PHILOSOPHIES

ET

PHILOSOPHES AMERICAINS

PHILOSOPHIES
ET PHILOSOPHES
AMÉRICAINS

Tous droits de reproduction
réservés pour tous pays.
Copyright, Ottawa 1959
par Hermas Bastien

« Je voudrais qu'on lût mon livre comme j'ai lu moi-même mes livres favoris, sans transports, sans la surprise que cause une merveille, une fusée. Je voudrais qu'il se glissât, telle une amicale, une agréable influence, semblable au parfum d'une fleur, semblable au nouveau paysage qui se découvre au voyageur. Je ne veux ni la haîne, ni le défi de ceux que j'étonne, ni les caresses ou les embrassades de ceux dont je stimule les pensées. »

Emerson.

OUVRAGES EN COLLABORATION

L'américanisation par la philosophie (pp. 41-69), dans *Notre américanisation*. L'œuvre de presse dominicaine, 1937.

Le désordre actuel (pp. 36-52), dans *Pour une société chrétienne*, XVIe session des Semaines sociales du Canada, École sociale populaire, 1939.

Le mystère de la connaissance (pp. 55-93). L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, Neuvième session, 1941.

Un savant et son œuvre: Marie-Victorin (pp. 11-27), Vol. III, *Douze conférences*. Club Littéraire et musical, 1942.

Émile Nelligan, poète génial (pp. 25-40). *Courtes biographies canadiennes*, 1951.

Jules Fournier, journaliste et fine lame (pp. 3-21). *Courtes biographies canadiennes*, 1953.

Le conte et la nouvelle, Cahiers de l'Académie canadienne-française, 3. *Essais critiques*, 1958.

TABLE DES MATIÈRES

pages

Avant-propos 17

PREMIÈRE PARTIE

Introduction

Chapitre premier — Les origines de la philosophie américaine 21
La Virginie 21
La Nouvelle-Angleterre 23
Le peuplement colonial 24
Puritains et Quakers 27
La présence d'une élite 30
La Pennsylvanie 31
L'enseignement supérieur en 1765 33

DEUXIÈME PARTIE

Philosophies américaines

Chapitre II — Le pragmatisme 39
Les influences doctrinales 39
Le pragmatisme jamesien 41
Valeur et sens du pragmatisme . . 43
Les arguments fondamentaux 44
Critique de ces arguments 46

Chapitre III — Les idéalismes américains 51
Les clubs philosophiques 52
Définitions de l'idéalisme 53
Le personnalisme 55
L'idéalisme spéculatif 56
L'idéalisme dynamique 58
L'idéalisme absolu 59

pages

Chapitre IV — Le néo-réalisme 63
Idéalisme et néo-réalisme 64
Pragmatisme et néo-réalisme 67
Méthode du néo-réalisme 68
Caractères du néo-réalisme 70
La logistique 71
Les contradictions du néo-réalisme 73
Les faiblesses du néo-réalisme ... 74
Philosophie et sciences 75
Les vrais mérites 76

Chapitre V — Le réalisme critique 79
Le criticisme essentialiste de Santayana 80
Le réalisme perceptualiste de Lovejoy 81
Le réalisme critique de Sellars .. 83

Chapitre VI — Psychologies américaines 87
La *Cerebral Psychology* de James . 88
La psychologie pure 91
La psychologie génétique 93
Le behaviorisme 96

Chapitre VII — La psychologie religieuse 101
L'empirisme radical 103
Le pragmatisme religieux 106
La conscience subliminale 108

Chapitre VIII — La philosophie de l'éducation 115
L'école traditionnelle 116
L'École Dewey 117
L'expérience chez Dewey 119
Information et connaissance 121
La méthode du problème et ses cinq étapes 123

pages

Dimension sociale de cette philosophie 124
Une œuvre de coopération 126
Une pédagogie fonctionnelle 128

TROISIÈME PARTIE

Philosophes américains

Chapitre IX — Benjamin Franklin 133
L'apprentissage de la vie 133
Le savant et le diplomate 136
Le pauvre Richard 138
Son vrai portrait 142

Chapitre X — Ralph Waldo Emerson 147
Précoce et débrouillard 147
Ambition de bachelier 149
La vocation incertaine 151
Le disciple de Carlyle 152
Les scandales du Sage 154
Utopiques phalanstères 155
Un prédicateur laïque 156
Les *Essais* 158
Prophète en son pays 159
Ses traits intellectuels 161
Une philosophie de l'intuition ... 162
Culture égocentrique 164

Chapitre XI — Charles Sanders Pierce 169
La voie sans issue 170
L'œuvre philosophique 172
La position originelle 174

Chapitre XII — William James 177
Le choix difficile 178
La carrière universitaire 179
L'originalité de la pensée 181

pages

Chapitre XIII — Josiah Royce 185
La carrière du professeur 186
La philosophie du loyalisme 187

Chapitre XIV — John Dewey 193
L'écrivain prolifique 193
Le philosophe et le pédagogue . . . 195
Le rayonnement de Dewey 196

Chapitre XV — George Herbert Mead 203
Les sources de cette pensée 204
La psychologie sociale 206
L'acte social et le geste 208
Originalité de Mead 211

Chapitre XVI — George Santayana 215
Les années incertaines 216
L'œuvre et l'influence 217

Chapitre XVII — Paul Elmer More 221
La croisée des chemins 221
Humanisme et humanitarisme . . . 223
Le mouvement humaniste 224
Humanisme et christianisme 226

QUATRIÈME PARTIE

Conclusion

Chapitre XVIII — La philosophie scolastique 231
L'enseignement supérieur 232
Développement historique 233
Les richesses matérielles et les autres 234
Les bibliothèques universitaires . . 235
Le milieu catholique 236
La scolastique 238
Depuis Mgr Edward Pace 239
Les fleurs et les fruits 240

Table onomastique 245

AVANT-PROPOS

« Toutes les chances d'erreur. Pis encore, toutes les chances de mauvais goût, de facilité vulgaire, sont avec celui qui hait. »

Paul Valéry.

Ce livre, constitué de notes de cours et de lectures, pourquoi en changerais-je l'objet et la finalité? Jadis, je n'aurais pas souffert qu'un autre exerçât sur ma curiosité les rigueurs de la censure. Aujourd'hui, je suis devenu cet autre et je ne lui reconnais pas plus le droit de tricher avec le professeur d'il y a trente ans. Mais je regarde s'éloigner le jeune homme que je fus, en songeant à cette réflexion d'André Gide: « La mélancolie n'est que de la ferveur retombée. »

J'évoque ces philosophes et j'esquisse ces philosophies avec une large bienveillance; impossible de parvenir à la compréhension sans la sympathie. « Je ne cherche pas à convaincre d'erreur mon adversaire, a dit Lacordaire, mais à m'unir à lui dans une vérité plus haute. »

Première partie

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE AMÉRICAINE

A la fin de la période coloniale (1607–1765), parurent trois maîtres célèbres dans le monde entier: Benjamin West, dans les arts; Benjamin Franklin, dans les sciences, Jonathan Edwards, en métaphysique. De celui-ci, Dugald Stewart a écrit: « Il y a un métaphysicien dont l'Amérique peut se glorifier, et qui ne le cède en subtilité et en pénétration logique à aucun des dialecticiens formés dans les universités d'Europe. » Essayons de connaître un peu le milieu qui a produit un tel homme.

