

Hommage à Édouard le Roy de l'académie française 1870-1954

Autor(en): **Gagnebin, Samuel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380634>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HOMMAGE A ÉDOUARD LE ROY

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

1870 - 1954

Quel hommage peut-on rendre à un penseur ou à un philosophe comme Le Roy si ce n'est en cherchant à parcourir le chemin qu'il a tracé dans le domaine de sa réflexion ? Parti de l'étude des sciences mathématiques et physiques, catholique fervent, Le Roy a trouvé, dans les premiers travaux du philosophe Henri Bergson, la base d'une doctrine, l'idéalisme de la pensée-action, qui ne sacrifie rien de l'esprit de rigueur scientifique ni de la foi religieuse réfléchie qui est la sienne.

Le livre sorti de ses méditations et de ses discussions, en 1907, a été condamné par l'Eglise à sa publication. Nous exposons ses thèses ; mais pour cela et à la suite de notre auteur, nous devons établir un parallèle entre la connaissance scientifique et la connaissance religieuse, puis remonter à leur source commune. Nous plaçons cette esquisse sous le titre : le bergsonisme de M. Le Roy.

Nous abordons ensuite l'œuvre apologétique de Le Roy, poursuivie après 1907, et donnons des indications sur l'attitude de fidélité au catholicisme de ce philosophe. Dans une brève conclusion, nous énonçons quelques questions que nous semble soulever l'idéalisme inspirant cette œuvre.

I. LE BERGSONISME DE M. LE ROY

Le savant crée le fait

Quelques lecteurs de cette *Revue* se rappelleront peut-être les ouvrages que Henri Poincaré publiait au début de ce siècle dans la bibliothèque de philosophie scientifique d'Ernest Flammarion et qu'alors tout le monde lisait. L'un d'eux, *La Valeur de la Science*, consacrait sa troisième partie à l'examen de la théorie de la science d'un auteur que Poincaré présentait en ces termes : « Ce penseur n'est pas seulement un philosophe et un écrivain du plus grand

mérite, mais il a acquis une connaissance approfondie des sciences exactes et des sciences physiques, et même il a fait preuve de précieuses facultés d'invention mathématique. »¹ Edouard Le Roy, car c'était lui, avait, en effet, passé son agrégation de mathématiques en 1895, il était docteur ès sciences en 1898. Il avait en outre rédigé, avec G. Vincent, les leçons professées par Poincaré à la Sorbonne sur la *Théorie du potentiel newtonien*, paru en 1899. Enfin, il avait publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dans la *Bibliothèque du congrès international de philosophie de 1900*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* une longue série d'articles, de 1894 à 1905, consacrés à la philosophie des sciences.

La proposition de Le Roy, discutée dans *La Valeur de la Science*, et contre laquelle Poincaré protestait, était : « Le savant crée le fait. »² Pour légitimer cette affirmation, Le Roy faisait remarquer qu'un événement ne prend une signification scientifique qu'en rapport avec une loi. Celle-ci est, comme dit Le Roy, un moule des faits scientifiques. Or, ces lois elles-mêmes, prises à la rigueur, sont des définitions et nous les décrétons à la façon de dogmes. Ainsi, la loi de la chute des graves, découverte par Galilée, ne se vérifie que pour des corps soumis à la seule pesanteur. Et comment saura-t-on qu'ils sont soustraits à d'autres causes ? En constatant qu'ils obéissent à la loi de la chute des graves. La loi est donc la définition des phénomènes attribuables à la seule pesanteur. Ainsi de même, le principe de la conservation de l'énergie ne se vérifie que pour un système clos. Et comment saura-t-on que le système est clos ? En constatant que la conservation de l'énergie se vérifie. Il en sera toujours de même, et nous pourrons toujours énoncer de telles lois parce que l'inconnu qui nous entoure est infini : « Nous sommes comme des ouvriers qui paveraient un espace sans borne et qui, par suite, quelle que soit la forme des pavés déjà posés, pourraient toujours tailler les pavés ultérieurs de manière à continuer sans retouche. » L'induction scientifique s'explique simplement ainsi et sa valeur probante devient incontestable car une loi est simplement une définition et c'est nous qui la décrétons.

Il y a cependant une contre-partie *positive* à ces affirmations troublantes pour les savants qui croient énoncer des lois naturelles. C'est la signification vitale de la science dans son ensemble, qui va de l'observation attentive jusqu'au dernier développement de l'analyse mathématique. La science continue et perfectionne l'œuvre du sens commun. A travers elle et son constant progrès vont s'organiser des cadres déductifs résistants, dont les conséquences donnent

¹ *La Valeur de la Science*, 1905, p. 213 à 214.

² *Ibid.*, p. 221.

lieu à des applications pratiques. Par son caractère à la fois universel et rigoureux, par les dogmes qu'elle décrète, la science constitue une fonction indispensable à la vie sociale. « Ce sont ces dogmes qui permettent l'enseignement et l'échange des idées, eux qui servent de base à une croyance et à une action communes, eux qui jalonnent une route publique où passent tous les hommes pour aboutir à une même intuition, eux seuls qui doivent régler la conduite et le jugement dans ce qui touche à la pratique extérieure, puisque l'originalité secrète des consciences est à jamais incommunicable et intraduisible, sinon par les trop vagues suggestions de l'art. »¹

Les dogmes sont des règles de vie

En 1905, Le Roy publiait dans *La Quinzaine* un article intitulé « Qu'est-ce qu'un dogme ? » qui souleva d'ardentes polémiques. Cet article est reproduit dans un livre paru en 1907² qui répond aux critiques et forme un exposé d'ensemble.

