les GALILÉE, les DESCARTES, une conception de la science s'établit, que les Grecs n'avaient pas dégagée avec cette netteté : celle d'une science de la nature pratiquement et théoriquement autonome. Les faits d'expérience et les lois qui, selon la logique universelle, se déduisent de ces faits : tel était, pour un NEWTON, tout l'objet de la science.

Cependant la science des phénomènes ne songeait pas à destituer l'esprit de son antique prééminence. Soit par

le raisonnement, soit par une expérience spéciale, dite intérieure, l'esprit se prouvait à lui-même clairement son existence; et le rapport entre la philosophie et les sciences qui s'établit alors, s'il ne fut plus l'identité foncière qu'avaient admise les anciens Grecs, fut un dualisme, admettant leur compatibilité, en même temps que leur radicale distinction.

Les sciences s'étaient ainsi fait, à côté de la philosophie, un domaine incontesté. Elles ne s'en contentèrent pas. Si larges et rapides que fussent, aux XVII^e et XVIII^e siècles, les progrès de la science, certaines parties de la réalité semblaient échapper à ses prises; tels la vie, la conscience, les phénomènes sociaux. Mais déjà GALILÉE, et DESCARTES avaient imaginé une méthode d'étudier les choses dont la portée ne pouvait être limitée *a priori*. Les choses se présentent à nous, disait GALILÉE, sous forme de sensations. Or, en les considérant comme telles, nous ne pouvons les relier les unes aux autres et les expliquer scientifiquement. Mais dans le livre de la nature elles sont écrites en lettres d'un autre alphabet, à savoir en triangles, en carrés, en cercles et en sphères. Et, lues dans cette écriture, les choses sont explicables. En ce même sens DESCARTES expose ce qu'on peut appeler la théorie du biais. Étant donné un objet qui, tel qu'il se présente, ne peut être réduit aux conditions de la science, il n'y a pas lieu, pour cela, de renoncer à le connaître scientifiquement: il ne s'agit que de l'envisager d'un certain biais, qui, sans nous le faire perdre de vue, se prête à l'application de la mesure scientifique. Cette méthode indirecte réussit à propos des qualités dites secondes de la matière: son, chaleur, lumière. De quel droit déclarer *a priori* que tel ou tel objet, si différent qu'il paraisse de ceux que nous réussissons à expliquer, exclut à tout jamais l'emploi de cette méthode? De fait la science, en la pratiquant, s'est, peu à peu, emparée de la vie, de la sensation, de la conscience, des phénomènes sociaux. Que si l'on trouve ses explications encore insuffisantes, il n'importe: elle cherchera des biais plus convenables. Pour la science, désormais, il n'est plus, en droit, de mystère dans la nature.

Cette attitude de la science change tout à fait sa situation à l'égard de la philosophie. La pensée humaine, sur laquelle celle-ci entend s'appuyer, n'est, pour la science moderne, qu'un phénomène comme les autres, une manifestation naturelle, dont il lui appartient de faire évanouir l'originalité et la réalité intrinsèque. Et quant aux problèmes que cette pensée se pose, ou ils sont solubles, et c'est à la science de les résoudre, ou ils passent la portée de la science, et nul n'a le droit d'en chercher la solution.

En présence d'une science qui affiche de telles prétentions, la philosophie ne peut plus se maintenir à la faveur d'un simple compromis dualiste. Si la science proclame le néant de la philosophie, celle-ci peut-elle encore, dans l'esprit humain, coexister avec elle ?

II.

A la question ainsi posée une réponse a été donnée par AUGUSTE COMTE, qui, aujourd'hui encore, paraît à beaucoup satisfaisante. Il n'est pas nécessaire, selon cette réponse, de sortir du domaine des sciences pour découvrir l'objet réel et légitime des recherches philosophiques. Les sciences, telles que les construisent les savants de profession, se présentent à nous comme multiples et mal liées entre elles : l'office du philosophe est d'en déterminer les justes rapports, d'en faire la synthèse. La philosophie est la synthèse des sciences. Définition simple et élégante, moins claire cependant quand on essaye d'en faire une réalité que quand on se contente de la formuler dans quelque dissertation préliminaire. Déjà AUGUSTE COMTE, dans la réalisation de son dessein, a oscillé : c'est même de cette oscillation qu'est résultée la divergence de ses interprètes touchant la signification de son œuvre. D'abord il chercha à opérer la synthèse des sciences en restant placé sur le terrain précis de la science, et il lui sembla que la constitution de la sociologie comme science directrice, suffirait à procurer ce résultat. Mais bientôt il s'avisa que, pour que la sociologie ait une matière, il faut qu'il existe une société humaine, et que le genre de lois que considère la science ne saurait garantir la prédominance de l'altruisme sur l'égoïsme qu'implique une telle société : le règne de la religion de l'humanité, ou prépondérance de l'amour sur l'intelligence, est nécessaire, si l'on veut que la synthèse philosophique des sciences devienne, non seulement une possibilité, mais une réalité.

