LA DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE

Par M. J.-J. Gourd

Professeur à l'Université de Genève.

S'il est une question où l'on doive abdiquer toute prétention à l'originalité, c'est bien celle dont je me suis chargé d'introduire la discussion. De quoi s'agit-il ? D'inaugurer sous un vieux nom une étude nouvelle ? Non, nous n'en avons pas le droit. Les mots ont un sens historique qu'il faut respecter. A nom ancien, ancienne étude. La philosophie doit donc rester pour nous ce qu'elle a été pour nos prédécesseurs.

Cette obligation, il est vrai, a des limites. Elle ne porte rigoureusement que sur le caractère essentiel, c'est-à-dire constant et distinctif, de la philosophie. Pour le reste, nous gardons notre liberté. — Ainsi, quand il s'agit de fixer les questions qui doivent faire en quelque sorte le contenu de notre étude. Que les philosophes se soient occupés plus ou moins de toutes les sciences, ce n'est pas une raison pour que toutes les sciences fassent partie de la philosophie ; qu'ils se soient occupés particulièrement d'une certaine science, ce n'est pas une raison non plus pour que cette science privilégiée soit plus philosophique que les autres. En somme, cette qualification ne revient qu'aux études en qui se trouve le caractère essentiel dont il a été parlé, et ne leur revient que dans la mesure où il s'y trouve. Or, l'histoire ne se prononce pas avec assez de clarté, ni assez de logique, sur ce point. Les études philosophiques n'ont jamais formé qu'un ensemble flottant et provisoire. Aujourd'hui encore, elles restent trop souvent mal posées, mal liées entre elles, mal distinguées des autres. Et, sans doute, cela n'arrête pas nos recherches et ne justifie point la raillerie qui nous a été parfois adressée. « Eh quoi ! nous a-t-on dit, vous prétendez qu'on vous prenne au sérieux, et vous ne savez même pas de quoi vous vous occupez ! » Pardon, nous le savons, mais pas toujours avec précision, il faut le reconnaître. Et cela

nous donne le droit, non seulement d'étudier à nouveau le sujet, mais d'y introduire de nouveaux éléments. — Plus encore, nous pouvons apporter quelque changement dans l'énoncé même des questions qui nous semblent répondre à la définition historique. C'est pour faire mieux ressortir leur caractère philosophique ; c'est aussi pour les adapter à nos circonstances intellectuelles. Les problèmes se modifient, comme les solutions, et un peu par elles. Telle recherche qui, un moment, a paru possible et utile, cesse de le paraître après de nouvelles spéculations. C'est ainsi qu'aujourd'hui de nombreux esprits tiennent la plupart des questions philosophiques pour vaines et insolubles, du moins sous leur forme traditionnelle. Ne faudra-t-il pas libérer la philosophie de cette forme ? Ne faudra-t-il pas chercher une interprétation de ces questions qui les rende acceptables à la mentalité actuelle ?

Cela, nous sommes autorisés, bien plus, nous sommes engagés à l'entreprendre ; mais cela seulement. Et même, pour cette œuvre restreinte, sommes-nous tenus à quelques précautions. En particulier, nous devons nous inspirer des pensées dominantes de notre époque, non moins que de nos pensées personnelles. C'est encore une manière de s'en rapporter à l'histoire, même pour les modifications de ce que nous transmet l'histoire. Ajouterai-je que, en ces temps de sociologie, il ne nous siérait pas d'insister ici sur l'importance de nos efforts individuels ? S'il nous incombe de diriger, ou de rectifier, les mouvements irréfléchis et collectifs de la pensée, nous ne saurions pourtant songer à les remplacer.

Nous voilà donc aussitôt obligés de considérer la philosophie comme une *science*. Cette définition, il est vrai, a été contestée quelquefois, surtout de nos jours, et souvent par des partisans convaincus de la philosophie ; mais elle s'appuie sur une tradition si ferme, si constante, que toute autre définition nous paraît, à côté de celle-ci, sans racines dans le passé, et par conséquent arbitraire, purement personnelle. Nous avons même montré dans un autre travail [1] que le progrès de la philosophie vers la science, c'est-à-dire son dégagement graduel des éléments non scientifiques qui l'ont tout d'abord entravée, est sensible dans l'histoire.

D'ailleurs, si l'on a contesté sur ce point essentiel la définition traditionnelle, on ne l'a pas remplacée. Si la philosophie n'est pas une

[1] *Bibliothèque du 1er Congrès de philosophie*, IV.

science, qu'est-elle donc ? Ce qu'on a essayé de plus positif, en réponse à cette question, c'est de la rapprocher de l'art, c'est d'en faire une œuvre de poésie, de rêve, une hypothèse à bien plaire, consolante ou inspiratrice d'énergie, et, à ce titre, de lui accorder une certaine valeur pour la vie, au delà de la science justement. Théorie bien vague, bien insuffisante. Car enfin, entre l'artiste et le philosophe, il y a cette différence incontestable, c'est que l'artiste ne se fait pas d'illusion sur l'objectivité de son œuvre, qu'il ne vise pas à la connaissance proprement dite, qu'il prend pour unique but de ses efforts un effet de sensibilité, tandis que le philosophe, même celui qui se croit hors de la science, s'attache finalement à la réalité pour la connaître, et s'efforce d'obtenir à son sujet une certitude qu'il ne songerait pas à demander à l'œuvre d'art. Que le philosophe apporte des preoccupations étrangères à la vérité scientifique ; qu'il en apporte plus que le savant adonné à des recherches moins complexes et intéressant moins directement la vie pratique, c'est possible, c'est certain. Mais il le fait, ou bien sans le savoir, ou bien dans la persuasion que ces préoccupations ne l'éloignent pas de la vérité scientifique. Et, s'il lui arrive de les légitimer expressément, de se fonder résolument sur elles, de les invoquer pour une autre espèce de vérité, c'est encore au nom d'une doctrine sur la réalité, dont la connaissance lui importe avant tout. De toute manière, nous sortons de l'ordre esthétique. Donc, encore une fois, dans quel ordre sommes-nous ?

D'autre part, ceux qui contestent la définition traditionnelle se basent sur une conception si étroite de la science que leur critique manque de portée. Peut-être la philosophie ne répond entièrement ni au type élémentaire de la science, par exemple celui des sciences naturelles, ni au type supérieur, par exemple celui des mathématiques. Cela, on peut l'admettre, bien qu'on ait soutenu qu'en certaines de ses parties elle se rapproche du premier type, et en d'autres, du second. Mais ce ne sont pas les seuls types authentiques de la science. Comme la philosophie elle-même nous l'apprend — qu'on excuse l'intervention de cette définition qui n'est pas encore justifiée, — il y a science toutes les fois qu'il y a coordination par similarité de perceptions ou d'idées. A nous de voir, dans la suite de cette étude, si la philosophie a eu raison de revendiquer cette fonction, si elle est propre à la remplir. Supposons qu'elle ne le puisse : il sera toujours temps de revenir en arrière, et de nous engager dans une autre direction. Au moins, nous aurons fait ce que nous devions à l'égard de la tradition.