La question adressée aux théologiens et aux apologistes de l'Eglise catholique était celle d'un laïque que préoccupaient les objections faites par les hommes de sa génération les mieux au fait de la pensée contemporaine. Ces objections se résument sous quatre chefs. L'exigence de vérité, qui ne considère comme *vrai* que ce qui est indubitable, car il ne sert à rien que l'autorité le décrète tel s'il ne l'est pas par lui-même. L'exigence d'objectivité historique, qui ne peut concerner que des faits d'ordre naturel et ne peut invoquer de causes surnaturelles. L'exigence d'intelligibilité, qui devrait permettre de traduire les dogmes, énoncés dans le langage d'une philosophie périmée, dans un langage clair et actuel. Enfin, l'immuabilité des dogmes contraste avec la vérité telle que nous la concevons, supposant essentiellement un progrès. Les dogmes forment ainsi un domaine séparé, sans liens véritables avec le reste du savoir. Ces quatre objections visent toutes un christianisme interprété comme une théorie.

Or, le christianisme n'est pas un système de philosophie spéculative. C'est un ensemble de moyens pour obtenir le salut. Les dogmes n'ont donc pas avant tout un sens théorique et c'est leur signification pratique qui constitue leur valeur *positive*, seule objet de foi.

En second lieu, l'adhésion au dogme doit être entière et la pensée y a une part active. Le dogme est l'énoncé d'un mystère qu'on ne peut nier, mais qui souffre des interprétations multiples que lui donne la théologie. Au point de vue théorique, les dogmes ont donc surtout un sens *négatif*.

¹ *Science et philosophie*, Revue de Métaphysique et de Morale, t. 7, 1899, p. 556.

² *Dogme et Critique*, Paris, Bloud, 1907.

Il y a analogie complète entre la valeur positive de la science telle que Le Roy la comprend et la valeur positive du dogme et de la théologie.

Si, à la faveur de ces constatations, on reprend les objections énoncées, on constate qu'elles tombent d'elles-mêmes. A l'exigence de vérité, on répondra que la science énonce aussi des dogmes et que ceux que formule l'Eglise sont aussi nécessaires à la transmission de la foi, à la communion des croyants et à l'arrêt d'un subjectivisme stérile. A l'exigence d'objectivité, l'adhésion à une règle de vie ne fait aucune difficulté. Ici l'évidence et l'adhésion se confondent. A l'exigence d'intelligibilité, la signification pratique d'un dogme est toujours claire : quoi de plus concret, en effet, que les notions de personnalité, de paternité, de présence réelle. Enfin, l'immutabilité du dogme ne fait aucune question. On ne peut opposer les dogmes au reste du savoir ; ils concernent seulement un autre ordre de réalité, celui de la vie religieuse.

La résurrection du Christ, un fait de l'ordre de réalité le plus élevé

Par exemple, le dogme de la résurrection du Christ. Veut-on en établir la preuve et le considérer du point de vue théorique pour en tirer une argumentation irrésistible en faveur de la foi chrétienne ? On devra s'adresser à l'histoire. Celle-ci ne pourra tenir compte que de témoignages impartiaux qui reposeraient sur celui des sens. Or, les évangiles rendent la chose impossible. Jésus apparaissait et disparaissait ; les obstacles naturels ne l'arrêtaient pas. Il n'y avait pas d'évidence sensible puisque « quelques-uns doutèrent » (Matth. 28 : 17). On pouvait être présent et ne pas voir, comme dans le récit de la vision de Paul. C'est un corps glorifié que celui de Jésus après sa résurrection. Par elle, le Christ est entré dans l'ordre surnaturel. A part le tombeau vide, que saint Paul n'atteste pas, et qui aurait pu avoir d'autres causes, l'histoire ne peut conclure qu'à la foi en la Résurrection.

La Résurrection est donc l'objet de la foi, plutôt que son motif. Elle n'est pas la preuve du christianisme, elle en est le signe. Est-ce à dire qu'il ne faille pas la tenir pour une réalité objective ? Il faut seulement reconnaître que la Résurrection est inséparable de sa signification religieuse. Elle n'est donc pas objective, si l'on entend par là que sa constatation n'implique aucune condition. Mais dans ce sens, le terme objectif ne peut s'appliquer nulle part. Nous avons vu qu'en science le fait n'était pas non plus séparable de sa signification. Du point de vue que Le Roy adopte à l'égard de la positivité de la science et qu'il transporte dans le domaine de la pensée religieuse : le fait de la Résurrection doit être reconnu de l'ordre de

réalité le plus élevé. La foi à la Résurrection a donné les preuves d'une puissance incomparable ; elle a déterminé une immense explosion de vie qui a surmonté tous les obstacles. Elle a survécu à toutes les critiques. Elle a été le principe du plus grand progrès spirituel qu'ait accompli l'âme humaine. On peut dire que c'est l'Eglise qui est la véritable preuve de la Résurrection, et ce n'est qu'en entrant en elle qu'on peut percevoir la pleine valeur de ce fait et en saisir la réalité ineffable. « Dieu dans le Christ et le Christ dans l'Eglise », telle est la formule de la révélation authentique et qui montre qu'il n'y a de vérité religieuse qu'au sein d'un organisme social qui conserve la tradition ininterrompue du christianisme. Bien qu'appartenant à un ordre de réalité plus élevé, les conséquences et la signification de ce fait sont semblables à celles d'un fait scientifique.