La difficulté que rencontra AUGUSTE COMTE est inhérente à la nature même des choses. Les sciences, d'elles-mêmes, cherchent, à leur manière, à s'unifier : en tant qu'elles y parviennent, la synthèse qu'elles forment n'a rien que de strictement scientifique, et ne présente aucun caractère spécifiquement philosophique. Que si, jugeant cette synthèse imparfaite, superficielle, illusoire, l'esprit cherche à en former une qui lui donne véritablement satisfaction, cette nouvelle synthèse, effectivement philosophique, n'est plus, au regard de la science, qu'une imagination mystique et arbitraire.

La philosophie comme synthèse des sciences, ou devient exclusivement scientifique, et, dès lors, ne comporte plus le nom de philosophie, ou demeure philosophique, et, dans ce cas, est antiscientifique.

Mais la philosophie ne peut-elle être, elle-même, sinon la science des sciences, du moins une science analogue et coordonnée aux autres sciences? Ne comporte-t-elle pas la même évolution que la mathématique, l'astronomie, la physique, la physiologie, lesquelles, d'abord mélangées de métaphysique, peu à peu ont éliminé cet élément étranger, pour devenir des sciences, au sens rigoureux du mot?

L'idée de traiter véritablement la philosophie comme science positive a été, de nos jours, brillamment mise en œuvre par de nombreux esprits. Mais le résultat de leurs recherches semble avoir été la décomposition de la philosophie en une multiplicité de sciences distinctes, dont chacune est plus ou moins autonome. C'est le caractère de la science positive, d'aller des faits aux principes, et non des principes aux faits. Or, envisagés à ce point de vue, les objets des différentes parties de la philosophie, psychologie, logique, éthique, esthétique, sont apparus profondément distincts: en sorte que le mot de philosophie scientifique n'est plus guère qu'une étiquette, désignant des sciences presque aussi hétérogènes entre elles que la minéralogie et la botanique. En réalité, la philosophie disparaît comme unité: elle fait place à une collection de sciences, dites philosophiques. La philosophie n'est plus représentée légitimement dans le langage par un substantif, mais par un adjectif.

Nul doute que ces recherches spéciales ne soient très légitimes et nécessaires, et n'aient été très fructueuses. Mais à ces sciences, particulières, dans leur méthode comme dans leur objet, le nom de philosophiques convient-il encore?

Philosophie, de tout temps, a impliqué deux conditions: 1.^o l'effort pour considérer les choses d'un point de vue un et universel, soit qu'elles puissent, ou non, être ramenées elles-mêmes à l'unité: *σύνολος*, c'est le terme qu'employait PLATON; 2.^o la considération des choses dans leur rapport avec l'homme. *τί πρὸς ἡμᾶς*; Que nous veut le monde? Quelle figure y faisons-nous? Quel rôle nous y appartient? Qu'avons-nous à en attendre ou à en tirer? de quel œil convient-il de l'envisager? Ce sont les questions que tout philosophe a posées à l'univers. Les écarter, ajourner, indéfiniment peut-être, et le problème de l'unité des choses, et celui de leur signification au point de vue de l'homme; s'appliquer à vider à tout jamais nos conceptions de tout élément

subjectif et humain; n'admettre, en un mot, que l'explication de l'homme par le monde, et rejeter purement et simplement toute explication du monde par l'homme: ce n'est pas amener la philosophie à son état de perfection, c'est l'abolir. Ou la philosophie est une et humaine de quelque manière, ou elle n'est pas.

Mais peut-être y a-t-il, pour maintenir la légitimité de la philosophie en face d'une science qui revendique l'explication de toutes choses, un autre moyen que d'élaborer une philosophie conforme elle-même au type de la science. Ne peut-on, abandonnant à la science tout ce qui est explication, réduction de ceci à cela, se placer résolument sur le terrain de l'expérience pure, et essayer de montrer que, comme la science elle-même, la philosophie s'applique à démêler de véritables faits, lesquels ne diffèrent de ceux qu'étudie la science qu'en tant qu'ils sont plus primitifs, moins mêlés de concepts et d'hypothèses explicatives, plus strictement conformes à l'idée de fait, de réalité immédiatement donnée? La philosophie, en ce sens, sans être elle-même précisément une science, parce que son objet ne serait pas placé sur le même plan que celui des sciences, présenterait, éminemment, le caractère essentiel de toute science: la religion du fait, de l'expérience. Philosophie, ce serait conscience de l'expérience première et immédiate, alors que la science serait la systématisation de l'expérience commune, seconde et indirecte.

Définition très séduisante. Mais comment un homme pourrait-il se donner cette expérience immédiate, indépendante de tout concept, antérieure à la formation des concepts? Qu'est-ce qu'une intuition en soi, sans aucun mélange de concept? Pouvons-nous, dans une telle opération, voir autre chose qu'une moitié de l'opération réelle de notre esprit, une face de l'expérience, artificiellement isolée de l'autre, et dotée d'une individualité et d'une suffisance illusoires?