Nous voilà également obligés d'attribuer à la philosophie un caractère d'*universalité*. Ici encore, il ne saurait y avoir d'hésitation. La manière de concevoir l'universalité a varié, mais on s'est généralement tenu ferme sur le principe. A l'origine, quand toutes les sciences formaient un bloc peu différencié, ce bloc constituait la philosophie, qui, de ce fait, était universelle. C'était une universalité mal définie et provisoire, l'universalité avant la distinction, c'était cependant plus qu'une simple totalité. Chaque recherche particulière était dominée par le point de vue de l'ensemble. Une idée fondamentale commandait les explications de détail, et, en définitive, la tradition grecque a eu raison de compter les « physiciens » antérieurs à Socrate au nombre des philosophes. Plus tard, lorsque le bloc s'est différencié davantage, et que les sciences particulières se sont successivement constituées, distinctes et indépendantes ; lorsque chacune a été libre de poursuivre ses recherches à son propre point de vue, sans l'*a priori* de l'ensemble ; lorsque, par conséquent, la philosophie risquait, ou bien d'être réduite à une pure totalité, c'est-à-dire à un simple nom, ou bien d'être reléguée dans l'histoire comme une chose dépassée, on s'est obstiné à lui chercher une universalité en harmonie avec les circonstances nouvelles. On a voulu, non seulement que, de cette répartition de son ancien domaine, il lui restât quelque chose en propre, mais encore qu'elle fût en étroit rapport avec les autres sciences, qu'elle pût même les dominer toutes, sans porter atteinte à l'indépendance d'aucune. Problème difficile, dont la persistance témoigne de l'intérêt mis à l'idée d'universalité. Nous n'oublions pas, sans doute, que des tentatives différentes se sont aussi produites. Plus d'une fois, on a cherché à identifier la philosophie avec une étude particulière, soit l'étude détaillée de la conduite humaine, soit une certaine étude de l'esprit humain, et nous ne prétendons point que ces tentatives, à tel moment de l'histoire, soient demeurées sans succès. Elles ne suffisent pas cependant à infirmer la grande tradition que nous avons rappelée, et c'est au point de vue de celle-ci que nous devons nous placer pour nos propres recherches. Est-ce une tradition acceptable ? Une science universelle est-elle vraiment possible ? Nous allons le savoir. En cas de conclusion négative — disons-le ici comme plus haut, — il sera toujours temps de revenir en arrière et de chercher, non pas une autre détermination de la philosophie, mais une autre étude propre à la remplacer.

I. — Cette science universelle, ou de l'universel, que doit être la philosophie, la trouverons-nous dans l'étude de l'esprit humain ? ou, plus généralement, de l'esprit ?

Il ne le semble pas au premier abord. Et, de fait, après avoir longtemps appartenu à la philosophie, cette étude a fini, comme les autres sciences, par s'en détacher expressément. N'a-t-elle pas, sous le nom de psychologie, des revues, des congrès, distincts des nôtres, et non pas en tant que spécialité assez importante pour nécessiter une division du travail au sein de la philosophie, mais en tant que science différente de la nôtre par sa méthode et par la nature même de son objet ? Ainsi, du moins, l'entendent ses représentants ; et l'on sait que Kant, à un autre point de vue, pensait comme eux. Il n'admettait « la psychologie empirique » dans la philosophie que « comme une étrangère à laquelle on accorde un séjour temporaire ». En un sens, cette idée est juste. Il est tout naturel de considérer l'esprit comme un compartiment distinct de la réalité, et, à ce titre, il ne saurait donner lieu qu'à une science particulière, comme la physiologie, par exemple. Pour faire rentrer la science de l'esprit dans la philosophie, il ne suffirait pas de dire qu'elle est pour celle-ci d'une haute utilité, qu'elle la prépare et y conduit nécessairement. On peut le dire aussi des autres sciences. Et, à cet égard, y aurait-il en sa faveur une différence de degré beaucoup plus grande encore que celle que nous constatons, ses rapports avec la philosophie resteraient au fond les mêmes. Elle serait toujours une science particulière, en face d'une science universelle.

Mais il y a une autre manière de considérer l'esprit. Ne nous attardons pas devant les anciennes tentatives de psychologie dite rationnelle, qui placent sous l'esprit une âme, c'est-à-dire une réalité inaccessible à l'expérience. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, l'avantage de cette supposition au point de vue de l'universalité, car, pour cesser d'être objet d'expérience, l'âme-substance n'en reste pas moins chose particulière, comme la vie psychique qui en dérive, particulière à cause de la multiplicité des âmes, particulière par son opposition avec le corps. Restons dans la réalité accessible, mais dépassons les distinctions dont elle a été l'objet, notamment celle qui place d'un côté le corps, le physique, et de l'autre le psychique, l'esprit ; remontons jusqu'à la réalité indivisée, intégrale. Aussitôt il nous paraît que cette réalité n'est rien pour nous si elle ne se trouve à notre portée, si elle n'est « donnée » ou « donnable », si elle n'est ou ne peut être, à un degré quelconque, objet de connaissance. Même

pour la déclarer inconnaissable, pour la poser simplement comme telle, il faudrait en quelque mesure la connaître. Autant vaut dire qu'il n'y a de réalité pour nous que celle qui passe par l'esprit, que celle que l'esprit pénètre et façonne. A ce point de vue, l'esprit n'occupe plus un compartiment distinct des choses, il est en toutes choses et toutes choses sont en lui. Dirons-nous qu'il se présente comme le récepteur de la réalité? Non, cela supposerait une mise à part de l'esprit qu'on ne peut ni réaliser, ni même concevoir, car, je le répète, pour concevoir quelque chose hors de l'esprit, il faudrait encore y transporter l'esprit. Il serait préférable de dire qu'il est la condition immanente de la réalité donnée, en tant que donnée. Et, comme cette condition est universelle, nous n'avons pas besoin d'autre chose pour une science de l'universel.

Cependant on pourrait craindre que cette science ne différât pas réellement de l'autre. L'esprit ne reste-t-il pas le même, quel que soit le point de vue auquel on le considère? Sans doute; mais cette simple différence de point de vue peut entraîner des différences importantes entre les deux sciences qui l'étudient.

Et d'abord, quant aux procédés. — De part et d'autre, sans doute, doit se trouver une coordination. Sans cela, ainsi que je l'ai dit, il n'y aurait pas de science. En vain parlerait-on d'une méthode d'intuition, de réflexion, propre à la psychologie. La réflexion ne suffit pas pour constituer la science; elle lui fournit seulement ses matériaux. Et encore ne faut-il pas attendre d'elle des matériaux d'une espèce nouvelle. Elle n'est pas, en effet, la faculté originale dont on a parlé dans certaines écoles, une sorte de redoublement de la conscience sur elle-même, ou bien une conscience superposée à la conscience, saisissant dans son action mystérieuse non plus seulement des phénomènes, c'est-à-dire de la conscience, mais de l'être, et, au dire de quelques-uns, non plus seulement de l'être relatif, mais l'être absolu. Si nous ne voulons pas nous laisser égarer par une comparaison d'ordre matériel, et accepter gratuitement une définition pleine de difficultés, il faut nous borner à voir dans la réflexion une simple répétition des phénomènes psychiques qui permet de les mieux étudier. Et elle peut être employée par les deux psychologies dans l'œuvre de coordination qui s'impose pareillement à l'une et à l'autre. — Mais, en accomplissant son œuvre, la psychologie dont l'objet est particulier n'est pas tenue de s'enfermer dans le monde psychique. Du moment que, pour elle, il y a quelque chose en dehors de l'esprit, elle peut s'en servir pour étudier l'esprit. Le processus de la science le comporte.