Le Roy disciple de Bergson

Je n'ai parlé jusqu'ici que des résultats très hardis et même quelque peu paradoxaux de la réflexion de Le Roy. Ils ne s'expliquent pleinement que par l'adhésion qu'a donnée Le Roy, dès le début, à la philosophie de Bergson.

Ce profond initiateur en philosophie a toujours considéré Edouard Le Roy comme son disciple et son ami. Le Roy a été son successeur au Collège de France dès 1921 et je n'aurais pas besoin d'apporter ici mon témoignage. Mais il me plaît de dire qu'au printemps 1907, étant à Paris, j'avais présenté à Bergson les difficultés que j'éprouvais à rattacher les idées religieuses de Le Roy à sa philosophie (*L'Evolution créatrice* ne paraissait que quelques mois plus tard). Bergson prit la peine de m'expliquer comment cela se pouvait et il me déclara que Le Roy le précédait en quelque sorte dans les conséquences cachées de son œuvre personnelle qui ne pouvait progresser que par étapes bien définies, exigeant chacune de lui le labeur de plusieurs années.

Remarquons, cependant, tout de suite une différence entre l'œuvre de Bergson et celle d'Edouard Le Roy. Tandis que Bergson ne s'est jamais occupé que de problèmes bien définis, et en quelque sorte particuliers, dont il a poussé l'étude jusqu'à trouver une réponse spécifique nouvelle, révolutionnaire tant en science qu'en philosophie, et n'a jamais présenté un exposé d'ensemble d'une philosophie spéculative, Le Roy, en inclinant les idées de Bergson vers un idéalisme qui fait le fond même de sa propre doctrine, inaugura, au contraire, une philosophie spéculative cherchant à satisfaire au problème fondamental de la métaphysique.

Si le bergsonisme inspire déjà la réflexion de Le Roy dans les thèses que nous avons résumées ci-dessus, cet auteur n'a présenté une interprétation d'ensemble de la pensée de Bergson qu'à partir

de 1912 dans un ouvrage intitulé *Une philosophie nouvelle*¹, puis dans les deux tomes de *La Pensée intuitive*², parus en 1929 et en 1930. Nous suivrons principalement l'exposé de ce dernier ouvrage qui reproduit un cours professé à deux reprises au Collège de France.

Le problème fondamental de la métaphysique est la recherche d'une vérité absolue : Comment percevoir l'absolument vrai ?

Aristote plaçait cette vision suprême dans la contemplation pure et Descartes était aussi de cet avis. Il semble, en effet, que si notre entendement pouvait être passif, au point de recevoir l'impression de son objet sans le déformer en rien, il atteindrait le vrai absolument, le sujet et l'objet s'identifieraient. Le doute méthodique de Descartes est une des voies d'accès au vrai incontestable. Bergson considère que notre intelligence, produit de l'évolution, est un organe destiné à la fabrication d'instruments inorganiques, comme l'instinct des hyménoptères, qui sont l'aboutissement d'une autre branche de l'évolution créatrice, est adapté à l'usage d'instruments organiques. Notre intelligence serait donc à l'aise parmi les corps solides et dans l'espace homogène qui les contient. Mais cet usage rendrait aussi notre intelligence inapte à la contemplation ou perception pure et nous n'approcherions celle-ci qu'au moyen d'une frange d'instinct que nous aurions conservé et qu'il s'agirait de retrouver, d'approfondir et d'élargir en opérant une véritable conversion dans le sens d'une connaissance, non plus orientée vers l'utile, mais purement désintéressée et que Bergson appelle l'intuition pure, l'intuition immédiate, ou primitive. Le Roy va considérer cette intuition qui atteint l'immédiat comme le point de départ de sa doctrine. Pour lui, « pensée intuitive et pensée métaphysique, c'est tout un ». Cette conclusion donne à la philosophie sa véritable spécificité.

Sens commun, science et art

Le retour à l'immédiat ne sera donc pas une démarche qui nous soit habituelle. Elle exige un effort soutenu de réflexion et de critique. L'École écossaise, que Victor Cousin avait fait connaître à la France, croyait que le sens commun atteignait l'immédiat. Or, le sens commun (et déjà nos sens) morcelle le réel en corps discontinus et ne voit dans le mouvement qu'une suite de positions ; cependant qu'un corps ne tient sa réalité que de l'ensemble des choses avec lesquelles il est en relations et que la vue commune du mouvement en fait disparaître la mobilité même. Il faut donc chercher l'immédiat dans

¹ Paris, Alcan, 1912.

² Paris, Boivin.

une vue plus profonde et qui va pénétrer dans la psychologie. Cette science, telle qu'elle est enseignée, s'attache aux phénomènes du sujet plutôt qu'au sujet lui-même ; pour parvenir à savoir ce qu'est la réalité immédiate que saisirait une perception pure, il faudra la dépasser. Alors, nous constaterons divers plans de conscience, ou plutôt des zones étagées qui vont du discours, où la pensée s'est déjà matérialisée et socialisée, à la pensée créatrice, à l'invention. C'est là seulement que serait l'intuition immédiate.