Et, en admettant qu'il puisse y avoir ainsi une intuition sans concept, trouvera-t-on le moyen d'échapper au fameux dilemme de KANT: si le concept sans intuition est vide, l'intuition sans concept est aveugle. L'homme n'obtient quelque connaissance effective que par l'union d'un concept et d'une intuition. Tout concept ôté, il reste ce qu'on appelle un pur sentiment, état réel sans doute, mais en lui-même purement subjectif, c'est-à-dire doué peut-être, pour l'individu, d'une puissance de persuasion irrésistible, mais sans valeur intellectuelle aux yeux des autres hommes.

Et cette puissance même que s'attribue le sentiment, ne laisse pas que d'être plus apparente que réelle. L'imagi-

nation, disait LESLIE STEPHEN, ne suit que de loin la raison : *The imagination lags behind the reason*. Elle la suit, pourtant ; et les idées que nous associons à nos sentiments les plus forts, tôt ou tard, se conforment à l'ensemble de nos connaissances. Telle personne sent en elle l'action surnaturelle de puissances étrangères, là où telle autre, habituée à penser physiologiquement, ne perçoit qu'une impulsion organique.

Ni comme science, ni comme expérience, au sens scientifique de ces mots, la philosophie ne se soutient devant la pensée moderne. Quel avenir, donc, lui est réservé ?

A *priori*, on ne voit pas pourquoi la persistance de la philosophie serait assurée. Est-ce que la durée est, à elle seule, une garantie de durée ? Que de croyances séculaires ont disparu ! Il y a des cas où ancien veut dire respectable, et il y en a où ce mot signifie vieux et suranné. Rien n'empêche que la philosophie, après avoir représenté une phase du développement de l'esprit humain, après avoir joué son rôle, utile et glorieux, dans le progrès de ce développement ne se trouve, quelque jour, rendue inutile, nuisible, par le triomphe de ce mode même de connaissance qu'elle a préparé et couvé : la science.

Si l'adhésion de l'esprit humain aux enseignements de la science est désormais assurée, et si l'existence de la science, logiquement, exclut celle de la philosophie, comment la philosophie, chose de raison et de logique, pourrait-elle indéfiniment subsister ? Ceci tuera cela : la célèbre maxime trouve ici son application.

III.

Et pourtant, de l'aveu général, la philosophie est en ce moment florissante. Et le succès croissant de nos congrès en est une démonstration vivante. Et ce n'est pas en s'isolant des sciences, c'est en se rapprochant d'elles, en s'unissant à elles de plus en plus intimement, que la philosophie, actuellement, se rajeunit et acquiert une vigueur nouvelle. Qu'est-ce à dire ? Sommes-nous dupes d'une illusion ? Est-ce à tort que ce congrès porte le nom de philosophique ? N'y a-t-il, parmi nous, de vraiment existantes et prospères que certaines études spéciales, très semblables à celles qui se produisent dans les congrès exclusivement scientifiques ?

Avant d'aborder l'examen de cette question, il convient de se demander suivant quelle méthode cet examen doit être conduit.

Chercher à établir directement et immédiatement, abstraction faite des prétentions de la science, la légitimité subsistante des recherches philosophiques serait faire œuvre de dialectique purement abstraite. Le merveilleux développement des sciences, en effet, n'a pas seulement révélé une foule de vérités dont il est indispensable de tenir compte : il a créé une tournure, d'esprit, une forme d'intelligence, qui désormais est nous-mêmes, et d'après laquelle, d'abord, nous jugeons les conceptions qui nous sont offertes. La philosophie ne peut subsister que si elle est en harmonie avec la manière de penser qu'a déterminée la science. C'est pourquoi un examen de la nature et des titres de la philosophie doit désormais partir de la considération des sciences, sous peine de se heurter à l'objection dite de la question préalable.

Mais, si nous partons de la considération des sciences, est-ce à dire que nous ne nous croirons le droit de penser que suivant les catégories de l'esprit scientifique comme tel ? S'il n'y a pas d'autre pensée légitime que la pensée précisément scientifique, tout examen est inutile : le problème est résolu d'avance. Si l'on ne peut penser qu'à l'aide du nombre, disait PHILOLAÏS, tout est, pour nous, nécessairement, nombre. Et, de même, si la science seule fournit des vérités, la philosophie, en tant qu'elle prétend se distinguer de la science, ne peut viser que l'erreur.

Mais la science est-elle, en effet, notre seul organe de connaissance ? La vie humaine, à tout instant, en met en jeu un autre, qui est ce qu'on appelle la raison. Dans l'ordre pratique, notamment, il est clair que nous ne nous décidons pas simplement d'après nos connaissances méthodiquement acquises, mais d'après un sens du réel et du convenable qui, sans se mettre aucunement en opposition avec la connaissance scientifique, la complète et la dirige, selon le besoin de l'action, qui ne peut attendre. La raison n'est pas la science. Celle-ci est une somme de notions : celle-là est une faculté vivante. L'une fournit des données, des points d'appui, des matériaux : l'autre juge. Juger, c'est discerner, choisir, adopter, non en appliquant mécaniquement une règle extérieure, mais en pensant, sous l'inexprimable idée du vrai. Les sciences s'obtiennent par l'analyse des phénomènes. La raison se forme en réfléchissant, et sur les sciences, et sur la vie.