L'esprit est difficile à saisir en lui-même ; nous n'en avons jamais, disait avec quelque raison Malebranche, qu'une « connaissance confuse » : pourquoi ne pousserait-on pas l'artifice de la science — car la coordination est un artifice — jusqu'à remplacer la recherche des conditions psychiques des phénomènes par celle de leurs coordinations physiques, comme on remplace la connaissance des phénomènes eux-mêmes par celle de leurs conditions? C'est la méthode extérieure. Et l'on voit aussitôt que, si elle est permise à l'une des deux psychologies, elle est défendue à l'autre. Comment celle dont l'objet est universel rapporterait-elle les événements de l'esprit à leurs conditions étrangères, elle qui considère l'esprit comme la condition immanente de la réalité, et pour qui, par conséquent, rien ne doit exister en dehors de l'esprit? Où trouver les conditions de ce qui est la condition de tout? A ce point de vue, l'esprit ne peut s'étudier que par l'esprit, indirectement encore, mais intérieurement. — Ce n'est pas tout. Cette différence de méthode peut se retrouver, même dans les bornes du monde psychique. Il y a une manière de concevoir les antécédents et les conséquents psychiques qui en facilite l'usage dans la coordination, mais qui en dénature le caractère essentiel. En effet, nous les réalisons dans le passé ou dans l'avenir; ils interviennent comme ayant été sentis, pensés, ou comme devant l'être, non pas comme l'étant actuellement ; nous les distinguons soit du souvenir, soit de la prévision que nous en avons. Ils sont donc chose détachée de l'esprit, hors de l'esprit. Bien que nous les tenions encore pour psychiques, nous nous en servons comme s'ils ne l'étaient pas. Or, si cette conception est permise à celle des psychologies qui admet quelque chose à côté de son objet, elle ne l'est pas à l'autre. Pour celle-ci, il faut que l'esprit soit toujours en fonction de sentiment ou de pensée, bref toujours actuel. L'esprit qui a été ou qui sera, n'est pas de l'esprit, et elle n'en reconnaît pas l'existence. Par conséquent, elle se placera à un point de vue analogue à celui du strict phénoménisme, sans que, d'ailleurs, la question du phénoménisme ait lieu de se poser pour elle. J'entends par là que sa coordination se fera en même temps que ses termes, et que ses termes se poseront en même temps que sa coordination. Tandis que la première psychologie s'exercera sur un objet censé immobile, tout réalisé, elle, au contraire, créera son objet en l'étudiant, et l'étudiera en le créant. — Ce sont là, semble-t-il, des différences assez importantes.

En voici d'autres qui ne le sont pas moins, sur la nature des pro-

blèmes. — Si nous considérons l'esprit comme une réalité à côté d'une autre réalité, logiquement nous serons amenés à concentrer notre étude sur ce que nous trouverons en lui d'objectif, c'est-à-dire sur ses états. N'est-ce pas par ses états que la réalité s'offre à la pensée, qu'elle s'objective ? Et n'est-ce pas le fait de s'objectiver, de s'offrir à la pensée, qui caractérise la réalité ? Les idées de réalité, d'une part, d'état, d'objectivité, d'autre part, sont inséparables. Nous pouvons bien, avec Leibniz, supposer la réalité douée d'activité, mais cette nouvelle idée ne découle pas de la précédente, elle est d'un autre ordre, et, en définitive, nous n'en tenons compte que médiocrement dans l'étude de la réalité. Ce que nous cherchons alors à savoir de cette activité, ce sont les états qui en résultent, bien plus que les fonctions par lesquelles elle se manifeste. — Au contraire, si nous considérons l'esprit comme la condition immanente de la réalité donnée, logiquement nous serons amenés à concentrer notre attention sur ce que nous trouverons en lui de subjectif, c'est-à-dire sur ses fonctions. La condition immanente du donné peut-elle se concevoir autrement que comme une fonction ? Et la fonction, en ce qu'elle a ici de caractéristique, peut-elle se présenter autrement que comme une sorte de prise de possession, d'assimilation, que le mot de subjectif exprime ? Voilà encore des idées inséparables : condition du donné, d'une part, fonction, subjectivité, d'autre part. Nous pouvons bien accorder à l'esprit une réalité appropriée à son rôle de condition, mais cette nouvelle idée ne découle pas de la précédente, elle est d'un autre ordre, et, en définitive, nous n'en tenons compte que médiocrement dans l'étude de la condition du donné. Ce que nous cherchons alors à savoir de cette réalité, ce sont les fonctions qui y sont attachées, plutôt que les états qu'elle revêt. — Cette différence concorde, d'ailleurs, avec celles que nous avons établies dans la méthode. A l'étude de l'objectif convient la méthode extérieure, la coordination de choses réalisées. L'objectif, en effet, n'est-ce pas aussi ce qui se fixe, ce qui s'extériorise, et même, dans le langage demi populaire, ce qui est physique ? D'autre part, à l'étude du subjectif convient la méthode intérieure, la coordination réalisant les choses, car le subjectif, c'est aussi ce qui se fait, ce qui agit, tout en se renfermant en soi. — Remarquons encore que la fonction ne particularise pas nécessairement la réalité donnée, comme le fait l'état. La fonction est bien telle fonction, comme l'état est tel état ; mais, tandis que l'état exprime quelque chose de particulier dans le donné, tel moment, telle face, telle partie, la fonction conditionne indifférem-

ment tout le donné. Par conséquent, tandis que l'étude des états convient à une science particulière, celle de la fonction convient à une science de l'universel.

Que ces différences dans les problèmes et dans la méthode doivent s'atténuer en fait : c'est certain. Les deux psychologies sont appelées à se rapprocher constamment. Il est bien difficile, par exemple, d'étudier séparément les fonctions et les états, intimement unis en réalité. Il n'en est pas moins vrai que nous avons affaire à deux sciences distinctes. C'est tout ce qu'il nous importe ici de savoir. Nous trouvons, en effet, dans leur distinction un moyen suffisant de ne pas exclure de la philosophie toute psychologie.

A vrai dire, celle que nous y laissons n'a pas tenu une place bien en évidence dans le passé. C'est plutôt celle que nous en excluons qui a été cultivée par la majorité des philosophes. La tendance de la philosophie, conforme en cela à celle de l'esprit humain lui-même, a été de considérer toutes choses par le dehors et dans leur achèvement, plutôt que par le dedans et dans l'activité de leur devenir, comme état et non comme fonction, comme réalité plutôt que comme condition subjective de réalité. Et, naturellement, la psychologie s'en est ressentie. — Dans l'antiquité, c'est frappant. Platon, par exemple, ne voit dans l'esprit que la pensée, et dans la pensée que son objet. L'intelligible seul importe ; l'intelligent n'en est qu'un produit. Ce sont les idées, purs objets, pure réalité, qui, par leur combinaison, donnent naissance à l'âme. Aristote a sur Platon le grand avantage d'avoir défini l'âme par la fonction ; malheureusement celle-ci reste, pour lui, confondue avec la forme, l'intelligibilité, l'état, de telle façon que le subjectif s'efface encore devant l'objectif. Dans la philosophie moderne, un élément nouveau intervient. La question des rapports de l'esprit et du monde extérieur s'est posée, a pris une importance toujours grandissante, et, à la faveur de cette question, il semble qu'on pourrait réserver à l'élément subjectif la place qui lui revient. C'est bien ce qu'on s'efforce de faire. Mais trop souvent la question du sujet dévie vers celle de la substance. Si l'on proteste contre la théorie de Spinoza qui fait de la pensée humaine une suite de modes finis de la pensée divine, rarement on proteste contre celle qui fait de la pensée divine un attribut, c'est-à-dire encore une manière d'être, un état, de la substance divine. Si l'on prétend que le phénoménisme ne saurait épuiser l'esprit en le réduisant à une série d'états de conscience, en revanche on se borne à réclamer une substance affectée par ces états. Toujours « la chose qui pense » de Descartes, c'est-à-dire le