Les colonies anglaises de l'Amérique du Nord rayonnèrent autour de deux foyers, et tous les groupes successifs se rattachèrent par la suite à ces deux centres: au sud, la Virginie; au nord, la Nouvelle-Angleterre.

C'est au *XVII*e siècle que l'Angleterre se rangea parmi les grandes puissances. Elle a parachevé son unité intérieure à la mort d'Élizabeth (1603). Des hommes de vision et des ressources abondantes lui permirent ensuite une politique d'expansion qui commença avec les rêves des explorateurs: Jean Cabot, William Hawkins et Sébastien Cabot, mais se précisa ensuite rapidement. L'Angleterre devait fournir à son industrie des sources nouvelles d'approvisionnement, et ses exportateurs exigeaient des marchés nouveaux. Les capitaux financiers et le capital humain favorisaient l'émigration. L'Angleterre s'y lança avec esprit de suite et méthode. Aussi, quel succès!

La Virginie

En 1606, la Compagnie de Virginie obtenait une charte royale autorisant deux compagnies: la Compagnie de Londres et la Compagnie de Plymouth, à coloniser un territoire déterminé en Amérique. Le 24 mai 1607, cent quatre colons débarquaient à Jamestown; la Virginie était fondée. Que de difficultés rencontrèrent les colons! Venus au nombre de cinq mille, entre

1609 et 1622, ils n'étaient plus à la fin de cette période que quelque douze cents. La Compagnie de Londres avait investi deux cent mille livres avant que la culture du tabac en demande croissante sur les marchés européens ne vînt sauver la situation. Quant à la Compagnie de Plymouth, un échec en colonisation la fit se borner à la chasse et à la traite des fourrures.

La Virginie fut, jusqu'en 1640, avec la Georgie, érigée en 1732, le Maryland, organisé par lord Baltimore, la même année, et les Carolines, du Nord (1653) et du Sud (1670), une contrée de développement intellectuel et littéraire plutôt minime. On imagine parfois les Virginiens primitifs comme des gentilshommes terriens et des grands seigneurs. En fait, des vagabonds et des aventuriers en grande partie peuplèrent la Virginie à l'origine. Plus tard seulement affluèrent les éléments humains qui constituèrent cette société où se développa le type du grand planteur virginien et qui donna aux États-Unis, avec Washington, plusieurs de leurs grands hommes d'État. Pendant tout le *XVII*e siècle, la pauvreté littéraire de la Virginie fut donc extrême; presque pas d'écoles et aucun établissement d'enseignement secondaire. En 1715, le gouvernement dissolvait l'assemblée coloniale pour cette raison révélatrice: il n'y avait personne « qui sût l'orthographe anglaise ou pût écrire en un langage sensé ». On note pourtant la fondation d'un collège à Henrico, sur la rivière James, en 1609, mais les Indiens anéantirent l'institution, en 1622. On tenta de fonder une imprimerie en 1681; cette tentative fut contrecarrée par le gouverneur Culpepper. L'imprimerie fut même complètement interdite en 1683 et l'autorité maintint l'interdiction jusqu'en 1729. Dix ans après la Déclaration de l'Indépendance, il n'y avait encore qu'une seule presse en usage en Virginie. La situation, pendant le premier siècle de vie nationale, se résume ainsi: pas d'école; pas de bibliothèque publique; pas d'imprimerie; pas de liberté intellectuelle. La société virginienne comporte deux classes: celle des grands propriétaires terriens et celle des prolétaires de race blanche. Un réveil ne se produisit qu'en 1685, grâce au ministre écossais James Blair, gradué d'Édimbourg, qui ambitionna de doter le pays de maîtres d'école. Il réussit, en stimulant l'amour-propre des Virginiens, à les faire souscrire, en 1693, pour la

fondation du collège auquel il donna le nom des deux souverains régnant: William and Mary. Il fit même un voyage en Angleterre pour lui obtenir une charte; l'institution fut inaugurée en 1700.

Tout le littoral de l'Atlantique était jalonné de colonies anglaises à la fin du *XVII*e siècle. Rien n'arrêtait leur élan. Les colons danois, hollandais, suédois durent leur céder; les Anglais s'emparèrent du New-Jersey en 1664. La Nouvelle-Hollande, qui prendra dans la suite le nom de New-York, fut cédée à l'Angleterre par la Hollande dix ans plus tard. En 1681, la Pennsylvanie devint une autre anneau dans la chaîne des colonies anglaises en Amérique.

La Nouvelle-Angleterre

La Nouvelle-Angleterre fut fondée treize ans après la Virginie, alors que les premiers Puritains débarquèrent dans la rade de Plymouth (Massachusetts). Le *Mayflower* accosta en novembre 1620. Les passagers avaient à bord rédigé un contrat qui est, en quelque sorte, la première constitution américaine: « Nous nous réunissons, disaient-ils, et nous formons une association civile et politique... Nous avons résolu, de plein accord, de fixer, d'établir et de maintenir telles lois égales, telles ordonnances et telles résolutions, qui sembleront le mieux adaptées au bien général de la colonie, – et nous promettons de nous y soumettre et de les observer comme il se doit. » Ces hommes austères, partisans des faits "*as they should be*", étaient au nombre d'une centaine. A ces *Pilgrim Fathers* devait plus tard, en 1636, s'ajouter une nouvelle troupe de neuf cents personnes, sous la conduite du gouverneur Winthrop; divers autres apports de Puritains en portèrent l'immigration totale à un chiffre d'environ vingt et un mille.

On sait l'origine de ce premier noyau de la race yankee. En 1608, un groupe de Puritains anglais passèrent en Hollande pour éviter la persécution religieuse. Rien n'engendrant la solidarité autant que l'épreuve commune, la persécution fait des Puritains un groupe solide en Angleterre. Malgré l'influence du milieu étranger, à Leyde, ils restèrent indivisibles. Mais la nouvelle génération, née en Hollande, a perdu le souvenir des

persécutions dont les récits ne les frappent plus, eux qui ont rompu avec la tradition de la patrie anglaise. Ils tendent même à s'acclimater. C'est la menace de la dissolution intérieure qui a sonné l'heure du départ. Où aller? Le sol natal leur est prohibé où d'ailleurs le même danger d'assimilation les aurait menacés. Ils décidèrent donc de braver l'océan et de fonder un foyer dans l'Amérique septentrionale dont le roi d'Angleterre était le maître. Le souverain leur permit de s'y établir. « Que vont-ils faire là-bas? demanda-t-il à un courtisan? — On dit qu'ils vivront de la pêche. — Ma foi, répondit le monarque, c'est le métier même des apôtres. »

Ces apôtres appartenaient à la minorité énergique qui considérait l'œuvre de la Réforme comme incomplète. Les Puritains réclamaient une épuration plus radicale dans le culte officiel, afin d'en éliminer toutes les traces de sacerdotalisme et de spiritualisme qui pouvaient rappeler la superstition romaine. Ils ambitionnaient de créer quelque chose de neuf et de protéger l'ordre nouveau contre la contamination. Que de précautions et d'engagements ne prirent-ils pas!