Les sciences tendraient-elles à rendre la raison inutile, et à se substituer à elle dans l'esprit humain ? Ou la raison joue-t-elle, dans les sciences même, un rôle nécessaire, propre à la justifier aux yeux du savant, comme de l'homme borné à la vie pratique ?

En examinant les choses à ce point de vue, nous éviterons, et le cercle vicieux consistant à se demander, du point de vue de la science, si quelque spéculation autre que la science est légitime; et l'arbitraire, inséparable d'une méthode qui ne part pas de la considération des sciences.

*
* *

On entend souvent parler de la science comme d'une unité. Non sans doute que l'on considère comme réalisée la systématisation parfaite de toutes les sciences particulières. Mais on suppose que, dès maintenant, la nature a suffisamment confirmé certains principes, qu'elle-même d'ailleurs a suggérés, pour que l'on considère comme fondée en droit l'idée de l'unité et de l'identité universelle qui fait le fond de ces principes. Il y aurait, en ce sens, au terme du progrès de nos sciences, une science en soi, une et absolue, qui constituerait, pour le philosophe, la forme véritable de la science.

Il faut reconnaître que si, effectivement, toutes les sciences, en droit, se ramènent à l'unité, la légitimité ou l'intérêt d'une recherche telle que la philosophie sont fort contestables. D'une part, en effet, une telle science donnerait, elle-même, une sérieuse satisfaction à ce besoin d'unité qui est l'un des ressorts essentiels de la recherche philosophique: d'autre part, l'unité absolue de la science signifierait l'assimilation absolue de l'homme aux choses, c'est-à-dire l'anéantissement de l'homme en tant qu'homme. Il ne resterait guère à la philosophie d'autre tâche que de se demander de quel côté est, en définitive, l'illusion: du côté de l'homme, qui a conscience d'être, et ne peut trouver qu'en lui-même une mesure de l'être; ou du côté de la science, qui abolit tout ce qui, aux yeux des êtres, est la condition de l'être. Singulière alternative, d'opter entre une connaissance qui ne peut s'appliquer à l'être, et un être qui ne peut être objet de connaissance!

Mais une telle condition n'est pas celle où nous nous trouvons en effet. Notre science, essentiellement expérimentale, ni n'est une, ni ne sait si elle pourra jamais devenir une. L'unité est, pour elle, non un principe constitutif, mais un principe d'investigation: c'est une question, qu'elle pose à la nature. Il n'y a pas, en réalité, une science, mais des sciences. De plus en plus jalousement, ces sciences visent, non seulement à systématiser et unifier les connaissances, mais à atteindre le réel, à acquérir une valeur vraiment objective. Comment y parviennent-elles?

S'il est une science qui paraît se suffire, et vivre de déduction pure, c'est la mathématique. Pour prouver qu'elle n'a que faire d'éléments autres que le concept et le raisonnement, il lui faudrait exorciser définitivement le fantôme de l'infini, qui semble bien être objet, non de conception pure, mais d'intuition. Il est douteux qu'elle y puisse jamais parfaitement réussir. Un très habile mathématicien philosophe, dont nous déplorons la perte récente, JULES TANNERY, s'est efforcé particulièrement de réduire à des éléments purement logiques les données des mathématiques. Il écrivait un jour : « La notion de l'infini, dont il ne faut pas faire mystère en mathématiques, se réduit à ceci : Après chaque nombre entier, il y en a un autre ». Mais plus tard il s'avisa que, dans la proposition : il y en a un autre, le verbe : il y a, au temps présent, signifie qu'avec un nombre quelconque le nombre suivant n'est pas moins donné que le précédent ; et ainsi cette définition même pose une suite, à la fois déterminée et infinie, qui est un scandale logique. Les mathématiques sont autre chose qu'un système quelconque de propositions, soumises à la seule condition d'être impliquées les unes dans les autres. Elles ont une valeur, non seulement logique, mais objective : et cette valeur est liée à certaines essences, c'est-à-dire à certaines intuitions qu'elles supposent.

Il en est de même de la physique, elle a ses postulats propres et indispensables.

S'il est vrai que la loi physique la plus profonde, celle qui régit la production concrète des phénomènes, soit le principe de la dégradation de l'énergie, la physique suppose l'idée de changement et de changement qualificatif, laquelle ne se conçoit que comme le produit d'une intuition.

En biologie, toutes les explications, toutes les théories impliquent la notion d'adaptation, ou changement tendant à la conservation d'une individualité donnée ; et cette notion manifeste la part nécessaire de l'intuition dans cet ordre de recherches.

La psychologie ne peut se constituer comme science objective, atteignant les caractères spécifiques de l'être qu'elle étudie, sans admettre la notion intuitive d'un choix de moyens, opéré par une activité unifiante, appelée moi, en vue de la réalisation et de l'agrandissement de ce moi lui-même.