support objectif des idées ou des impressions. Même dans la question de la liberté, où la fonction active devrait venir au premier rang, on demande avant tout un sujet-substance, un sujet-réalité, on dirait aussi bien un sujet-objet. — Il y a pourtant des philosophes dont les aspirations, plus ou moins nettement exprimées, ont devancé les nôtres. Par exemple, la « Critique » de Kant, dégagée de l'étroite question de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, n'aurait-elle pas quelques affinités avec la psychologie que nous proposons? Cela suffit pour que nous nous sentions confirmés dans notre conclusion.

II. — Ne serait-elle que cette science de l'esprit, la philosophie tiendrait encore une place importante dans l'ensemble de nos activités supérieures. Et même, à certains moments d'indécision et de crise, elle ferait bien, croyons-nous, de prendre nettement conscience de la tâche qui lui incombe à ce titre, de s'y concentrer, de s'y fortifier, avant d'aller plus loin. Toutefois, il ne faudrait pas qu'elle s'y renfermât définitivement. Les anciens ont eu raison de lui assigner d'autres tâches encore, en particulier l'étude de la réalité elle-même, considérée dans son universalité, et non seulement en tant que donnée, mais en tant que réalité. En portant de ce côté ses efforts, elle passerait de la psychologie à la métaphysique — pourquoi ne pas accepter ce nom que l'usage a consacré? — et rien ne semblerait plus conforme à sa constante tradition. Mais entendons-nous, car c'est ici surtout que se rencontrent les « questions vaines et insolubles » qui risqueraient de compromettre le bon renom de notre étude.

Il y a une métaphysique dont nous chercherons à nous libérer : c'est celle des explications « transcendantales ». J'entends par là celle qui s'attache à rendre compte de la réalité donnée par autre chose qu'elle-même : que ce soit par une simple puissance de réalité ou par une réalité proprement dite, par un principe externe ou par un principe interne, peu importe ici. — Il est permis, en effet, d'hésiter devant une science qui, à rigoureusement parler, ne peut même pas être conçue, puisque, au-delà de la réalité donnée, il est impossible de rien concevoir ; et qui, présentée en termes atténués et vulgaires, est en tout cas beaucoup trop hypothétique pour notre temps. — D'ailleurs, pourquoi ce recours à quelque chose de transcendantal, si ce n'est pour obtenir l'explication suprême de la réalité selon des modes, tels que ceux de substance et de cause, qui placent en effet le terme explicatif en dehors du terme expliqué? Or, depuis la critique

kantienne, est-il possible d'admettre que la même coordination qui se fait entre les parties du monde donné, puisse se produire entre le monde donné lui-même et quelque chose d'étranger ; et que les modes qui servent à organiser ce monde, puissent servir aussi à en faire sortir ? — Enfin, si l'on cherche la cause ou la substance de la réalité donnée, n'est-ce pas parce qu'on fait de celle-ci un ensemble, un tout, et qu'on pose au sujet de ce tout un problème spécial, qui ne peut être que celui de sa substance ou de sa cause ? Or, admettons que l'universalité se réduise à la totalité, ce qui est contestable, y a-t-il lieu de poser encore à son sujet un problème spécial ? Nous ne le pensons pas. Que l'ensemble ne soit que la somme de ses parties, ou qu'il soit autre chose encore, toujours est-il que, lorsque ses parties sont expliquées, solidairement expliquées, il est expliqué lui-même. Quant à la difficulté des régressions infinies, qui résulte de la suppression du problème de l'ensemble, elle n'est pas plus grande que telle autre que ce problème engendre. Et, d'ailleurs, à un degré supérieur de coordination, le phénoménisme nous en débarrasse en convertissant les régressions en progressions.

Nous ne pouvons insister ; ajoutons seulement deux observations qui nous paraissent nécessaires. — La première, c'est que nous ne nous mettons point en contradiction avec notre précédente définition de la philosophie. L'esprit, avons-nous dit, est la condition de la réalité donnée ; oui, mais la condition immanente, et nous avons entendu cette immanence au sens strict, et non au sens de Spinoza, par exemple, dont le Dieu reste transcendant même dans son immanence. L'esprit ne se distingue en aucune manière de la réalité donnée ; il en fait partie sans réserve ; il n'est rien que par elle, comme elle n'est rien que par lui. Donc, nous n'avons introduit dans la philosophie rien de transcendantal. Et d'ailleurs, nous n'avons point songé à expliquer par l'esprit la réalité, même en tant que donnée. Dans le rapprochement de ces deux termes, dans le conditionnement de l'un par l'autre, nous n'avons cherché qu'un point de départ. L'esprit nous a paru ensuite un objet universel de science : mais l'esprit lui-même, et non la réalité en tant que conditionnée par l'esprit. — La seconde observation, c'est que notre critique ne porte pas seulement sur les solutions affirmatives de la métaphysique transcendantale. Celle-ci aboutirait-elle à des solutions négatives, ou à des solutions sceptiques, elle n'en serait pas plus justifiable. C'est sur la question du transcendantal lui-même que nous faisons des réserves. Nous ne l'exclurons pas de la philosophie, car liberté doit être

laissée à chacun de résoudre et de poser comme il l'entend le problème de l'universel dans la réalité, mais nous ne permettrons pas qu'on l'identifie avec ce problème.

Seulement, si nous renonçons aux explications transcendantales, si la question du « tout » n'est plus posée, si nous ne cherchons ni la cause de la réalité, ni sa substance, ni quoi que ce soit qui nous sollicite à la dépasser, sera-t-il encore possible de l'étudier dans son universalité ? On a répondu : oui, en unifiant les résultats des sciences particulières. Celles-ci se sont partagé le domaine autrefois indivisé de la réalité, et chacune est arrivée, sur son propre domaine, à des connaissances plus ou moins étendues, en tout cas supérieures à celles qu'on aurait pu obtenir dans l'indistinction du travail : que la philosophie s'attache à ces connaissances, qu'elle les rapproche, qu'elle les unifie, et ainsi elle retrouvera, sous une forme meilleure, son universalité d'autrefois.