Avant de partir, ils signèrent cette convention: « Considérant que l'entreprise tout entière repose sur notre confiance mutuelle, en la loyauté et la fermeté de l'un et de l'autre, puisqu'aucun de nous ne se serait risqué s'il n'avait été sûr des autres... il est convenu que nous nous adonnerons à la poursuite de cette œuvre... » Ces émigrants avaient une nette conscience des liens qui les rattachaient les uns aux autres. « C'était une foi commune, dit George Bancroft, qui avait d'abord réuni les émigrants, et qui les rattachait... » « Les colons de Leyde, poursuit Henri Bargy, n'étaient pas seulement les élus entre tous les hommes, ils furent élus entre tous les Puritains... ce qui les distinguait de tous les autres, ce n'est pas la foi religieuse, aussi destructive que créatrice, c'est l'esprit de cohésion et d'indivisibilité, comme si les individus de cette grande famille avaient déjà eu la devise que devaient avoir plus tard les États de l'Union: *E pluribus unum.* »

Le peuplement colonial

D'après le *Mayflower Compact*, l'individu n'est pas absorbé par la communauté; c'est l'organisation sociale qui est la sauvegarde de l'individualité. Aux prises avec les problèmes de l'établissement de la colonie, la théorie céda la place à la volonté de vivre et les pionniers débutèrent par le communisme; la liberté individuelle fut sacrifiée à l'existence même de la colonie. Les liens sociaux se resserrèrent devant les faits irrésistibles de la vie: la forêt primitive, les sauvages, et bientôt les Français. La loi voyait d'ailleurs à contenir les téméraires. Les *Plymouth Records* témoignent qu'une loi défendait qu'aucun colon ne s'établît sur un terrain inoccupé, si ce n'est en compagnie d'un nombre défini de colons « que la cour jugera suffisant pour commencer une société digne de diriger les affaires civiles et religieuses ». En 1635, la Cour décréta qu'aucune habitation ne devait être éloignée de plus d'un demi-mille du *meeting-house* dans une nouvelle plantation. En 1661, un habitant d'Ipswich, ainsi que sa femme, fut soupçonné de négliger le culte; la cour ordonna qu'on vendît sa ferme « pour qu'ils soient forcés de vivre plus près du sanctuaire ». Les mêmes dispositions prévalaient au Connecticut.

Ces colons apportaient avec eux, ressort de leurs âmes énergiques, un esprit clérical, nourri des principes les plus rigides d'un calvinisme intransigeant. Chaque colonie était une tribu et chaque tribu, une théocratie. C'est une congrégation qui s'établit à Plymouth. Le pasteur Hooper emmena son église à travers les montagnes et les rivières pour fonder une colonie démocratique dans le Connecticut. Citoyen et fidèle étaient synonymes: « Les colons, écrit John Fiske, vinrent en des congrégations, conduits par leurs pasteurs favoris... Cette migration fut un mouvement non d'individus, ni de familles séparées, mais de congrégations d'Églises... et le gouvernement du Massachusetts concéda des terrains, non pas à des individus, mais à des compagnies d'individus qui voulaient vivre ensemble et qui voulaient aller à la même église. » Le pasteur de la Nouvelle-Angleterre est roi, et il en a conscience. « Est-ce vous le pasteur qui officie ici? demande un jour un voyageur qui s'attira cette

fière réponse. — « Je suis le pasteur qui règne ici. » Il n'est donc pas exagéré de soutenir que le gouvernement en est théocratique, avec un but social et moral; le souci du pasteur était le bien-être de sa communauté.

Les historiens des colonies américaines admettent à l'unanimité que les persécutions qui entachent les pages de l'histoire coloniale des États-Unis avaient une double cause: la bigoterie religieuse et le besoin de solidarité sociale. Cette double cause qui travaillait à solidariser les individus au sein de la colonie imposa ensuite la nécessité d'une union entre les différentes colonies. En 1643, les colonies de la Nouvelle-Angleterre se fédéralisaient, sauf le Maine et le Rhode-Island qui furent exclus par un sentiment national étroit: « Elles diffèrent de nous quant à leur gouvernement civil et religieux. » Et le solidarisme intercolonial évolua à son tour. En 1699, le gouvernement Nicholson de la Virginie proposa une union défensive contre les colonies françaises de la Nouvelle-France. Cette idée fut jugée utopique et rejetée, de même qu'en 1754, une proposition analogue soumise au congrès d'Albany, par Benjamin Franklin.

Ces colonies anglaises ne manquaient donc pas de vouloir-vivre collectif. Leur zèle pour l'éducation indiquait la qualité des colons. Rappelons en passant que les Loyalistes qui s'établiront plus tard au Canada y seront les fondateurs des premières universités canadiennes. Pour se faire une idée des progrès numériques de la colonisation anglaise, il suffit de considérer que, de 1608 à 1760, dix mille émigrants à peine vinrent de France s'établir au Canada alors que, de 1630 à 1642 seulement, douze mille colons anglais débarquaient à Boston. Voici réparties sur toute la période coloniale des statistiques éloquentes:

Années	*Colonies anglaises*	*Années*	*Colonie française du Canada*
1610	210	1608	28
1620	2,499	1620	60
1630	5,700	1629	117
1640	27,947	1641	300
1650	51,700	1653	2,000
1660	84,800	1666	3,215

Années	*Colonies anglaises*	*Années*	*Colonie française du Canada*
1670	114,500	1681	9,677
1680	155,600	1685	10,725
1690	213,500	1692	11,075
1700	275,000	1706	16,417
1710	357,500	1716	20,531
1720	474,388	1726	29,396
1730	654,950	1736	39,063
1740	889,900	1744	55,009
1750	1,207,000	1754	62,000
1760	1,610,000 colons	1760	65,000 colons

Puritains et Quakers

En même temps que jouait l'influence puritaine, à part égale de calvinisme et de rigorisme, une autre influence s'exerçait: celle des Quakers.

Alors que trois ou quatre sectes déchiraient la Grande-Bretagne, en 1642, par des guerres civiles entreprises au nom de Dieu, un nommé George Fox, fils d'un ouvrier en laines, s'avisa de prêcher l'Évangile en véritable apôtre. Son but était de rétablir l'Église primitive dans sa pureté originelle. C'était un jeune homme de mœurs irréprochable, et saintement fou. Vêtu de cuir, il allait de village en village, criant contre la guerre et pestant contre le clergé. Cette aventure le conduisit en prison. Devant le juge de paix, Fox se présenta avec son bonnet de cuir sur la tête. Un sergent l'ayant souffleté pour cette inconvenance, Fox lui tendit l'autre joue. Le juge voulut lui faire prêter serment; « Mon ami, sache, dit-il au juge, que je ne prends jamais en vain le nom de Dieu ». Le juge en colère d'avoir été tutoyé et voulant que le prévenu jurât, l'envoya aux Petites-Maisons pour y être fouetté. A l'Hôpital des Fous, on exécuta la sentence à la rigueur, mais il étonna ses bourreaux en leur demandant de lui appliquer encore quelques coups de verge pour le bien de son âme. Les geoliers ne se firent pas prier. Après quoi, Fox se mit à les prêcher. On rit de lui d'abord, mais bientôt, on l'écouta. Il recruta ses premiers disciples parmi ceux qui l'avaient flagelé.