Enfin la sociologie, qui fait effort pour se constituer comme science distincte, repose sur l'idée qu'en tant qu'une collection d'individus constitue une société, cette collection possède des manières d'être qui ne se peuvent déduire des

qualités des individus, et qui s'imposent aux individus. Une société est, par rapport aux individus dont elle se compose, une création; la notion ne s'en peut donc expliquer que par l'intervention d'une intuition.

Je me rappelle que notre bien regretté Jules TANNERY avait commencé par dire: Le bon sens n'a pas de place en mathématiques. Il entendait par là que, dans toutes les théories de l'action humaine, et même dans toutes les sciences concrètes, il faut faire une place à ces notions, acquises par le contact avec les réalités, que l'on comprend sous le nom de bon sens, mais qu'en mathématiques, on n'a que faire de ces notions. En réalité, les mathématiques, déjà comme TANNERY lui-même le reconnut dans la suite, supposent de telles notions, dues à l'intuition; et les sciences, à mesure qu'elles considèrent des objets plus concrets et vivants, requièrent des intuitions plus riches et originales.

Il ne faut pas confondre objectivité et objectivisme. Toute connaissance vise à l'objectivité. Mais le moyen le plus sûr d'y atteindre n'est pas toujours de s'imposer l'emploi d'une méthode exclusivement objective. Il est des cas où une part, même très large, faite à la méthode subjective est un moyen beaucoup plus sûr d'atteindre à un certain degré d'objectivité. Pour reconnaître et comprendre une œuvre d'art, il est, certes, nécessaire de s'entourer de tous les renseignements que peut fournir l'érudition. Mais il n'est pas seulement plus direct, il est bien plus sûr de faire appel à son intelligence, à sa sensibilité, à son goût, que de s'en tenir à des données purement objectives. Il en est de même des religions, qui ne révèlent leur sens qu'à celui qui, de quelque manière, éprouve le sentiment religieux. Et ce qui est vrai des sciences morales a son application jusque dans les sciences physiques et mathématiques. Là aussi une certaine part faite à la méthode subjective à l'intuition, est la condition de l'objectivité, de la possession d'une connaissance concrète. L'objectivisme suppose que les choses, pour nous, se peuvent, à la lettre, réduire à leurs rapports. Une telle vue est purement théorique. Nous ne pouvons, sans compromettre leur valeur objective, isoler les signes de leur signification.

Il y a donc, pour nous, plus certainement qu'une science une et universelle, des sciences diverses; et chacune de ces sciences implique des postulats, qui lui sont fournis par des intuitions. La science est un effort pour réduire indéfiniment la part de l'intuition et se contenter de la déduction. Mais, de même que l'homme a besoin de faire

appel à ses propres forces pour les remplacer, dans ses travaux, par celles de la nature, de même l'intuition demeure nécessaire à la science, pour qu'elle s'ingénie à s'en passer.

*
* *

Telle est la science humaine. Elle ne se suffit qu'en se donnant un certain nombre de postulats, dont l'idée lui est fournie par des intuitions.

Or il est remarquable que, si la raison vient à réfléchir sur les conditions de l'action comme sur celles de la science, elle trouve que les postulats de celle-ci coïncident, au fond, avec les postulats de celle-là.

Le premier caractère de l'action humaine, c'est de toujours poursuivre quelque chose de nouveau. En chacune de nos démarches, il s'agit de produire un phénomène autre que la résultante mécanique des impulsions préexistantes. Certes, l'homme ne peut agir sans imiter, soit la nature, soit quelque autre homme, soit lui-même : pourtant, il juge indigne de lui de se borner à imiter ; et dès qu'il veut se manifester comme homme, il fait servir le connu à réaliser quelque invention originale. Or ce caractère suppose que l'homme se considère comme étant en présence d'un champ infini de possibilités. La notion de l'infini est une condition de l'action humaine.

En second lieu, l'action naît du sentiment d'un manque d'un vide, d'une perfection où nous pourrions prétendre et que nous ne possédons pas. Et elle aboutit à la conscience d'un mieux ou d'un moins bien être. Elle ne présenterait plus aucun intérêt, elle disparaîtrait, si l'homme ne pouvait se donner que le plus dans l'homogène. Plus de terres, plus de richesses, plus de force, plus d'honneurs, ce n'est pas simplement, à ses yeux, une collection plus nombreuse d'unités semblables : c'est la conscience d'un état autre, d'un changement qualitatif, d'une valeur nouvelle. Le sentiment d'un homme qui s'élève dans les airs n'est pas celui qu'aurait la machine qu'il monte, si elle prenait conscience de son travail. Une seconde condition de l'action est donc l'idée de qualité, susceptible, non seulement de plus et de moins, mais de changement de nature, de mieux ou de pire.

L'action, d'ailleurs, n'est pas sa fin à elle-même. C'est comme individu que l'homme agit ; et il se propose de maintenir son individualité, à travers les changements qui

se produisent dans le milieu dont il dépend. Un désaccord entre ce milieu et son état lui est une cause de souffrance et de gêne: il travaille à faire cesser les heurts qui se produisent de la sorte; et tout d'abord il se plie, autant qu'il le peut faire sans compromettre son existence propre, aux conditions où il se trouve. La conservation de l'individu est à ce prix. Elle suppose cela même que la biologie appelle adaptation.