Encore une métaphysique (car, à la rigueur, c'en est une) qui ne saurait nous satisfaire. — Nous pourrions d'abord invoquer contre elle le vague où l'ont laissée ses partisans. Comment faut-il entendre l'unification dont il est parlé ? On ne peut pourtant pas la réduire à un simple assemblage de ce qu'il y a de plus général dans les diverses connaissances, comme quelques-uns ont semblé le proposer. Il faut au moins qu'elle apporte une « intégration » de ces connaissances, pour parler avec Spencer. Mais cette intégration, en quoi consistera-t-elle ? Il a été question d'une « synthèse ordonnatrice », d'un « tout cohérent », entendu probablement comme une sorte d'œuvre d'art, ou encore d'un « résumé », d'une « réduction », qui ne retiendrait que l'essentiel des connaissances, mais le retiendrait dans toute sa complexité, bref d'une intégration concrète. En vérité, nous avouons ne pas nous faire une idée précise de cette œuvre, et, de fait, on ne l'a sérieusement réalisée à aucun moment de l'histoire. Il a été question aussi d'une intégration abstraite, c'est-à-dire d'une réduction des lois établies par les sciences particulières à des lois plus générales, et d'un retour de ces lois plus générales aux lois particulières du point de départ. Ceci est sans doute plus clair et plus réalisable. Malheureusement les deux modes d'intégration sont restés le plus souvent mêlés ou confondus. De là vient probablement que, le plus souvent aussi, on s'est borné, sous prétexte de généralisation, à transporter sur tous les domaines de la réalité les résultats obtenus sur un domaine particulier. Ainsi, par exemple, a fait Spencer, quand il a prétendu soumettre le monde psychique à la loi

d'évolution telle qu'il l'avait dégagée du monde physique. C'est là une extension par analogie, et non une réduction du particulier au général. — Mais il y a plus. Supposons que l'unification vraiment scientifique, qui ne saurait être que l'intégration abstraite dont nous venons de parler, soit entreprise avec le sentiment bien net de sa nature et de ses exigences, ne voyons-nous pas qu'elle nous conduit aussitôt plus loin qu'elle-même ? En effet, en dégageant des lois particulières l'élément commun que doit exprimer la loi générale, elle nous fait prendre pied sur un domaine supérieur à ceux des sciences particulières; et par cela même elle témoigne que ces sciences n'embrassent point toute la réalité, qu'il reste, au-dessus d'elles, un objet disponible pour une nouvelle science. Dira-t-on que cet élément commun, c'est la réalité universelle, le dernier abstrait, et qu'il ne comporte pas d'étude distincte, puisque, autant qu'il peut l'être, il a été déterminé par les sciences dont il est l'aboutissement ? Mais c'est supposer qu'il est unique pour toutes les sciences particulières, et qu'il n'y a pas encore plusieurs groupes d'abstraits à unifier avant d'obtenir le dernier abstrait. C'est supposer aussi que cet élément commun ne s'oppose pas à d'autres éléments, également communs, mais distincts de ceux qui se dégagent des sciences. C'est supposer enfin que lui-même ne renferme pas de diversité à réduire, et comme des éléments multiples à ramener à l'unité. Or, en est-il ainsi ? On ne peut l'affirmer d'emblée. Il faut s'en enquérir, et cela même suffit à constituer une étude distincte de l'unification des sciences. Cette unification n'est donc pas le dernier travail légitime de la pensée appliquée à la réalité. En conséquence, elle ne saurait tenir le rôle de la métaphysique. Dominée par une étude supérieure, il lui manque l'universalité que réclame la philosophie. — Enfin, de cette conception de la métaphysique résulterait comme une revanche injustifiée des sciences particulières sur la science universelle. Les sciences dépendaient de la philosophie : la philosophie dépendrait maintenant des sciences. Et cette nouvelle dépendance serait encore plus accusée que l'ancienne. La philosophie y perdrait tout rapport direct avec la réalité. Elle ne correspondrait plus avec elle que par l'intermédiaire de résultats auxquels elle n'aurait pas travaillé. De plus, elle n'aurait pas de base fixe. Ses matériaux, son point de départ, non seulement lui seraient donnés du dehors, mais varieraient selon l'état des sciences. Situation incertaine, subordonnée, qui ne saurait convenir à une étude ayant le glorieux passé de la philosophie.

Serait-il donc impossible de lui assigner une tâche plus digne

d'elle ? Il ne nous le semble pas. Nous n'avons qu'à reprendre l'idée d'une science supérieure à l'unification des sciences, et à la préciser ainsi : l'étude des éléments universels constitutifs de la réalité donnée. Par ces éléments, nous entendons ce qu'il faut partout et toujours dans les choses, non seulement pour qu'elles soient données, mais pour qu'elles soient. Voilà qui nous affranchit radicalement et des explications transcendantales et de la dépendance des sciences particulières. — Pourquoi sortirions-nous de la réalité donnée ? Ces éléments en font incontestablement partie. Nous pouvons bien les appeler des conditions, des causes, mais seulement au sens large des anciens ; ce ne sont pas des causes extérieures à la réalité qu'elles expliquent. Il est vrai que nous ne les saisissons pas séparément, et qu'il faut les dégager par un travail intellectuel probablement compliqué. Qu'importe ! Il n'en est pas autrement des objets auxquels s'attachent les sciences particulières, même celles qui sont réputées les plus concrètes. Ces objets ne sont encore que des éléments de la réalité, inséparables de fait des autres éléments. Cependant on les tient pour réels, pour donnés. Pourquoi ceux dont nous parlions ne le seraient-ils pas également ? En vérité, tous font partie de la réalité donnée, avec les choses ou plutôt dans les choses dont on les dégage. — D'autre part, il n'est pas nécessaire de remarquer que les éléments universels sont placés hors des prises des sciences particulières. Sans doute, toutes les sciences cherchent à dégager ce qu'il y a de commun sous la particularité des choses ; mais toutes ne peuvent pousser ce travail jusqu'au bout. Les sciences particulières n'atteignent les éléments communs que dans les limites d'un domaine ou d'un ordre particulier. Et nous avons établi que, pour s'avancer jusqu'aux éléments qui sont communs sans restriction, universels, l'unification des sciences elle-même ne suffit pas ; qu'il faut une science distincte dont le domaine domine tous les domaines. Si donc nous assignons cet objet à la métaphysique, celle-ci pourra bien prendre la suite des autres sciences, mais pour étudier une couche plus profonde de la réalité. Et, si elle réussit à unifier leurs résultats, ce sera en s'appuyant sur des résultats distincts obtenus dans un domaine qui lui est propre. D'ailleurs, elle n'aura pas besoin, pour préparer la connaissance de ce domaine, et, tout d'abord, pour en déterminer approximativement le contenu, de passer par la filière des sciences particulières. Il lui suffira d'une généralisation rapide, comme celle qui a devancé la science et présidé à la formation des grandes catégories du langage. Quand la précision deviendra nécessaire,

c'est elle-même qui devra l'apporter ; les sciences n'auront rien à y voir. Et de la sorte se marquera encore son indépendance à leur égard.