La science dans toute son étendue est une œuvre de l'esprit que le philosophe ne peut négliger ; elle constitue le lest nécessaire de la spéculation philosophique. Mais, la science souffre de la spécialisation, mal nécessaire, qui l'engage cependant déjà dans un morcelage. De plus, elle a deux idoles : le fait brut et le constat passif ; elle est enfermée dans des représentations : nombre, espace, temps uniforme ; et repose sur des postulats qui la rendent contingente. De ce fait, le concret se présente à elle comme une limite inconnaissable, un au delà. Elle ne peut échapper au relativisme. Si elle touche à de l'absolu, elle ne le voit pas. Que le morcelage créé par la science soit efficace prouve seulement que l'intelligence est adaptée à sa fonction qui est de s'asservir le monde matériel. En vérité, la science continue, en la perfectionnant, l'œuvre du sens commun, dans une direction opposée à celle que poursuit le philosophe. Si la science cherche ce qui est réel, le philosophe se demande ce qu'est le réel.

L'art est une connaissance véritable ; il nous révèle des choses une vue inattendue, les entoure d'une atmosphère qui nous transmet une signification spirituelle et ravive des impressions que nos habitudes ont ternies ; il invente des rythmes qui exaltent en nous la vie ; il réduit la distance qui nous sépare des choses et des autres hommes ; il retient de l'objet l'aptitude à nous émouvoir ; il pénètre plus intimement en nous que ne le font les impressions de la vie courante et il s'adresse à l'intuition. L'art est donc sur le chemin de l'intuition immédiate que cherche le philosophe.

On a souvent rapproché la philosophie de l'art et avec raison. Elle aussi voudrait pénétrer le rythme intime des choses, abolir la distance qui nous sépare d'elles et des êtres vivants, trouver l'expression évocatrice de l'immédiat. Cependant, son objet n'est plus à son choix ; elle ne morcelle plus ; elle s'étend à la matière et à la vie, de sorte qu'au lieu de précéder la science, comme l'art, elle la suit et la prend en quelque sorte pour matière. De plus, elle attend une vérification de son effort vers l'immédiat. On pourrait la considérer comme une synthèse de la science et de l'art, opérée sous l'inspiration médiatrice de la critique. Mais *synthèse* signifierait alors intuition révélatrice dont dériveraient et l'art et la science.

La démarche fondamentale : le retour à l'immédiat

Il s'agirait donc, pour le philosophe, de découvrir l'acte de l'esprit qui précède le morcelage en objets discontinus dont se servent le sens commun, la science et l'art lui-même. La critique aurait pour tâche de déblayer tout ce que nous fabriquons en vue de l'utile. Ainsi, nous remonterions à l'acte d'intuition originel qui coïnciderait avec l'immédiat et le *Cogito* serait véritablement reconnu à l'origine de la réalité.

Le retour à l'immédiat est donc la démarche spécifique du philosophe. Elle n'est pas dirigée vers le passé que chaque instant enrichit et recouvre. L'immédiat est actuel et objectif en ce sens qu'il est toujours offert à l'accomplissement de cette démarche de retour. Le point de départ est le morcelage du sens commun et de la science ; la direction n'est définie que par le mouvement de retour lui-même. Celui-ci n'a pas pour résultat la construction d'un *objet*, mais bien une transformation intérieure. Si l'on veut parler d'une *limite* à propos de ce mouvement de retour, il faut entendre une convergence dynamique qui s'établit par la série des étapes que le mouvement traverse et non l'approximation d'une sorte de chose en soi qui serait hors de notre atteinte. Par exemple, en se limitant au domaine des mathématiques, la démarche de retour à l'immédiat parviendrait à l'intuition de l'*opératoire*, c'est-à-dire à l'intuition de ce que comporte un acte tel que celui de l'addition des nombres naturels, des nombres entiers, des nombres rationnels ou irrationnels ; puis à l'intuition de l'acte qui permettrait l'*invention* de ces opérations. En biologie, la démarche de retour à l'immédiat parvient à l'intuition de l'élan vital. On en trouvera d'autres exemples dans *Les deux sources de la Morale et de la Religion*.

Edouard Le Roy consacre de nombreuses pages à l'invention. Avec Bergson, il voit dans le *concept* un arrêt de la pensée ; mais il y a ce que William James appelle la partie transitive de la vie psychologique et où Bergson découvre les *schémas dynamiques*, sorte de représentations contenant « moins les images elles-mêmes que l'invitation de ce qu'il faut faire pour les reconstituer ». Les schémas dynamiques fonctionnent comme une cause motrice, suscitent ou rejettent les images ou concepts qu'ils évoquent et les transcendent par la direction qu'ils leur communiquent. Ils ne se laissent définir que par leurs fonctions dynamiques. Nous avons là l'intuition de la pensée en action. La « démarche » que nous avons décrite plus haut est bien de ce type : une invention, et quand l'invention est véritable, elle est découverte. Pour donner une idée plus concrète des schémas dynamiques, nous emprunterons l'exemple classique de Bergson :

« Quiconque s'est exercé avec succès à la composition littéraire sait bien que lorsque le sujet a été longuement étudié, tous les

documents recueillis, toutes les notes prises, il faut, pour aborder le travail de composition lui-même, quelque chose de plus, un effort, souvent pénible, pour se placer tout d'un coup au cœur même du sujet et pour aller chercher aussi profondément que possible une impulsion à laquelle il n'y aura plus ensuite qu'à se laisser aller. Cette impulsion, une fois reçue, lance l'esprit sur un chemin où il retrouve et les renseignements qu'il avait recueillis et d'autres détails encore ; elle se développe, elle s'analyse elle-même en termes dont l'énumération se poursuivrait sans fin ; plus on va, plus on en découvre ; jamais on n'arrivera à tout dire : et pourtant, si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe ; car ce n'était pas une chose, mais une incitation au mouvement, et, bien qu'indéfiniment extensible, elle est la simplicité même. »¹