Ce n'est pas tout: l'action humaine n'est pas seulement l'effort d'un individu comme tel. Elle est intelligente; elle est accomplie en vue de certaines fins, qui sont adoptées, voulues par le sujet agissant; elle emploie des moyens également élus, en tant que conformes à la fin poursuivie et aux dispositions du sujet. L'action humaine suppose donc une activité synthétique et capable de choix, telle que l'admet, comme condition de son objet propre, la science psychologique.

Enfin l'action humaine n'est pas enfermée dans les limites de l'intérêt individuel, elle vise l'intérêt de la société, comme quelque chose d'autre et de plus relevé. Ce n'est pas tout: grâce à l'influence réciproque et constante de l'individu sur la société et de la société sur l'individu, l'homme conçoit, de plus en plus nettement, des fins supérieures et idéales, vers lesquelles il s'efforce de diriger, et la vie sociale, et la vie individuelle. L'action humaine suppose donc, finalement, ces notions mêmes de société comme réalité distincte, de devoir idéal s'imposant à la société comme à l'individu, dont la sociologie, si elle veut être la science des sociétés humaines, et non pas seulement animales, ne peut se passer.

Ainsi l'action, comme la science, implique des postulats; et ces postulats sont, au fond, les mêmes. Ce qui constitue la différence très réelle et profonde de la science et de l'action, c'est que, tandis que la science vise à éliminer l'intuition, pour ne conserver que la loi, l'action tend à absorber la loi, de manière à réaliser l'être le plus riche, le plus souple et le plus libre possible.

*
* *

Cette parenté de l'action avec la science, cette admission commune des mêmes postulats est, pour le savant, un sérieux motif de ne pas dédaigner l'action, mais de la tenir, dans sa spécificité même, pour réelle et compatible avec les objets de la connaissance scientifique; d'en admettre, enfin, la réalité et la valeur, dans celles-là mêmes de

ses parties ou de ses formes, que la science ne réussit pas à s'assimiler.

Si, en effet, il existait une faculté de penser qui fût, en quelque sorte, la racine commune de la science et de l'action, ne serait-il pas légitime de dire que cette faculté ne constitue pas seulement un point de vue concevable et intéressant, mais un véritable mode de connaissance, présentant une valeur certaine, aux yeux du savant comme aux yeux du commun des hommes?

Or ce qu'on nomme la raison est précisément cette faculté. Les anciens Grecs la faisaient maîtresse de sagesse, *σοφία*, et ils entendaient par ce mot l'harmonie de la science et de l'action. Il y avait, selon eux, une affinité intime et réciproque entre l'intelligence et la volonté: de là le paradoxe socratique de la vertu, identifiée avec la science du bien. Dans les temps modernes, KANT a bien vu que la raison n'est pas moins originale et fondée à déterminer nos jugements, comme faculté pratique que comme faculté théorique: mais, de son point de vue analytique, il voit ces deux facultés extérieures l'une à l'autre. C'est, semble-t-il, ce point de vue qu'il importe de dépasser. Il faut insister sur le caractère artificiel d'une séparation de la fonction théorique et de la fonction pratique appartenant à la raison. Car ce qui caractérise la raison, ce qui fait vraiment son essence et sa valeur, c'est de fondre en une unité indissoluble les conditions de l'action et celles de la connaissance. Dire que cette unité est une synthèse de la théorie et de la pratique serait employer encore une métaphore suspecte, car une synthèse suppose des unités préexistantes. Le bon sens, comme disait DESCARTES la raison, telle que l'entend le langage commun, est un principe plus profond qu'une telle synthèse: c'est l'unité foncière du sens du réel et du sens de l'intelligible. Certes, la raison se développe en se nourrissant, et de connaissances scientifiques, et d'expériences pratiques. Mais elle est, en soi, l'intelligence en contact immédiat avec l'être, la pensée secrètement une avec l'action.

Si la raison, ainsi entendue, est justifiée, aux yeux d'une réflexion qui prend son point de départ dans la considération des sciences positives, les spéculations qui expriment la vie et le développement de cette raison ont elles-mêmes leur légitimité. Or ces spéculations ne sont autre chose que ce qu'on appelle la philosophie.

Elles se répartissent dans trois catégories:

1° En ce qui concerne les sciences, la raison analyse leurs méthodes, les opérations par lesquelles elles se font

et progressent, en vue de dégager l'élément humain qu'elles recèlent, le sens vivant de leurs formules, le rapport de leur certitude à la satisfaction de l'esprit.

2° En ce qui concerne l'art, la morale, la religion, la raison cherche à démêler et définir le rapport qui unit au réel donné et visible ces trois mondes, spécialement humains, dont le réel extérieur n'est que le support, ainsi que le genre d'existence et la valeur qui leur appartiennent. L'art, c'est un monde où l'homme se trouve chez lui, construit avec des matériaux pris dans ce monde réel et donné, à qui l'homme est indifférent. La morale, c'est un monde idéal construit par la raison pour servir de modèle aux sociétés humaines. La religion, c'est un monde à la fois intérieur et transcendant, conçu comme surnaturel, et comme capable de se réaliser dans notre monde visible.