Cette métaphysique échappe donc aux critiques adressées aux deux conceptions précédentes. Et nous la voyons aussitôt en mesure de se former un riche programme de recherches. Elle n'aura pas, sans doute, à connaître l'origine des éléments universels, à savoir, par exemple, s'ils proviennent de l'esprit, ou s'ils sont constitutifs d'une réalité distincte de l'esprit : cette question nous conduirait hors du donné, et doit être écartée. C'est bien assez, d'ailleurs, d'avoir à les étudier avec précision en eux-mêmes[1]. — D'abord, quels sont-ils ? Peut-être en propose-t-on qui ne sont pas authentiques, et en néglige-t-on qui le sont en réalité. Par exemple, l'esprit (envisagé cette fois objectivement) est-il constitutif seulement d'un domaine restreint de la réalité, ou bien en est-il un élément universel ? Les psychologues indépendants s'arrêtent à la première thèse, sans la discuter, et ils ont raison ; mais les métaphysiciens doivent comparer les deux thèses. La question n'a rien d'inintelligible, et elle rentre directement dans l'étude que nous esquissons. — Ensuite dans quels rapports sont-ils entre eux ? Quelques-uns ne peuvent-ils se ramener à d'autres ? C'est probable. Par exemple, la qualité et la quantité ne se ramènent-elles pas à l'être et à l'interruption de l'être, l'un et l'autre nécessaires à la réalité ? De même, l'activité et la passivité à la différence et à la ressemblance, ou vice-versâ ? Mais en est-il ainsi pour tous ? N'y en a-t-il pas d'irréductibles ? On a souvent dit que la réalité est une, foncièrement une : ne renfermerait-elle pas, au contraire, des diversités fondamentales, des oppositions, et même des contradictions ? Par exemple, Leibniz a réduit toute l'existence à l'activité, la passivité n'étant pour lui qu'une activité limitée, dépendante, une moindre activité : est-ce avec raison ? Ne serait-il pas plus juste d'admettre que ces deux termes sont également primitifs, également constitutifs de la réalité, et par conséquent irréductibles ? Enfin, si la réalité comporte une telle opposition, comment faut-il concevoir celle-ci ? Est-elle la même dans tous les cas ? Par exemple, le psychique et le physique représentent-ils deux faces, ou deux moments, ou deux catégories de faits, de la réalité ? — Voilà des questions qui entraînent un important travail de coordination scientifique, et auxquelles se rattachent, en ce qu'ils ont de plus profond, les grands

[1] Voir notre ouvrage : *Le Phénomène*, 1888.

problèmes de l'histoire, même ceux qui intéressent notre vie de chaque jour.

D'ailleurs, l'histoire elle-même les attribue à la métaphysique. Après tout, nous ne faisons ici que reprendre la conception d'Aristote. D'une part, en effet, en assignant à la philosophie première l'étude de l'être en tant qu'être, Aristote lui réserve un objet qui la rend indépendante des sciences particulières ; d'autre part, en parlant des premiers principes et des premières causes, il n'entend pas la faire sortir du monde donné. L'être en tant qu'être, c'est tout simplement l'être considéré dans ses éléments universels, et ses éléments universels sont ses premiers principes et ses premières causes. Ce n'est que plus tard, avec l'affaiblissement de l'esprit philosophique, qu'est venue la recherche des explications transcendantales, et ensuite, comme contrepoids, la subordination de la métaphysique aux sciences particulières. Mais, même plus tard, si la conception d'Aristote a été négligée, méconnue, elle n'a pas été abandonnée. Bacon, entr'autres, s'en est inspiré. On se souvient de la comparaison significative dont il se sert à propos de la philosophie première. « Les divisions des sciences, dit-il, ne ressemblent nullement à des lignes différentes qui coïncident en un seul point, mais plutôt aux branches d'un arbre qui se réunissent en un seul tronc, lequel, dans un certain espace, demeure entier et continu. » C'est donc en pleine réalité, c'est dans « ce que les choses ont de plus élevé », que la philosophie première a son objet. Et ce qu'elle veut savoir de cet objet, ce sont tout simplement ses conditions au point de vue de la ressemblance et de la différence, de l'être et du non-être, etc. ... Après Bacon, ils ont été nombreux ceux qui, en fait sinon en théorie, ont dirigé dans le même sens leurs plus importants travaux. Qu'a fait Hegel, par exemple, sinon étudier à sa manière les éléments universels de la réalité, que, préalablement, il est vrai, il avait rattachée transcendantalement à l'Idée ?

III. — Nous n'avons pas encore là toute la philosophie. Pourquoi ne serait-elle pas maintenant une « canonique » au sens large de ce mot ? Pourquoi ne se tournerait-elle pas vers les réactions de l'esprit sur la réalité, et ne deviendrait-elle pas normative, législatrice, dans toutes les directions où ces réactions se produisent : dans la science, dans la morale, dans l'art, et même dans la religion et la vie sociale ? Pourquoi ne se chargerait-elle pas, d'une part de fixer les domaines respectifs des diverses disciplines, d'autre part d'établir leurs proces-

sus généraux et de signaler les avantages et les inconvénients qu'ils comportent?

C'est bien ce que, plus ou moins expressément, elle a fait dans l'histoire. De tout temps, les philosophes se sont occupés des disciplines dont nous venons de parler, et, ce qui est ici plus intéressant, ils ont essayé d'en dégager la théorie. Celle de la science, en particulier, a tenu une large place dans leurs travaux. C'est par elle que Descartes a été un grand philosophe; c'est sur elle que les plus importants travaux de Kant ont porté; et lorsque A. Comte s'est efforcé d'élever une science philosophique au-dessus des sciences particulières, c'est à une théorie de la science, bien plus qu'à une métaphysique renouvelée, qu'il a pensé tout d'abord. Disons encore que les problèmes les plus importants, les plus fréquemment agités, se rapportent à cette étude. N'est-ce pas autour de l'empirisme et des divers rationalismes, autour du criticisme et du dogmatisme, que se sont livrées les discussions qui décident de tout le reste? Et que sont ces doctrines, sinon des essais d'une théorie de la science et de ses processus, de la science telle qu'elle est, de la science telle qu'elle doit être? Il suffira donc d'insister plus que par le passé sur le caractère normatif de cette étude, de façon à en faire une vraie canonique; d'y joindre les canoniques des autres disciplines; enfin d'élever au-dessus de toutes une canonique d'un caractère universel, pour obtenir la nouvelle fonction de la philosophie que nous venons de proposer. Ajoutons enfin que de récentes tentatives ont dirigé la pensée dans cette direction, et même avec un exclusivisme à l'égard des autres parties de la philosophie que nous ne saurions admettre.

Seulement, ici encore entendons-nous. Pour avoir une canonique vraiment philosophique, une canonique d'un caractère universel, il ne suffira pas de réunir en une seule étude les canoniques particulières et de soumettre chacune d'elles aux exigences de l'ensemble. Nous reconnaissons qu'une étroite solidarité doit régner entre elles, qu'elles ne doivent ni empiéter les unes sur les autres, ni tendre vers des buts contraires; mais nous savons aussi que, pour progresser, elles doivent comme toutes les sciences rester distinctes et indépendantes; et que, de son côté, la philosophie ne saurait se confondre avec une totalité, même organisée. Il ne suffira pas non plus d'unifier les valeurs établies par les canoniques particulières en les ramenant à une valeur universelle. Contre cette conception, nous aurions, en nous plaçant au point de vue inductif, des arguments analogues à ceux que nous avons fait valoir contre une conception analogue de la mé-

taphysique. Il est vrai que dans le domaine de la canonique, le point de vue déductif est le seul juste. Les valeurs particulières doivent se réclamer de valeurs générales, et celles-ci d'une valeur universelle. Mais notre conclusion n'en ressort qu'avec plus d'évidence. En effet, l'unification des valeurs suppose, de ce point de vue, une science supérieure établissant préalablement cette valeur universelle, et qui ne peut être que la canonique philosophique. Oui, voilà ce qui doit constituer celle-ci : l'étude d'une valeur universelle.