Libéré de la prison, George Fox courut les champs avec ses prosélytes. L'étrange apôtre, qui prêchait contre le clergé, ne manqua pas d'être mis au pilori, mais il harangua le peuple avec une telle force qu'il convertit cinquante auditeurs. A la fin, on châtia plutôt le curé anglican dont le crédit avait fait conduire Fox au supplice. Ce succès enhardit le missionnaire qui tenta de convertir quelques soldats de Cromwell; celui-ci ne manqua pas de répliquer en persécutant une secte qui avait en horreur l'effusion de sang. Les persécutions n'atteignant jamais leurs fins, la prison voyait sortir des convertis plus affermis dans leur croyance.

Grisé par les succès apostoliques, Fox se crut inspiré et autorisé à ne plus parler comme les autres hommes. Il se mit à trembler, à grimacer, à se contorsionner, à respirer bruyamment. Bientôt, il ne fut plus en son pouvoir de parler autrement. Ce premier don, il le communiqua à ses disciples qui, de bonne foi, pratiquèrent toutes les grimaces de leur maître: ils tremblaient de tout le corps au moment de l'inspiration. Ils en eurent le nom de *Quakers*, ou de *Trembleurs*, et le petit peuple prenait plaisir à les contrefaire.

Le patriarche Fox s'avisa que le don de prophétie ajouterait sans doute à son autorité. Un jour, il apostropha un juge qui n'aimait pas les *Trembleurs* et qui, au surplus, était ivrogne, en lui annonçant qu'il serait puni de Dieu. Or, voici que le juge mourut d'apoplexie. Cette mort soudaine ne fut pas attribuée à l'intempérance, mais tout le monde la considéra comme un effet de la prédiction du saint homme.

Cromwell, las de contrecarrer la nouvelle religion qui progressait malgré tout, essaya de se concilier un homme aussi puissant que Fox auprès du peuple. Il lui offrit de l'argent, mais le chef des Quakers demeura incorruptible. Lui donnait-on espoir, Cromwell répondait avec amertume: « Vous vous trompez, c'est l'unique secte que je n'ai pu me rendre favorable avec des guinées. » Il finit donc par les laisser à leurs prêches et à leurs rêveries, mais il n'en fut pas ainsi de Charles II.

Le prototype du Quakerianisme en Amérique fut le pacifique John Woolman. Chez ce disciple de William Penn, les fruits du

quiétisme s'opposaient aux disputes des controverses, les devoirs préconisés, aux doctrines imposées. Quel contraste! Les Puritains prétendaient qu'ils étaient les élus et que tout ce qu'ils faisaient était bien fait. Les Quakers, au contraire, faisaient ce qu'ils espéraient être le bien, mais laissaient aux résultats le soin de témoigner sur ce qu'ils appelaient « la lumière intérieure ». Le journal de Woolman a été jugé par l'orateur Channing comme la plus exquise des autobiographies en langue anglaise; le poète Whittier l'appelle un classique de la vie intérieure.

Woolman n'eut qu'un tort: devancer son temps. En opposition avec le principe calviniste de la dépravation du cœur humain, il table sur les aptitudes de la nature à faire le bien. Armé de cette bienfaisante logique, le réformateur s'intéressa aux Noirs, en prônant que la liberté appartient par droit naturel à tous les hommes, sans distinction. Un siècle avant la guerre civile, il prophétisa le conflit inévitable entre les possesseurs d'esclaves du Sud et les patrons du Nord qui employaient des hommes libres. Ne loua-t-il pas aussi le gouvernement anglais d'avoir aboli la question et la torture, encore en usage dans certaines colonies d'Amérique? Ses *Considérations* sur l'emploi des noirs ont amené la libération des esclaves de la Nouvelle-Angleterre; elles ont même influé sur la proclamation d'émancipation faite à Haïti par les Commissaires de la Convention française.

Dénonciation et persuasion sont les armes du Quaker. Sa religion contraste avec celle des Puritains du Nord. Au lieu de l'exclusivité des droits, elle insiste sur les devoirs; au lieu d'une théologie souvent persécutrice, elle manifeste une large sympathie envers tous les hommes. Tandis que les dignitaires ecclésiastiques du Nord, tel Cotton Mather, considéraient les indigènes comme des « suppots de Satan, des produits de l'enfer », les Quakers de la Pennsylvanie et du Sud tentaient de maintenir la paix avec les Indiens, grâce à des mesures pacifiques. L'apôtre alla même vivre avec eux. Sauf les *Relations* des Jésuites, il n'est rien de plus pittoresque que le récit de son voyage dans la vallée du Wyoming, jusqu'au Fort Allen sur les rives du Susquehanna. Son attitude sur la richesse est également significative. « Travailler avec excès soi-même ou l'exiger des autres afin de

vivre suivant des coutumes contraires à l'ordre divin, c'est, écrit-il, répandre de l'engrais pour propager dans le monde une mauvaise semence. » En bref, la doctrine de Woolman et le comportement des Quakers contrebalancent l'idéologie et l'influence des Puritains. Ils représentent une tradition de libéralisme: un humanisme et un esprit de tolérance.

Le climat social, moral et religieux différait donc dans l'un et l'autre des deux centres coloniaux : la Virginie et la Nouvelle-Angleterre. Voici un trait commun aux deux foyers: la présence d'une élite cultivée qui explique des progrès intellectuels rapides.

La présence d'une élite

« Il y eut, a écrit un historien en parlant des Puritains, autant de gradués d'Oxford et de Cambridge qu'on en eût pu compter dans un groupe de population également nombreux dans la mère-patrie. » Aussi l'instruction fut-elle en honneur. Dès 1629, dans tous les centres puritains, excepté le Rhode-Island, l'instruction avait été rendue obligatoire. En 1636, la générosité privée permettait de recueillir les fonds nécessaires à l'érection d'un collège. Celui-ci s'ouvrit d'abord à Newton, aujourd'hui Cambridge, grâce à une dotation de cent livres sterling. Un jeune clergyman de Charleston, James Harvard, ajouta deux ans plus tard à ce fonds initial une somme de huit cents livres. C'est aujourd'hui la célèbre Université Harvard.

Les directeurs du collège Harvard installèrent à Cambridge une imprimerie, en 1639, mais le contrôle de l'autorité cléricale, assez peu favorable à la liberté de la presse, l'empêcha de prendre quelque ampleur jusqu'à la fin de la période coloniale. La publication de l'*Imitation de Jésus-Christ*, en 1667, souleva une tempête. Les pasteurs puritains étaient chatouilleux sur la pureté de la doctrine protestante; en compensation des joies que pouvait procurer à la population la liberté intellectuelle, ils offraient à leurs ouailles les consolations liturgiques de l'office divin qui durait souvent quatre heures d'horloge, avec l'agrément de prêches interminables. Ces sermons ne manquaient pas de grandeur austère, mais leur inspiration noble n'évitait pas une

composition démodée. Le premier livre imprimé en Nouvelle-Angleterre fut le *Bay Psalm Book*. Des œuvres littéraires virent alors le jour — celles de John Smith, de William Bradford, de John Winthrop — mais elles ne présentent guère qu'un intérêt historique.