Tandis que, pour l'homme qui ne connaît que la vie et la science, ces autres mondes, matériellement irréels, sont simplement juxtaposés, par l'imagination ou par le cœur, au monde sensible où nous nous voyons vivre, pour le philosophe un rapport rationnel est concevable entre le réel immédiat et ces existences idéales.

Enfin, la raison peut s'étudier en elle-même, dans son rapport au vrai et à l'être: c'est alors, plus proprement, ce que l'on appelle métaphysique.

IV

C'est ainsi que, tout en prenant son point de départ dans l'étude des sciences et l'analyse de leurs données, la philosophie peut néanmoins se constituer comme spéculation autonome. Sa fonction est de chercher les rapports de la science et de l'action. Elle répond au besoin de savoir si l'être, en tant qu'il dépasse la portée de la science, offre encore une prise à l'intelligence, à la raison, à la pensée humaine. C'est l'homme se demandant si, en quelque manière, il n'est pas, lui-même, le centre et l'unité des choses. Ne trouverait-il pas en soi quelque perfection qu'il serait légitime d'estimer parente du principe de l'univers?

Le mode de penser de la philosophie n'est pas l'intuition pure, abstraction pour nous irréalisable; ce n'est pas non plus le pur raisonnement, enfermé dans le monde des concepts: c'est une dialectique constamment guidée par le commerce direct avec le réel le plus concret et le plus immédiat qu'il nous soit donné d'atteindre; et c'est une intuition qui, tout en gardant sa spontanéité, s'éclaire de connaissances les plus vastes et les plus profondes auxquelles

ait pu parvenir l'esprit humain. C'est une fusion aussi intime que possible de la dialectique et de l'intuition.

Par suite, si la connaissance philosophique ne présente pas ce genre d'objectivité qui suffit aux sciences, et qui repose sur la construction artificielle d'un monde extérieur auquel nous puissions comparer nos concepts, elle ne se réduit nullement au sentiment individuel. Elle vise à saisir le fondement même de l'objectivité scientifique: et elle atteste sa valeur par son aptitude à obtenir l'adhésion des intelligences, ce qui est, sans doute, en toute matière, la raison dernière de la certitude.

Si telle est la philosophie, en quoi consiste, au juste, son rapport aux sciences?

Cette question ne comporte pas la réponse simple et donnée une fois pour toutes que l'on aimerait à fournir. On peut certes, aisément la résoudre, en posant d'abord la définition des rapports que l'on tient pour intelligibles, et en cherchant ensuite si la philosophie et les sciences admettent entre elles de semblables rapports. Mais un type de rapport ainsi posé *a priori* n'est qu'une construction de l'esprit, et la réalité n'a nullement le devoir de s'y emprisonner. La philosophie et la science se sont faites en déterminant peu à peu diverses espèces de rapports plus profonds que les rapports extérieurs, d'après l'étude même de la nature des choses. Il y a, disait HÉRACLITE, une harmonie invisible, qui est plus belle que l'harmonie visible ἀρμονίη ἀφανής φανερόν κρείττων. La philosophie est la recherche de cette harmonie invisible.

La philosophie grecque a consisté dans l'invention de trois sortes de rapports: le rapport d'identité et de contradiction; le rapport de causalité mécanique; le rapport de finalité.

Avec GALILÉE et DESCARTES la science et la philosophie ont nettement dégagé une nouvelle sorte de rapport: celui de la conjonction immédiate entre deux objets irréductibles l'un à l'autre. Certes, je puis, disait DESCARTES, une fois en possession de cette conjonction: *cogito ergo sum*, la mettre, par après, sous forme syllogistique, en imaginant, comme expression abstraite du *nexus* la majeure: *Quicquid cogitat est*, et en faisant, dès lors, de *ergo sum*, une conclusion. Mais cette seconde méthode, commode pour l'exposition, ne peut servir à découvrir des conjonctions, puisqu'elle ne fait qu'exprimer logiquement celles, qui déjà, ont été découvertes; et l'homme, en toute matière, en est et sans doute en sera toujours à la période de la recherche.

Le problème philosophique que posait la doctrine cartésienne de la conjonction était celui de savoir dans quelle

mesure un rapport entre A et B, comme termes irréductibles l'un à l'autre, pouvait être tenu pour rationnel. L'école dite rationaliste s'efforça d'intellectualiser ce qui d'abord semble purement empirique. DESCARTES observa que les deux termes de certaines connexions sont vus ensemble par une intuition de l'esprit une et indivisible: *uno mentis intuitu*. LEIBNITZ démêla, entre les deux termes connexes, un rapport de continuité. KANT professa que la connexion était une synthèse, construite par l'esprit suivant ses besoins et ses lois. HEGEL reconnut, dans les rapports réels des choses, l'esprit lui-même, réalisant progressivement l'unité, à la fois concrète et universelle, qui est son essence.