L'intuition

Le Roy distingue deux sortes d'intuition, l'une sensible qu'il appelle kantienne, l'autre dialectique ou rationnelle qu'il appelle cartésienne. A la première, il rapporte ces intuitions imaginatives que l'analyse mathématique a montrée parfois trompeuses² ; mais qui conservent un rôle indispensable dans l'enseignement et jusque dans la découverte, comme intuition d'un *donné*. A la seconde, il rattache les indéfinissables opératoires, invariants dans les substitutions où nos théories les font entrer et parmi lesquels il faut compter les faits scientifiques. Ces intuitions sont en réalité des *actes* et non des êtres. L'intuition bergsonienne est comme l'aboutissement de ces deux sortes d'intuitions. Accomplissement de toutes les démarches vers l'immédiat, où l'intuition du *donné* et l'intuition de *l'opérateur* se rejoignent lorsqu'on pose le problème de la connaissance dans sa totalité. Intuition par laquelle on s'installe, on s'insère dans la durée vécue, dans un *devenir* inanalysable comme telle et imprévisible, où coïncident sujet et objet, devenir qui seul est réel. Edouard Le Roy l'appelle la *pensée-action*.

L'intuition n'est donc pas une sorte de vue extra-intellectuelle. C'est l'acte supra-logique et trans-discursif de la pensée qui perçoit dans leur indivisible unité les dynamismes de convergence asymptotique. Elle est pré-perception, notre présent étant anticipation de

¹ *Introduction à la métaphysique*, Revue de Métaphysique et de Morale, janvier 1903, p. 35, reproduite dans *La pensée et le mouvant*, Alcan, 1934, p. 254.

² Par la découverte, entre autres, des courbes continues sans tangentes (Weierstrass) ou de la continuité dont l'ensemble des nombres rationnels, bien qu'il soit dense, ne forme qu'une petite partie, ce qui a été si bien illustré par Félix Klein.

l'avenir. Elle se situe, non pas avant le discours et l'analyse, mais après eux, étant leur source à laquelle il faut remonter.

L'intuition a, de soi, valeur et portée absolues ; elle est pensée, elle ne s'oppose pas vraiment à l'intelligence, elle ne s'oppose qu'au discours, comme la pensée qui se concentre à la pensée qui se détend ; elle est redevenue concrète. Elle est pensée créatrice où « l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité » (Bergson).

Ce point de vue s'oppose à un intellectualisme qui impliquerait la fiction d'une intelligence purement contemplative et réflexive, séparée de la vie et de l'action. La vérité ne peut plus être, pour elle, *adaequatio rei et intellectus*. Elle est *vérification* par l'épreuve de l'expérience profonde tant spirituelle, qu'intellectuelle et pratique, bref, par la durée vécue. Elle se confond avec la résistance à la critique et se mesure à une durée d'efficacité, comme nous l'avons vu à propos de la science et de la résurrection du Christ. Elle est critère de réalité et de ses degrés car, pour l'intuition, connaissance et réalité coïncident.

Idéalisme

Nous avons fait allusion à l'idéalisme de Le Roy, à l'idéalisme de la pensée-action. Il s'exprime déjà dans cette affirmation que, par l'intuition, qui est pensée créatrice, on possède une connaissance absolue de l'absolue réalité. Mais l'idéalisme doit s'appuyer sur une critique de la chose en soi. L'argument fondamental de Le Roy est dirigé contre tout réalisme ontologique. Il est clair que le réel est inexhaustible à l'analyse. Il y a donc bien un au delà de l'analyse, qu'on prend pour la chose en soi. Mais celle-ci n'est qu'une illusion. L'existence de cette fiction vient de ce que l'analyse finit par s'arrêter dans son investigation et laisse de côté, en dehors de son champ prospecteur, un résidu. L'analyse tient alors pour réel ce résultat du morcelage, morcelage pratiqué par l'analyse elle-même. Au contraire, le mouvement convergent de cette analyse, voilà ce qui est réel, et seul réel.

Le même procédé s'applique à la fiction proprement impensable de la matière *pure*. Par réification d'une limite que nous plaçons au delà de l'analyse et que nous ne pouvons nullement percevoir, nous parlons comme s'il existait une inertie en soi, mot vide de sens. La matière ne peut être comprise que par le mouvement qui descend de nos habitudes vers des répétitions de plus en plus inconscientes et automatiques, comme l'a déjà montré Félix Ravaisson.

Le lecteur comprendra que nous n'avons qu'à peine esquissé le tableau, fait de nuances et riche de détails évocateurs, que présentent les ouvrages de Le Roy. Nous avons dû laisser de côté tout développement, comme toute réponse aux nombreuses objections envisagées.

Nous sommes restés dans l'abstrait. Que le lecteur veuille nous en excuser ! Cela l'incitera peut-être à relire Le Roy lui-même. Cependant, nous ne voulons pas créer en lui une illusion. L'intuition ne peut que *s'évoquer* par des paroles. Il faut, d'après Le Roy, s'y installer par un effort qui ne peut être que personnel, puisqu'elle est unité et que le discours la morcelle.