On rapporte que la stagnation était grande, au *XVII*e siècle, dans les territoires qui devinrent les États de New-York et de New-Jersey. En 1745, on ne comptait guère plus de treize « academic » dans tout New-York. Cependant, c'est en 1746 que fut fondée dans le New Jersey sous le nom de Nassau Hall la future Université de Princeton; quant à King's College, aujourd'hui l'Université Columbia, sa fondation remonte à 1754.

La Pennsylvanie

La Pennsylvanie « la plus remarquable des colonies américaines après le groupe de la Nouvelle-Angleterre » a dit l'Anglais Goldwin Smith, doit son origine à la secte des Quakers.

William Penn (1644–1718) fut pour George Fox le premier disciple de rang distingué, et qui donna tant de crédit à la secte des Quakers. Il étudiait à Oxford quand il rencontra un Quaker qui le persuada, et le jeune Penn, qui était vif et naturellement éloquent, gagna à son tour quelques camarades. Il réunit bientôt une société de jeunes Quakers qui s'assemblaient chez lui et dont il devint le chef, à seize ans. De retour chez son père qui était vice-amiral, au lieu de se mettre à genoux et de lui demander sa bénédiction selon l'usage anglais, il l'aborda le chapeau sur la tête et lui dit cavalièrement: « Je suis fort aise, l'ami, de te voir en bonne santé. » Le vice-amiral crut d'abord que son fils était devenu fou, mais il s'aperçut qu'il était tout simplement devenu Quaker. Il mit tout en usage pour l'arracher à la secte. Quant au jeune homme, non seulement il demeura inébranlable, mais il essaya même d'entraîner son père. Le père au désespoir chassa finalement William de sa maison.

Le jeune Penn alla d'abord prêcher dans la Cité, où il fit beaucoup de prosélytes. On désertait les prêches des pasteurs anglicans pour assister à ceux de Penn. Comme il était un prédicateur jeune et beau, les femmes de la cour accouraient pour

l'entendre. George Fox vint voir son disciple à l'œuvre, à Londres. Tous deux ayant résolu de faire mission à l'étranger, ils s'embarquèrent pour la Hollande.

Grand succès à Amsterdam. Comble de l'honneur, mais aussi rude épreuve à leur humilité, ainsi leur apparut l'accueil de la princesse Palatine. Célèbre par son esprit et par son savoir, c'est à elle que Descartes dédia son *Roman de philosophie*. La princesse, retirée à La Haye, vit souvent les Amis; ainsi s'appelaient les Quakers en Hollande. Si elle ne devint pas parfaite Quakeresse, elle protégea tout de même la secte.

Après avoir visité l'Allemagne, William Penn revint en Angleterre à la nouvelle de la maladie de son père dont il recueillit les derniers soupirs. Le vice-amiral se réconcilia avec son fils et l'embrassa avec tendresse. Toutefois, il essaya une dernière fois de faire renoncer William au Quakerianisme, mais le fils, pour convertir son père, eut même des convulsions. Dispute inutile et vain duel de deux volontés. Le père mourut en gémissant sur l'aveuglement de son fils qui hérita de grands biens, parmi lesquels se trouvaient des dettes de la Couronne, pour des avances faites par le vice-amiral dans ses expéditions maritimes. Or, en ce temps-là, rien n'était moins assuré que l'argent dû par le roi. En guise de règlement, le gouvernement lui donna, en 1680, la propriété et la souveraineté d'une province d'Amérique, au sud du Maryland. Et William Penn partit pour ses nouveaux états avec deux vaisseaux chargés de Quakers qui le suivirent dans le pays qu'il nomma, d'après son nom: Pennsylvanie, où il fonda la ville de Philadelphie. William Penn était un philanthrope éclairé, et sa fondation sut conserver son esprit de tolérance malgré les persécutions dont ses partisans furent les victimes. Dès la première année, les colons réclamèrent une école; six ans plus tard, s'ouvrit une académie, gratuite pour les étudiants pauvres. Tels furent les progrès en Pennsylvanie que celle-ci n'avait, à la fin de la période coloniale, que le Massachusetts comme rival. Au-delà de quatre cents volumes y furent imprimés avant la guerre de l'Indépendance et c'est ici que Benjamin Franklin, le bourgeois libéral, chercha refuge quand il dut quitter sa ville natale.

Nous lisons dans la constitution de Harvard ce préambule qui en explique le but initial: « Chacun doit considérer que le but principal de sa vie et de ses études est de connaître Dieu et Jésus-Christ, qui est la vie éternelle. Sachant que c'est le Seigneur qui donne la sagesse, tous doivent la lui demander sérieusement et en secret par la prière... ». Dès que Harvard manifesta quelque relâchement, des ministres du Connecticut se réunirent à New-Haven, en 1700, pour discuter sur l'opportunité d'un nouveau collège; le sujet en était à l'étude depuis 1647, mais les tendances libérales d'Harvard hâtèrent la réalisation du projet. On procéda avec délicatesse pour obtenir une charte sans heurter les susceptibilités. La fondation eut lieu, mais les débuts de l'institution furent orageux. Avant de se fixer définitivement à New-Haven, en 1716, elle s'établit successivement à Killingworth, à Saybrook, à Milford. Il s'agit de l'Université Yale.

L'enseignement supérieur en 1765

On arrête la période coloniale en 1765; il y avait alors sept collèges dans les colonies anglaises. En voici les noms par ordre de fondation: Harvard (1636); William and Mary, Virginie (1693); Yale, Connecticut (1700); Nassau Hall (Princeton) New Jersey (1746); King's College (Columbia) New-York (1754); le collège de Philadelphie (1755); le collège du Rhode-Island (Brown University) 1764. On ne peut que souscrire à cette affirmation du professeur Stanley Hall: « Il n'y a pas de fait dans l'histoire du peuple américain qui soit plus à son honneur que cette estime prompte et constante pour l'enseignement supérieur, et que ces efforts et ces sacrifices consacrés à la fondation des collèges. »

Telles furent les conditions démographiques et culturelles des colonies anglaises d'Amérique entre 1607 et 1765. Elles expliquent l'apparition d'un métaphysicien de la valeur de Jonathan Edwards; celui-ci est la figure dominante d'un groupe de penseurs sans doute moins originaux, mais qui tous ensemble sont un signe de grande vitalité.

Les colons anglais créèrent en Amérique une société semblable à celle dont ils étaient issus et dont ils demeuraient très fiers. Ils réclamaient pour eux et leurs fils les privilèges des citoyens nés en Angleterre. D'ailleurs, les institutions juridiques et politiques en Amérique ressemblaient à celles de la mère-patrie. Les avocats étaient formés en Angleterre et la *common law* anglaise guidait la jurisprudence. En chaque colonie, une chambre d'Assemblée et un Conseil analogue à la Chambre des Lords. Londres nommait le gouverneur colonial, sauf en quelques colonies qui le choisissaient elles-mêmes, comme le Connecticut et le Rhode-Island. Toutes cependant jouissaient d'une liberté favorable à l'initiative.