Et, aujourd'hui même, nous voyons les hommes d'action comme les philosophes de profession, sonder et élaborer le concept de solidarité, dans l'espoir d'obtenir, grâce à lui, une vue plus profonde et plus rationnelle des relations sociales.

Il appartient à l'esprit de finesse, comme disait PASCAL, d'essayer de déterminer de telles relations; et de ce genre sont les rapports de la philosophie et de la science. D'une manière générale, le passage de la science à la philosophie est contingent. *Αναγκαιότερα μὲν οὖν πᾶσι αὐτῇς*, disait ARISTOTE: il n'est nulle science qui ne soit plus nécessaire que la philosophie. L'homme peut vivre sans penser: il lui suffit d'oublier qu'il est homme. Et, comme la pensée est une tension et ne va pas sans danger, une certaine sagesse positive, ainsi que la loi du moindre effort, lui persuade aisément de se passer de la réflexion philosophique. Mais ARISTOTE ajoute: *ἀμείνων δ' οὐδὲμιν*. Si la pensée n'est pas une nécessité c'est une dignité. Par la pensée, par la philosophie, l'homme comprend plus profondément les choses, distingue mieux les valeurs réelles, cherche les moyens de faire, de la raison, une force qui joue un rôle dans le monde.

Si donc le rapport de la philosophie à la science est contingent, il n'est pas, pour cela, fortuit et arbitraire. Le contingent lui-même, disait LEIBNITZ, peut avoir une racine rationnelle. Il y a une certaine solidarité entre la science et la philosophie, aux yeux d'un esprit qui veut, non seulement savoir, mais comprendre, se former un idéal. La philosophie est le travail de la raison, qui se sert de la science et de la vie pour se réaliser elle-même.

*
* *

Cette conception de la philosophie, qui, en un sens l'attache aux sciences, est-elle en contradiction avec l'œuvre

des grands philosophes du temps passé, et conduit-elle à renier cette œuvre ?

Elle se concilierait mal avec le passé de la philosophie, si l'on ne voulait voir, dans l'histoire de celle-ci, qu'une série ou même une suite logique de systèmes qui se suffisent et forment un monde à part, régi par une dialectique spéciale.

Mais la philosophie est-elle toute dans les systèmes de philosophie ; et ces derniers eux-mêmes ne sont-ils autre chose que des constructions rigides, où l'esprit a pensé s'enfermer pour l'éternité ?

La philosophie a changé de systèmes, donc elle se trouvait à l'étroit dans les systèmes. La pensée de la plupart des philosophes a évolué, donc elle n'était pas l'esclave de ses propres créations. Les œuvres de l'homme, il est vrai, en un sens, existent à part, et, comme telles, induisent la critique de genre scolastique à se donner comme tâche de les expliquer pas un simple rapprochement mécanique de textes et de documents. Mais ce qui fait la valeur, la vérité et la fécondité de ces systèmes mêmes, c'est le génie du philosophe, dont ils sont l'incarnation, et qui vit en eux. Et si ce génie ne nous est, en fait, accessible qu'à travers les textes, si toute tentative de communiquer directement avec lui, comme feraient des esprits désincarnés, paraît illusoire, nous ne nous trompons pas pourtant, en cherchant, sous la lettre, l'esprit, la pensée vive sous les formules.

La conception de la philosophie comme développement contingent et autonome de la raison, réfléchissant sur la science et sur la vie, n'a rien que de parfaitement compatible avec l'existence et l'autorité de la science. Une telle philosophie n'oppose pas à la science un système fermé, qui serait comme une science *a priori*, se dressant en face de la science expérimentale, seule légitime à nos yeux de modernes. D'une part, cette philosophie est vraiment autre que la science, et placé sur un autre terrain, toujours ouverte, d'autre part, aux influences de la science, elle ne saurait jamais, ni la contredire, ni l'ignorer.

Elle ne perd rien, en adoptant cette attitude, de sa réalité et de sa fécondité. C'est, disait GOETHE, le propre de l'esprit, d'être, éternellement, une excitation pour l'esprit. *Dies ist die Eigenschaft des Geistes, dass er den Geist ewig anregt.* La philosophie comme vie est moins saisissable en apparence, mais a plus d'action sur les hommes que la philosophie comme système.

La philosophie de l'esprit fut, en réalité, le terme où s'achemina l'effort des grands penseurs.

PLATON et ARISTOTE étaient des novateurs, qui voulaient affranchir l'intelligence du joug de la nécessité mécanique, et lui assurer une vie libre et indépendante. DESCARTES se donnait pour tâche principale, non de construire un système, mais, en méditant sur l'enseignement des sciences et de l'expérience pratique, de cultiver sa raison.

C'est cet objet même que nous devons retenir. Il suffit à contenter toutes nos ambitions. La raison est libérale : elle sait accorder le respect du passé avec le souci des droits de l'avenir. Elle assure à l'homme la conservation de ce qu'il y a de meilleur dans le legs des ancêtres ; et elle accueille, dans ce qu'elles ont d'essentiel, nos plus belles et nos plus chères espérances.