2. LE ROY APOLOGISTE

Bien que, dans son fond, la pensée religieuse de Le Roy soit intimement liée à son idéalisme, Le Roy ne prétend pas rendre la vérité religieuse tributaire d'une philosophie et il s'efforce de trouver des formules qui ne fassent appel qu'à des notions communément admises par ses auditeurs ou lecteurs.

Commençons par dire quelques mots de deux volumes ¹ qui sont la reproduction d'un cours professé au Collège de France. C'est une sorte de large commentaire de *L'Evolution créatrice*, orienté vers la mise en évidence d'un constant progrès de l'inférieur vers le supérieur, pour arriver à « l'hominisation », dernière vague de ce flot que constitue le transformisme et qui est encore à l'œuvre en nous-mêmes. Le but est de définir les racines biologiques de la liberté et de discerner les voies dans lesquelles s'est accomplie l'évolution de l'intelligence. Dans cette vaste enquête ne sont négligées aucune des informations qu'on peut puiser dans la paléontologie, la préhistoire, l'embryologie, la théorie évolutionniste, et les découvertes récentes sont soigneusement examinées. Le Roy s'y sert entre autres de documents que lui fournit le Père Teilhard de Chardin et qu'il a étudiés en collaboration avec ce paléontologiste, doublé d'un vrai philosophe. C'est dire l'ampleur de la recherche. Il va sans dire que nous ne pouvons ici qu'en indiquer le résultat ultime. Ce qui doit en résulter, c'est ceci : la science, comme telle, est incapable d'atteindre l'acte créateur, à titre soit d'interruption, soit de commencement, au cours ou au début de la série phénoménale, car elle est vouée par essence à des opérations de morcelage qui laissent toujours un résidu devant elle et ne peuvent arriver à un « bord absolu ». Mais, à la réalité métaphysique de la création, doit correspondre un phénomène. Et c'est toujours la naissance de la variation, celle-ci étant d'une nouveauté irréductible à ce qui la précède. Le processus d'émergence n'empêche nullement qu'ensuite on assiste à une expansion dominatrice et même à un détachement graduel de ce qui est apparu. Seule a vertu

¹ *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927 ; *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1931, Boivin.

d'explication métaphysique cette montée inventive. Les étapes de cette ascension sont en premier lieu, matière et vie, orientées en sens inverse l'une de l'autre, celle-ci s'imposant à celle-là. Un second germe d'opposition analogue se laisse discerner à la frontière du monde animal et du monde humain. Enfin, avec l'homme, et d'autant qu'il se réalise, éclate la supériorité de la pensée qui ouvre les voies d'une destinée spirituelle.

Quand on suit ces démarches dans le sens de l'ascension, la matière se définit comme le royaume du probable ; et, en contraste, la vie apparaît comme improbable. De là semble résulter un caractère accidentel de la vie qui aurait dû ne pas être. Mais une fois la vie apparue, on s'aperçoit que la vie est indispensable à l'équilibre universel et que son rôle est immense dans la géogénèse, de sorte qu'elle n'apparaît plus seulement comme possible, mais comme nécessaire. Le point de départ apparaît alors comme insuffisant et la véritable perspective s'impose du supérieur expliquant au contraire l'inférieur.

Par cette conclusion, on voit le passage s'effectuer sans solution de continuité de l'information technique concernant la paléontologie et la biologie à l'expérience mystique décrite dans *l'Introduction à l'étude du problème religieux*¹ ; l'ascension mystique, toujours au fond la même, sous mille formes, comporte deux moments essentiels, l'un négatif, l'autre positif. La négation initiale, c'est *la nuit obscure* : nuit des sens, nuit de l'esprit. C'est l'évasion hors du monde charnel et hors du monde abstrait. Est-ce une expérience de pauvreté ? Il le semble d'abord. C'est le renoncement à tout l'univers, à tout lui-même, une véritable mort que le mystique se croit obligé de consentir. Or, après l'exercice d'épreuve, l'obscurité devient lumière ; la nuée divine qui, du dehors, apparaît ténèbre était clarté aveuglante à des yeux trop infirmes. L'âme simplifiée s'emplit d'une joie qui n'a pas d'égale. Mais ce n'est encore là qu'une phase et la même alternance reparaît à des hauteurs successives pour atteindre l'union d'amour. Alors, l'existence et la personnalité de Dieu ont cessé de faire question. Elles sont perçues dans une lumière ineffable dont on voit qu'elle n'a de limite que les nôtres. De la hauteur atteinte, le mystique voit enfin ce que fut vraiment son ascension et que, tout le long du chemin, il a reçu ce qu'il croyait donner, parce qu'il était aimé avant de pouvoir aimer lui-même.

N'est-ce pas encore le supérieur qui donne raison de l'inférieur ?

Eh bien, conclut Le Roy, s'insérer dans cette ascension, c'est faire connaissance de la réalité absolue et celle-ci se caractérise par ce mouvement-là et celui-là seulement.

¹ Paris, Aubier, 1944, p. 27-29.

Seulement, cette ascension nécessite un effort, une parturition douloureuse. L'obstacle à l'ascension fait partie de l'ascension elle-même et lui est nécessaire, car il est à la fois obstacle et appui. L'action, et la peine qu'elle implique, doivent être incorporées à la pensée créatrice. Celle-ci n'est l'intuition immédiate et absolue qu'à cette condition. A toute ascension, s'oppose un mouvement descendant, une retombée et un déchet.