L'aristocratie coloniale était calquée sur les classes dirigeantes en Angleterre, quant à la mode, à l'ameublement, au style des maisons. Les fils de familles riches allaient étudier outre-mer d'où les institutions coloniales importaient leurs principaux professeurs. Journaux et revues d'Angleterre circulaient en Amérique, mais celle-ci, dès le début, eut ses journalistes et ses écrivains. Les colonies étaient des annexes où l'on buvait le *five o'clock tea.*

Les relations économiques étaient aussi très étroites entre coloniaux et métropolitains. Les colonies fournissaient les matériaux bruts; l'Angleterre, les produits manufacturés et les objets de luxe. Les navigateurs américains furent très actifs; ils faisaient commerce du blé, du poisson, des fourrures, du rhum, de la mélasse, du vin etc. Des esclaves aussi, car en 1776, l'Amérique en comptait déjà 300,000. Quelques industries florissaient.

Les Anglais étaient certes la majorité, mais déjà l'Amérique prenait son caractère cosmopolite. Elle comptait 200,000 Allemands à cette époque, des Hollandais, des Suédois, des Gallois, des Français huguenots, venus après la révocation de l'Édit de Nantes, des Juifs, des Écossais, des Irlandais. Mais ces étrangers s'assimilaient facilement à la majorité. L'Indépendance, qui re'âcha quelques-uns de ces liens, permit toutefois aux États-Unis d'accentuer certaines attitudes et certains traits qui manifestaient déjà la grande maturité sociale des anciennes colonies. Non seulement les U.S.A. et l'Angleterre consolidèrent

la fraternité des peuples de langue anglaise, mais une immigration intense en fit toujours un pays tourné vers l'Europe d'où lui venaient de précieux apports humains, et où l'Amérique écoulait les produits de son activité économique. Des apports intellectuels aussi, car les États-Unis, qui importèrent leurs premiers philosophes, reçurent de l'Europe les philosophies qu'ils malaxèrent, puis adaptèrent aux besoins d'une jeune nation qu'encombrent de moins en moins les traditions héritées à l'origine.

Bibliographie

Anderson, P.R., et Fisch, M.H., *Philosophy in America*, New-York, 1939.

Becelaere, Van, O.P., *La philosophie en Amérique*, New-York, 1903.

Brunet, Michel, *La présence anglaise en Amérique*, p. 86 sq. (Cahier 2), Cahiers de l'Académie canadienne-française, Montréal, 1957.

Dwight, Sereno E., *The Works of President Edwards*, New-York, 1929.

Ellis, George E., *The Puritan Age and Rules in the colony of Massachusets Bay*, Boston, 1888.

Gunther, John, *Inside U.S.A.*, New-York, 1947.

Hansen, Marcus Lee, *The Atlantic Migration*, (1607–1860) Harvard University Press, 1940.

Maurois, André, *Histoire des États-Unis* (2 vols.), New-York, 1943–1945.

Parrington, Vernon Louis, *Main Currents in American Thoughts*, (p. 98-106), New-York, 1939.

Mc Giffert, H.W., *Jonathan Edwards*, New-York, 1932.

Perry, Miller, *The New-England Mind*, New-York, 1939.

Perry, Ralph Barton, *Puritanism and Democracy*, New-York, 1944.

Riley, I. Woodbridge, *American Philosophers; the Early Schools* New-York, 1907.

Le génie américain (ch. *Puritains et Quakers*), Paris, 1921.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, 1955.

The Puritan Mind, (ch. IV), New-York.

Wertenbaker, Thomas J., *The First Americans*, (1607–1690), New-York, 1907.

Deuxième partie

PHILOSOPHIES AMÉRICAINES

« Non respicias a quo audias sed quidquid boni dicatur memoriæ recommenda ».

Saint Thomas.

CHAPITRE II

LE PRAGMATISME

William James est le propagateur du terme « pragmatisme » en plusieurs de ses livres. C'est pourtant *Pragmatism* (1907) qui contient l'exposé le plus complet sur la question. Il était déjà en germe dans *The will to believe* qui date de 1896. Plusieurs chapitres de *Variétés de l'expérience religieuse* constituent une application de la thèse pragmatiste à la philosophie de la religion. Quant à *The Meaning of Truth* (1909), il réunit des articles de polémique en réponse aux objections provoquées par son livre de 1907. Pour situer le pragmatisme, il faut aussi se référer aux deux volumes de *Psychologie* (1890) et aux *Essays in Radical Empirism* (1912). James désigne par pragmatisme tantôt une attitude de l'esprit, tantôt une théorie de la connaissance, tantôt une conception de l'existence.

Les influences doctrinales

Examinons d'abord les doctrines qui l'ont acheminé à cette conception de la pensée, à cinquante ans passés.

Ses premières admirations philosophiques, William James les doit à son père, le révérend Henry James, qui inspira à son fils un protestantisme spirite et romantique, courant dans la dernière partie du XVIIIe et au début du XIXe siècle. En effet, Swedenborg appartient par la fin de sa vie à la période préparatoire du mouvement romantique. Le théosophe suédois, quelque peu visionnaire, n'est pas sans parenté avec Edgar Poë. Comme l'atteste un bon témoin, le romancier Henry James, le philosophe doit à son père son goût pour le spiritisme.

L'on sait aussi l'amitié d'Emerson pour la famille James. C'est Emerson qui popularisa Carlyle; l'idéalisme romantique allemand devint alors le transcendantalisme. William James se prit pour les œuvres morales du prophète écossais, pour le *Sartor Resartus* et pour les *Héros*, d'un enthousiasme chaleureux.

Il compare le *Sartor* à *Faust* et à *Hamlet*. Carlyle prélude à la fusion du romantisme et de l'utilitarisme dans le pragmatisme. Rappelons-en ici une définition anticipée: « La province propre de l'Entendement, c'est, à parler strictement, la connaissance pratique et matérielle: mathématique, physique, économie politique, l'adaptation des moyens aux fins de toutes les affaires de la vie. Dans cette province, c'est... un indispensable serviteur, sans qui l'existence même serait impossible. Mais, ne le laissez pas sortir de sa province » (*State of German Literature*).

Signalons encore deux autres influences. En réunissant l'empirisme de Berkeley avec l'intuitionnisme écossais, William James reste fidèle à l'histoire de la philosophie en Amérique. En cette histoire abondent les idées dérivées de Berkeley; par exemple, les problèmes posés en termes psychologiques, l'observation psychologique immédiate des états de conscience considérés comme l'unique manière de résoudre les problèmes philosophiques. La deuxième influence, celle de l'école écossaise, contredit un peu la première, mais toutes les deux se ressemblent en ce qu'elles sont un psychologisme. Comme les empiristes, James soutient en sa psychologie que la vie de l'âme est une succession de phénomènes hétérogènes. Il est venu à la psychologie par l'histoire naturelle, mais celle de Darwin. Quand il demande à la psychologie évolutionniste de nouveaux arguments pour défendre les convictions acquises au foyer familial, on discerne l'équivoque et soupçonne l'ambiguité de qui veut dépasser la conscience réfléchie, mais vient chercher le secret de l'activité spirituelle au-dessus de l'esprit.