Mais où prendre cette valeur ? Pendant longtemps, on a procédé comme dans la métaphysique, c'est-à-dire transcendantalement. De même qu'on rapportait l'ensemble de la réalité donnée à un universel situé hors de cette réalité, de même on soumettait l'ensemble des réactions de l'esprit à un universel situé hors de ces réactions, et, en correspondance avec la métaphysique des explications transcendantales, on avait la canonique des valeurs transcendantales. Malheureusement celle-ci n'est pas plus admissible aujourd'hui que celle-là. Elle ne répond pas mieux à la mentalité actuelle. On y découvre sans peine des illusions et des difficultés. — Des illusions. Pourquoi ce qui est en dehors des réactions de l'esprit (que ce soit une réalité insaisissable ou une réalité saisissable, une réalité ou une fonction, ou autre chose encore, peu importe ici) aurait des droits sur notre vie, serait le critère du vrai, la règle du bien, le modèle du beau ? Par le privilège de l'universalité ? Nous répondons que l'universalité ne saurait d'elle-même conférer une telle autorité. L'universalité n'est requise que pour faire rentrer la canonique dans la philosophie. Ce qui décide du principe de valeur, comme l'a fort bien vu Kant, c'est en définitive notre liberté. Et puis, pourquoi un principe transcendantal serait-il universel ? N'est-ce pas une affirmation gratuite ? — Des difficultés. Oui, comment régler nos diverses réactions d'après un principe qui n'est avec elles dans aucun rapport assignable ? Admettons que la philosophie n'ait pas à entrer dans le détail de cette réglementation, il faut pourtant qu'elle puisse déduire de son principe transcendantal les conditions normales pour les principales directions de notre vie spirituelle. Et comment y parvenir ?

Nous sommes ainsi conduits à une solution analogue à celle que nous avons proposée pour la métaphysique. Ce sera dans le monde même des réactions de l'esprit que nous chercherons la valeur universelle. Et comme ces réactions, du moins celles qui donnent lieu aux diverses disciplines, tendent à un but, qu'elles se caractérisent

surtout par ce but, notre recherche de la valeur universelle se confondra avec celle du but universel. — Nous entendons par là, non pas un but que son universalité mettrait à part des autres, mais un but dont l'universalité consisterait à être supposé par les autres. Toute réaction, en effet, sauf peut-être la réaction mystique dont nous n'avons pas à nous occuper ici, est, comme toute chose, particulière. Seulement, en tendant à un but particulier, ne nous serait-il pas possible de tendre aussi à quelque chose qui ne le serait pas ? A quelque chose qui serait compris dans tous les buts ? C'est ce que nous appelons le but universel. Il ne se suffit pas plus à lui-même que ne se suffisent les éléments de l'être ; mais pourquoi ne représenterait-il pas dans l'ordre des valeurs ce que ceux-ci représentent dans l'ordre de la réalité ? — Ce serait donc le fait donnant la norme de la vie ? Non, ce serait l'universel donnant la norme du particulier. La question de fait n'importe pas ici. Il n'est pas nécessaire que le but universel soit en réalité universellement poursuivi ; il suffit à la canonique qu'il puisse l'être. Y a-t-il un objet de nature à être recherché en toute occasion, par tout le monde, et avec tous les objets ? Y a-t-il un but pour lequel tous les autres puissent n'être en définitive que des moyens ? Voilà ce qu'elle se demande. Nous sommes dans l'ordre du possible, et non du réel. — Et nous avons soin d'ajouter, conformément à ce que nous avons dit plus haut, que l'universalité, réelle ou possible, de ce but ne suffirait pas à l'ériger en principe de valeur. Il faut encore que la liberté l'agrée comme tel, car, nous le répétons, la valeur vient de la liberté. On ne peut, sans cercle vicieux ou régression à l'infini, éviter cette conclusion. Seulement l'intervention de l'acte libre échappe au pouvoir de la philosophie.

La canonique déterminera donc le but universel : c'est par là qu'elle doit commencer. — Mais là n'est pas toute sa tâche. Il faut encore qu'elle cherche si ce but ne se présente que sous une seule forme, ou s'il peut en revêtir plusieurs également valables pour toutes les catégories de réactions, et, dans ce cas, quels sont les avantages et les inconvénients de chacune d'elles. C'est la même question qui s'impose, en sens inverse, à la métaphysique. Elle ne nous fait pas sortir de l'universalité philosophique. — Il y a plus. De même que la métaphysique ne doit pas craindre d'étudier les éléments universels de l'être dans leur rapport avec les sciences particulières — c'est ainsi que nous retrouvons le problème de l'unification —, de même la canonique devra considérer le but universel et ses diverses formes

au point de vue particulier de chaque discipline. Ainsi, admettons que ce but soit l'agrandissement de l'esprit, tantôt sous la forme de l'extension, tantôt sous celle de l'intensité, il faudra connaître les disciplines qui correspondent à la première forme, et celles qui correspondent à la seconde. Et quand nous aurons mis d'un côté la science, la morale. l'art (celui du beau), la loi sociale, et de l'autre la religion — qu'on m'excuse d'introduire ici mes résultats personnels, — il faudra encore fixer, pour chacune d'elles, les processus fondamentaux qui découlent de la nature de son objet particulier. Il en résultera toute une classification, toute une dialectique, des diverses disciplines, dont on ne contestera point l'importance pour la vie intellectuelle[1].

Redouterait-on, pour les disciplines, une regrettable diminution d'indépendance, et même une certaine altération de leur nature? Ce serait sans raison. Rien n'empêche la canonique philosophique de laisser entièrement au dehors d'elle un domaine, celui des processus secondaires, pour lequel la connaissance directe de l'élément universel n'est pas de rigueur, et qui convient très bien aux canoniques particulières. Elle est bien placée, d'autre part, pour garantir exactement à chaque discipline la nature spécifique qu'elle-même a fixée et que le défaut de vues d'ensemble pourrait laisser perdre. Prenons pour exemple la religion, qui est la discipline la plus éloignée de la science, et par conséquent de la philosophie. Si nous la laissons à elle-même, elle désirera se suffire, et pour cela elle fera rentrer dans son domaine ce qui y est étranger. Si nous la confions à une science particulière, que ce soit la psychologie ou l'histoire, elle sera nécessairement courbée sous le joug du déterminisme qui est inséparable de cette science. Dans les deux cas, il en résultera une altération de son caractère propre. Seule, la canonique philosophique pourra le lui conserver intact. Car, toute science qu'elle est, elle juge la science. Elle sait par conséquent qu'elle n'a pas pour mission de transformer les autres processus en processus scientifiques; qu'elle doit, au contraire, veiller à ce qu'ils restent tous spécifiquement distincts. Ce serait bien méconnaître le rôle de la « philosophie de la religion » que de la traiter d'étude « intellectualiste » au sens récemment donné à ce mot. Sans doute, c'est une intervention de l'intelligence, et même de la science, dans les choses de la religion, mais cette science est chargée, du moins si

[1] Voir *Les trois dialectiques*, Revue de métaphysique, 1897.

la religion est fondée en réalité, de lui faire une place en dehors d'elle-même, et, osons-le dire, de la poser en son irrationalité pure.