L'idée qui inspire cette conclusion est toujours que le supérieur est *exigence* par rapport à l'inférieur. En conséquence, c'est l'homme, c'est l'humanisation qui explique le pré-humain. L'invention de la vie ne se laisse comprendre qu'à partir et en fonction de l'homme. Cela conduit à reconnaître la nature psychique de l'effort vital et c'est cela que Le Roy a voulu montrer dans son étude du transformisme.

On comprend alors ce que va être pour Le Roy son œuvre d'apologiste. Il y a des hommes qui ne veulent voir que le déchet, qui ne peuvent voir que le déchet du point de vue où ils se sont placés. Ce déchet est le résultat d'un arrêt et, si l'on ne veut voir que le statique, si le statique est le point de départ et le point d'arrivée de la pensée, c'est le déchet qui prend l'importance primordiale dans la pensée. Il faut donc, si l'on veut reconnaître le véritable sens de la vie et de la pensée, considérer le devenir comme la réalité même et considérer, au contraire, le statique comme dérivé et secondaire. Il va s'agir de persuader les hommes de notre génération de cette vérité.

Or, la doctrine classique sur laquelle se fondent jusqu'ici presque tous les essais d'apologétique est le réalisme ontologique qui, précisément, conclut à la seule réalité fondamentale du statique. Le Roy va donc s'efforcer de reprendre le problème de Dieu et de donner un sens nouveau aux célèbres preuves de l'existence et de la personnalité de Dieu. Tel est le plan général de cette apologétique.

Le catholicisme de Le Roy

En mars et juillet 1907, Le Roy publie son important article : *Comment se pose le problème de Dieu ?*¹ Cet article, joint à *Dogme et Critique*, contient déjà l'essentiel de sa doctrine.

Le 28 mai 1907, le cardinal Richard, archevêque de Paris, prohibe la lecture de *Dogme et Critique* et cette décision est approuvée à l'unanimité par l'Assemblée des archevêques et évêques protecteurs de l'Institut catholique de Paris qui se réunissent le même jour. Le vendredi 26 juillet, l'Index fait afficher un décret qui interdit quatre ouvrages français parmi lesquels *Dogme et Critique*, de Le Roy. Enfin, le 8 septembre de la même année, paraît l'Encyclique *Pascendi*

¹ Revue de Métaphysique et de Morale, t. XV, nos 2 et 4.

dominici gregis sur les doctrines modernistes, où plusieurs des propositions condamnées sont empruntées à Le Roy.

Edouard Le Roy s'était soumis d'avance. La préface de *Dogme et Critique* se terminait par ces mots : « Quoi qu'il arrive, rien ne réussira jamais à troubler notre ferme volonté d'obéissance, notre intention de ne travailler que pour l'Eglise et dans l'Eglise. Quelle que soit la vérité qui, finalement, se fasse jour, conforme ou contraire à nos opinions personnelles, d'avance nous y adhérons. »

Le Roy explique son attitude obéissante dans une lettre du 15 octobre 1906, adressée à la revue lyonnaise *Demain*, interdite également dans la suite, et qui est reproduite à la fin de *Dogme et Critique*. Cette lettre contient les passages suivants : « Je ne trouve la plénitude du christianisme que dans le catholicisme, l'Eglise n'étant au fond que l'Évangile continué à travers les siècles. Et toute mon attitude se réduit à tenir compte pratiquement de ce que théoriquement je pense... Le respect de la hiérarchie et la soumission fidèle à l'autorité ne sont point forcément idolâtres ; et l'on peut concevoir le régime de l'Eglise romaine comme autre chose qu'une sorte de césarisme spirituel... N'oublions pas que l'orthodoxie est *tradition* et, par suite, ne peut se définir que dans la *durée*. »

« Qu'à prendre une telle attitude on ait à supporter plus d'un ennui, que même on soit exposé à paraître solidaire d'une mentalité que l'on déplore, il faut s'y résoudre. Ce n'est pas une raison suffisante pour qu'on s'isole, pour qu'on se sépare. Ne poussons pas la peur de certains contacts jusqu'à une sorte d'égoïsme. Pour une société comme pour un individu, il n'y a de réforme possible que par le dedans. Sur l'une comme sur l'autre, on ne peut agir efficacement que de l'intérieur. Il faut accepter humblement et bravement de prendre en quelque façon à sa charge les misères qu'on veut travailler à guérir. L'exemple nous en a été divinement donné : Comment refuserions-nous de le suivre, chacun pour notre petite part ? Le salut même de l'humanité n'a pas été opéré du dehors, mais la Rédemption s'est faite par l'Incarnation : Jésus, dit l'apôtre, s'étant revêtu de notre infirmité, jusqu'à la ressemblance du péché. »¹

En se soumettant, Le Roy ne s'est pas renié et non plus pas découragé. *Le problème de Dieu*² reproduit l'article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* et le complète par *Un chemin vers Dieu*. La place nous manque pour en faire l'analyse et les pages qu'il contient y perdraient leur éloquence et leur substance. Il faut le lire. Il est placé sous l'inspiration de saint Augustin et de Blaise Pascal et prend pour point de départ l'inquiétude de l'homme.

¹ *Dogme et Critique*, Paris, Bloud, 1907, p. 382-383.