Aussi en viendra-t-il à réagir contre les Anglo-hégéliens. Leur philosophie, qui s'était proposé de sauver la foi religieuse, lui apparaît plus dangereuse qu'un ennemi déclaré. Le panthéisme néo-hégélien est un dissolvant. Quant au rationalisme, il n'offre aucun remède à la détresse morale de la biologie évolutionniste. La doctrine qui sortit James de l'impasse fut celle de Renouvier; celui-ci fut pour James ce qu'avait été Ravaisson pour Bergson. Dans *Some problems of Philosophy* (1910), James écrivait encore: « Renouvier est un des plus grands caractères philosophiques qu'il y ait eu, et sans l'impression décisive faite

sur moi entre 1870 et 1880 par sa défense magistrale du pluralisme, j'aurais pu ne jamais me libérer de la superstition moniste, dans laquelle j'avais grandi. Le présent volume, en un mot, aurait pu n'être jamais écrit. C'est pourquoi, me sentant infiniment reconnaissant, je dédie ce manuel à la mémoire du grand Renouvier. » Comme question de fait, on retrouve chez James tout Renouvier, même le flottement du philosophe français sur la liberté.

Les courants de pensée qui ont agi sur l'esprit de William James sont donc fort divers; ils expliquent la genèse de sa philosophie d'une façon plus précise que le fait de la rattacher aux caractères généraux du tempérament américain. Cette multiplicité d'influences se manifeste dans son traité de *Psychologie* où James reconnaît la participation des méthodes diverses. On retrouve la même attitude éclectique dans sa théorie pragmatiste: une attitude de conciliation.

Le pragmatisme jamesien

Ouvrons *Pragmatism*. James affirme aux premières pages que les systèmes philosophiques se rattachent à deux orientations opposées qui correspondent à deux tempéraments: le tempérament dur et le tempérament doux. Au premier, répond le mécanisme évolutionniste, déterministe, matérialiste, et au second, le fatalisme théologique à tendance optimiste. C'est une illustration de la doctrine de Spencer et de la doctrine des Anglo-hégéliens. Ayant subi l'influence de l'une et de l'autre, James présente sa doctrine pragmatiste comme une tentative pour accorder les deux doctrines. Jamais attitude ne peut aussi parfaitement coïncider avec l'histoire intellectuelle d'un auteur. Le pragmatisme est pour lui: 1. une orientation de l'esprit; 2. une théorie de la connaissance; 3. une théorie métaphysique et religieuse de l'existence. Pris dans son premier sens, le pragmatisme désigne ce qu'entendait Pierce, mais James omet l'application purement mathématique, la plus originale. L'acception générale où James prend le mot conséquence, tantôt le sens expérimental, tantôt le sens pratique, est celle des philosophes italiens, Vailati, Prezzolini et Papini qui publiaient, vers 1903-07, la revue d'avant-garde, le *Leonardo*.

Le pragmatisme, considéré dans le deuxième sens, est une théorie de la connaissance. Qu'est-ce que le vrai ? — C'est, dit-il, ce qui satisfait l'ensemble de nos besoins humains. La vérité est essentiellement une valeur, comme la santé ou la richesse; encore: vérité, c'est vérification; ou encore que la vérité n'existe pas; ce qui existe, ce sont des vérités. Ces postulats dominent la psychologie de James. Données particulières, diverses, en devenir, changeantes, voilà les mots clés de sa psychologie qui ne suppose pas le pragmatisme, mais le pragmatisme, en revanche, suppose sa psychologie.

William James justifie sa conception de la vérité au moyen de quatre arguments principaux: A. Sentiments et volonté interviennent toujours dans nos affirmations dynamiquement orientées vers l'avenir et l'action; B. Le sens commun nous fournit des affirmations fondamentales sur l'univers extérieur, mais ces catégories du sens commun sont guidées par des nécessités pratiques; C. Même les vérités scientifiques, par exemple, les vérités mathématiques, sont engendrées par l'expérience psychique; D. Les vérités auxquelles aboutit la science sont d'ailleurs contraires à certains égards aux vérités auxquelles aboutit le sens commun. Comment choisir entre elles, sinon en recherchant laquelle des deux est plus satisfaisante pour l'ensemble de nos besoins.

Cette partie de *Pragmatism* rapproche James de Schiller, le philosophe d'Oxford, qui a adopté le terme *d'humanisme*, au lieu de pragmatisme, pour désigner sa théorie. Schiller s'appuie sur des analyses analogues à celles de James, et par suite de Renouvier, mais il recourt à une méthode de raisonnement abstrait.

Enfin, le troisième sens du pragmatisme en fait une théorie métaphysique de l'univers, selon laquelle la vérité n'a rien d'intemporel, mais est produite par notre volonté libre. William James l'emploie alors en ce sens pour justifier une conception spiritualiste et personnaliste du monde. Celui-ci se compose de personnes individuelles, d'esprits dont chacun par son activité propre introduit de la contingence dans l'univers. Le pragmatisme rend possible une conception spiritualiste du monde

et une conception théiste de la religion. D'où la légitimité d'admettre une pluralité d'esprits finis, dont, au moins, un sera surhumain.

Cette conception s'oppose radicalement au panthéisme idéaliste de l'école anglo-hégélienne. James développe ce troisième sens du pragmatisme avec moins d'ampleur qu'il ne le fera dans *Un univers pluraliste* où s'articule le pluralisme du philosophe américain.

Valeur et sens du pragmatisme

Que vaut le pragmatisme, et constitue-t-il une philosophie originale de la connaissance, une fois que l'on s'est dégagé de la cordialité qui fait le charme des œuvres de James ?

Pris au sens vague d'orientation de la pensée, le pragmatisme s'avère équivoque. Il désigne plusieurs idées qui peuvent être dissociées et l'ont été de fait chez des penseurs qui se disent pragmatistes. On parle ici de conséquences qui donnent sa vérité à une connaissance. Mais les conséquences déterminent-elles la signification d'un concept, comme chez Pierce, ou entraînent-elles la vérité d'une proposition, comme chez James ? Deux thèses s'affrontent ici dans l'ambiguité.

On entend par conséquences, tantôt des conséquences mathématiques, tantôt des conséquences expérimentales, tantôt des conséquences pratiques. Le pragmatisme qui parle de conséquences mathématiques n'a pas grand rapport avec ce qu'il est dans les autres sens du mot. S'attarde-t-on aux conséquences expérimentales ? Il faudrait ici préciser s'il s'agit de l'expérience sensible, de l'observation, ou de l'intervention active du savant. Quant au sens de conséquences pratiques, ce troisième sens est également équivoque: action sur la nature matérielle, ou action d'ordre spirituel, social ou moral ? De ces approximations, il résulte que le pragmatisme au premier sens désignerait, non une orientation, mais plusieurs orientations différentes, voire opposées. Le pragmatisme ne peut ainsi contribuer qu'à embrouiller les idées.

Le second sens du mot pragmatisme, celui qui désigne une théorie de la connaissance, renverse les rapports traditionnels

entre la philosophie et la vie; il consiste « à reconnaître absolument que le caractère finaliste de la vie mentale en général doit influencer et pénétrer même nos activités cognitives les plus secrètes (The thorough recognition that the purposive character of mental life generally must influence and pervade also our most remotely cognitive activities) (Schiller, *Humanism*, p. 8). William James est aussi catégorique: « Le vrai pour l'exprimer brièvement n'est que l'opportun (*expedient*) dans notre façon de penser, tout comme le juste n'est que l'opportun dans notre façon de nous conduire » (Pragmatism, p. 222).