Voilà donc la canonique en possession de son caractère d'universalité. Un mot encore, pour justifier le caractère scientifique que nous lui avons accordé jusqu'ici. Au premier abord, on se croirait autorisé à le mettre en doute. En effet, tandis que la science s'occupe de ce qui est, la canonique s'occupe de ce qui doit être. Si elle règle l'activité humaine, c'est qu'elle vise autre chose que le donné, c'est qu'elle pose en face de la réalité un principe de valeur qui domine la réalité. Même lorsqu'elle étudie les processus que lui offre la science, elle semble accomplir une fonction autre que la science. Ces processus, ce sont bien des choses données, des faits, qu'elle constate et classe, mais aussi qu'elle juge, et, s'il y a lieu, qu'elle rectifie. Mais comment les juge-t-elle? En les comparant à ceux qui découlent logiquement de son principe de valeur appliqué aux circonstances générales de chaque discipline. Et nous ne trouvons là rien qui ne soit dans les attributions de la science. Il en est de même, d'ailleurs, pour les canoniques particulières. Toutes, elles proposent un idéal distinct de la réalité, mais comme elles obtiennent cet idéal par une déduction rationnelle dont on ne contestera pas le caractère scientifique, on peut dire qu'elles sont toutes des sciences.

La philosophie traditionnelle est donc possible. Il y a une science de l'universel, sinon une science universelle. Il y en a même trois : la *psychologie* qui étudie la condition immanente universelle de la réalité ; la *métaphysique* qui étudie les éléments universels de la réalité ; la *canonique* qui étudie le but universel, norme des réactions de l'esprit sur la réalité. Il a suffi de quelques modifications dans la manière de les concevoir, pour que ces sciences nous aient paru acceptables à notre mentalité et conformes au caractère historique de la philosophie. Mais nous ne pouvons en rester là. Ces trois sciences constituent la philosophie ; mais dans quels rapports réciproques sont-elles ?

Certes, il importe de les distinguer nettement. Et on ne l'a pas fait suffisamment jusqu'ici. Dans l'antiquité, et plus tard encore, la canonique se confond, dans la mesure même où elle est universelle, avec la métaphysique. Dans l'époque moderne, la psychologie dite « rationnelle » n'est qu'une partie de la métaphysique transcendantale. D'autres fois, en sens inverse, la métaphysique s'absorbe dans la psychologie. C'est en vertu d'une réflexion sur soi-même, à

la suite d'intuitions rationnellement pratiquées, et en argüant du principe d'analogie, que l'on prétend se prononcer sur les questions métaphysiques de l'unité et de la multiplicité, de la continuité et de la discontinuité, de l'activité et de la passivité. Et quelques-uns ajoutent qu'il n'y a pas deux objets différents, l'esprit et la réalité, qu'il n'y a qu'un seul objet, l'esprit, qui est aussi la réalité. Enfin, dans les grands systèmes, comme celui de Hegel, tout se trouve confondu. La métaphysique s'y développe avec et par la canonique, la canonique avec et par la psychologie, et réciproquement. C'est grandiose, mais cela appartient, croyons-nous, à une phase élémentaire que notre pensée a implicitement dépassée. Pour assurer à chaque étude la pureté de sa nature, pour la garantir contre tout empiétement, il faut un autre procédé. De même qu'il serait bon de distinguer nettement les disciplines les unes des autres, par exemple la morale de la science, ou la science de la religion ; de même qu'il serait bon de distinguer nettement la philosophie des autres sciences, de même il importe de ne point laisser de confusion entre les diverses parties de la philosophie. Elles ont des objets différents, quoique tous universels, et il doit en résulter des problèmes différents et des méthodes différentes, ne l'oublions pas.

Néanmoins la tradition a vu juste en affirmant leur intime unité. Remarquons surtout qu'elles ne laissent pas de s'entr'aider, et même de se supposer réciproquement. Par exemple, pour se rendre compte des éléments constitutifs de l'être, la métaphysique ne doit pas craindre de consulter la psychologie sur les conditions dans lesquelles l'être est donné. Ne confondons pas les deux recherches : la première dépasse évidemment la seconde, mais elle en est plus ou moins dépendante. A son tour, la canonique suppose la connaissance métaphysique des éléments de l'être. Il y a entre la réalité et les réactions sur la réalité un lien très étroit. Pour juger de la valeur d'une discipline, ainsi que de la légitimité de ses processus, il est nécessaire de savoir à quoi s'en tenir sur la réalité à laquelle elle est censée correspondre. Par exemple, on ne peut assigner à la religion la dialectique du hors la loi, des réactions intenses et irréglables, s'il n'y a dans la réalité du différentiel irréductible, de l'incoordonnable, pour provoquer ces réactions. La canonique suppose aussi la psychologie philosophique, et même celle qui ne l'est pas. En sens inverse, par cela même qu'elle nous renseigne sur la nature et les processus de la science, par cela même aussi qu'elle nous informe des arrangements et des déformations que la réalité doit

subir pour le plus grand avantage de la science, elle nous permet de poser avec justesse et le problème métaphysique et le problème psychologique. N'est-ce pas elle, notamment, qui nous renferme dans la réalité donnée, même pour les plus hautes spéculations? Il y a donc entre les diverses sciences philosophiques une dépendance réciproque très marquée. Quelques-uns parleraient d'un cercle vicieux: nous y voyons plutôt un cercle de vie. Et comme il y a un esprit commun, un goût commun, résultant du caractère commun de leurs objets; comme elles réclament de ceux qui les cultivent, avec des dispositions diverses, sans doute, des aptitudes communes, nous croyons pouvoir conclure que, si la philosophie est triple, elle est une aussi; et qu'en définitive elle forme une seule science en trois parties. Ainsi s'achève sa définition.

DISCUSSION

M. **Leclère** (Berne)[1]. — On ne peut définir la philosophie sans lui imposer, au moins implicitement, une certaine division, ni énumérer ses différentes parties sans la définir plus ou moins explicitement. Ce sont là deux tâches complémentaires, dont la première fut plutôt celle de M. le Prof. Stein, et la seconde celle de M. le Prof. Gourd. Les quelques réflexions que je vais présenter portent sur ces deux sujets connexes. Elles sont assez conformes à l'essentiel des opinions émises par les deux brillants orateurs, assez conformes aussi à l'esprit général qui paraît animer cette assemblée, plus cohérente peut-être que ne le pensent certains de ses membres.

Les deux orateurs s'accordent en somme sur la définition de la philosophie. Pour tous deux elle est la science de l'universel, die Erfassung des Universums, die Entdeckung der Gesetzeinheit des Universums. Cette définition, qui devient courante, est au fond celle de tous les grands philosophes, enfin bien compris sur ce point. Elle ne diffère pas au fond de la définition courante jadis, qui était celle-ci : « La science des plus hautes généralités »; mais elle lui est supérieure en ce qu'elle montre ce que la première ne montrait pas, à savoir que la philosophie a un objet parfaitement un, qu'elle doit être une discipline parfaitement une.

Sans doute, l'esprit humain étant un, son objet possédant nécessairement une certaine unité, et la continuité étant une loi universelle de cet objet, la philosophie peut toujours être appelée à aider, au moins de ses suggestions, les sciences particulières; et cela est sans danger si la philosophie repose déjà sur elles. Cependant, en partant de la définition que nous acceptons, on est conduit à exclure de la philosophie proprement dite, en outre des sciences particulières

[1] Faute de temps, ces observations n'ont pas été présentées en séance.