² L'Artisan du Livre, Paris, 1930.

Enfin, une *Introduction à l'étude du problème religieux*¹ expose d'une façon toute pratique, mettant à la portée de chacun, l'idée dominante de l'apologétique de Le Roy. Ce petit ouvrage contient des notes fort précieuses pour l'intelligence de la doctrine : sur le réalisme ontologique, sur le réalisme expérimental, sur le principe de causalité et ses rapports avec le problème de l'existence divine, sur le fondement de l'obligation morale, sur les idées de surnaturel et de révélation.

Conclusions

Pour autant qu'on le peut en résumant aussi sommairement une pensée, nous nous sommes abstenu de porter un jugement d'ensemble. Présenter des objections ferait intervenir un autre point de vue. Nous voulons, cependant, faire une remarque, puis poser quelques questions relatives à « l'exigence idéaliste » qui est le propre de la philosophie de Le Roy.

A force de diluer le *fait* dans le *théorique*, Le Roy en arrive à ne plus insister du tout sur la nécessité pour le savant de se trouver en présence d'un fait. Sans doute, la part du théorique est énorme et, après la Théorie de la Relativité générale, il n'y a plus besoin d'insister. Le savant prévoit le fait ; mais si le fait ne surgit pas, les prévisions du savant ne peuvent entrer dans la science et ce fait-là, prévu, calculé, attendu, se produit ou ne se produit pas. Bien entendu, ceci peut encore prêter à discussion, mais c'est là encore une preuve de l'importance du fait. Peut-on alors dire *simplement* que c'est le savant qui crée le fait ? Cette remarque aurait aussi ses conséquences dans l'affirmation de la résurrection du Christ *comme d'un fait*. De plus, et pour autant que nous restons dans l'expérience humaine, la matière est une condition de l'apparition de la pensée. Que cette matière soit traduite en « direction de pensée » ne suffit pas à expliquer pourquoi cette condition s'impose à la pensée.

Le Roy ne veut voir en tout cela qu'*exigence de pensée*. Mais d'où viennent à la pensée tant d'exigences ?

Avouons que, en avançant dans la lecture des ouvrages merveilleusement dynamiques et attachants de Le Roy, la difficulté que nous ressentons à nous laisser convaincre n'a pas été pleinement abolie. Pour nous expliquer, nous imaginons le jeu de questions (Q) et de réponses (R) suivant :

Edouard Le Roy affirme : « L'être est essentiellement de la pensée ».

Q : Ce n'est cependant pas opposer radicalement l'être et la pensée que de remarquer que si l'être ne se distingue en rien de la pensée, il n'y a plus de problème ; pourquoi en poserions-nous ?

¹ Paris, Aubier, 1944.

- R : C'est la pensée qui se pose les problèmes.
 Q : Mais par quel mystère est-elle contrainte d'en poser ?
 R : Par son activité créatrice.
 Q : La pensée invente alors le réel ; mais pourquoi doit-elle l'inventer ?
 R : Dieu exigeant en nous.
 Q : Mais alors reconnaissons que, pour nous, actuellement, il y a des exigences de la pensée que la pensée elle-même ne crée pas.
 R : Dieu, c'est encore la pensée.
 Q : Mais cette pensée nous dépasse. Pouvons-nous l'explicitier ? Peut-elle encore être nôtre ? Ne devons-nous pas craindre de faire ainsi de la pensée une abstraction ?
 R : J'admets que l'intuition parfaite reste humainement irréalisable.

Nous concluons : actuellement du moins, nous ne serons pas plus avancés, car il suffit que des conditions, même dynamiques, soient imposées à la pensée pour que celle-ci ne soit plus seule vis-à-vis d'elle-même. Nous reviendrions à Leibniz répétant, en métaphysicien, les mots de sainte Thérèse : « L'âme doit recevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. » Les questions ontologiques se poseraient à nouveau ; un certain relativisme s'introduirait et il ne faudrait plus parler de connaissances absolues en *notre* possession, ni prétendre échapper absolument à tout morcelage. Même dans l'acte mystique, invoqué par Bergson et par Le Roy, le morcelage n'est pas simplement nié ; il est nié et affirmé contradictoirement ; car si cet acte affirme la *seule* présence de Dieu, il nie cette unique présence par la présence de cet acte. Le ravissement implique encore un ravi. Sans cela, on sort de la conscience, de la pensée et de l'intuition, quand on fait de celles-ci *un acte*.

Nous pensons donc plus juste de supposer que notre connaissance, dans son ensemble, reste de modalité problématique. Nous essayons de penser. Le risque ainsi consenti fait la valeur de l'expérience humaine. La sagesse, au sens vrai du terme, et qui n'est guère, hélas ! celle du « monde », reprend sa place fondamentale. De ce point de vue, l'idéalisme de la pensée-action de Le Roy est une tentative hardie et passionnément intéressante ; elle constitue un des plus grands efforts faits pour souder la pensée scientifique à la pensée religieuse dans leurs richesses et leurs profondeurs. Les réserves que nous faisons ne nous empêchent nullement d'apprécier et d'admirer cet effort. Si le lecteur aime à réfléchir, si les questions dernières se posent encore à lui, il trouvera, à méditer des ouvrages de Le Roy, non seulement un vif intérêt et un plaisir intellectuel, mais la rencontre avec une âme humaine, disciplinée par la recherche de la vérité.

SAMUEL GAGNEBIN.