Les arguments fondamentaux

Sur quoi s'appuie le pragmatisme pour révolutionner ainsi nos idées sur la nature du vrai? — Sur trois arguments principaux.

1. Les philosophies intellectualistes n'ont pu nous satisfaire; cela crée une présomption en faveur du pragmatisme dépourvu de principe intellectuel. « Est-ce que l'existence de ces différents types de pensée que nous avons passés en revue, chacun si splendide pour certains buts, mais tous en conflit les uns avec les autres (yet all conflicting still) et dont aucun ne saurait élever de prétention à être de vérité absolue, ne devrait pas éveiller une présomption favorable au point de vue pragmatique, à savoir que toutes nos théories sont *instrumentales*, sont des modes mentaux d'adaptation à la réalité plutôt que des révélations ou des réponses gnostiques à quelque énigme du monde posé par la Divinité? » (*Pragmatism*, p. 192-3.)

2. L'homme est, de fait, toujours pragmatique dans sa pensée; donc le pragmatisme est la seule philosophie dont nous soyons capables. « Des motifs humains aiguisent toutes nos réponses, toutes nos formules ont un tour humain » (*Prag.*, p. 242). James insiste sur le tempérament dictant l'opinion quand il se plaît à opposer le rationalisme (moniste) et l'empirisme. Qu'il me soit permis de dire, écrit-il, qu'il est impossible qu'il n'y ait pas une question de tempérament au fond de la décision entre les deux philosophies » (*Pragm.*, p. 259). « L'histoire de

la philosophie est en grande partie celle d'un conflit de tempéraments humains... Le tempérament n'est pas reconnu selon nos conventions, comme un argument, et un philosophe ne présente que des raisons impersonnelles pour démontrer ses conclusions. Cependant, le tempérament lui donne une plus forte impulsion (a stronger bias) que n'importe laquelle de ses prémisses purement objectives » (*Pragm.*, pp. 6-7). S'il ne peut pas ne pas en être ainsi, James conclut: donc la vérité correspond à nos aspirations. « Sûrement vous êtes obligé d'admettre que s'il n'y avait aucun avantage (*no good*) pour la vie dans les idées vraies, ou si leur connaissance était positivement désavantageuse (*disadvantageous*) et que les idées fausses fussent seules avantageuses, alors la notion courante que la vérité est divine et précieuse, et sa recherche un devoir, ne pourrait jamais être née ou être devenue un dogme... *Ce qu'il serait meilleur pour nous de croire!* Ceci sonne comme une définition de la vérité. C'est bien près de dire : *ce que nous devrions croire*, et dans *cette* définition personne ne trouvera rien d'étrange. Devrions-nous jamais ne pas croire ce qu'il est *mieux pour nous* de croire? Et pouvons-nous donc toujours tenir séparées la notion de ce qu'il est meilleur pour nous de croire et celle de ce qui est vrai pour nous? » (*Pragm.*, pp. 76-77.)

3. Le pragmatisme prétend posséder dans son critère de l'opportun une base d'entente entre toutes les philosophies. « Il n'y a rien de nouveau dans la méthode pragmatique. Socrate en était un adepte; Aristote s'en est servi systématiquement; Locke, Berkeley, Hume ont apporté d'importantes contributions à la vérité par son moyen. Shadworth Hodgson insiste constamment sur ce fait que les réalités ne sont que ce qu'elles sont connues être (what they are "known as"), (*Pragm.*, p. 50).

Les pragmatistes formulent cet argument sous sa forme négative: « Le pragmatisme ne prend parti pour aucune théorie spéciale (does not stand for any special results, (*Pragm.*, p. 51). Il n'en rejette aucune à priori: « Il s'entend avec le nominalisme, par exemple, en appelant toujours au particulier, avec l'utilitarisme en soulignant les aspects pratiques des questions, avec le positivisme dans son dédain pour des solutions verbales des questions inutiles et des abstractions métaphysiques »

(*Pragm.*, pp. 53-4). « En partant du principe pragmatique, nous ne pouvons rejeter aucune hypothèse si des conséquences utiles pour la vie en découlent... Mais si elles ont quelque utilité, elles valent en proportion (*they have that amount of meaning*) » (*Pragm.*, p. 273).

Critique de ces arguments

Au premier argument on peut ainsi répondre. Si les solutions intellectualistes du rationalisme et de l'empirisme ne satisfont pas, pourquoi ce fait créerait-il une présomption en faveur du pragmatisme? Il faudrait d'abord démontrer qu'il n'existe que trois philosophies possibles; ensuite que la troisième doit être vraie. Peut-on établir une telle restriction? Même si elle était justifiée, l'échec des deux premières s'en trouverait-il établi? A cette fin, on pourrait apporter deux sortes de preuves: 1. *a posteriori*, en démontrant l'insuffisance des doctrines prénommées. Mais comment prétendre que toutes les possibilités en ont été épuisées? 2. En procédant *a priori*, on trouve un réel argument contre l'intellectualisme sous toutes ses formes; les lois de la connaissance nous acculent à des contradictions. Au moins trois des antinomies de Kant sont irréductibles: temps, espace et cause première. Tout au plus peut-on les expliquer, mais expliquer n'est pas supprimer. Donc, une philosophie qui repose sur la raison pure ne peut jamais *a priori* se prétendre vraie, le vrai ne pouvant se concevoir comme contradictoire. Partant, le pragmatisme n'a rien qui, *a priori*, puisse lui gagner le penseur pur.

Qu'il y ait toujours au fond de nos raisonnements quelques considérations pratiques, voire que les systèmes philosophiques réflètent toujours le tempérament de leurs auteurs, voilà un fait qui peut être juste, mais en conclure que là doit *par conséquent* résider le vrai philosophique est une conclusion illégitime.

Les pragmatistes jouent ici sur le sens du mot *devoir:* nous *devons* penser pragmatiquement parce que notre nature l'exige et nous *devons* penser pragmatiquement parce qu'il est bien (moralement ou logiquement) que nous pensions ainsi. C'est substituer le *celà doit être logique* au *celà est psychologique*. Ne

peut-on pas estimer qu'il est possible d'être impersonnel dans la pensée philosophique? Même si l'élément subjectif y était démontré, les théories intellectualistes et pragmatiques se trouveraient en acquérir une égale valeur, alors qu'il s'agit de prouver la supériorité du pragmatisme.

C'est avec le troisième principe: « L'opportun dans notre façon de penser » (*Pragm.*, p. 222) que les pragmatistes entendent avoir raison. « En partant du principe pragmatique nous ne pouvons rejeter aucune hypothèse si des conséquences utiles pour la vie en découlent » (*Pragm.*, p. 273). « Nous recevons le bloc de marbre, mais nous y sculptons la statue nous-mêmes » (*ibid.*, p. 247).

Cet opportunisme n'est que le subjectivisme érigé en système. Les pragmatistes ont toujours insisté sur cet élément subjectif présent en toutes nos pensées, mais ici, ils en font la raison d'être de leur théorie. Ils en appellent à la philosophie de la science créée par quelques savants français, dont Poincaré (*Pragm.*, pp. 55-57). Ceux-ci insistent sur le caractère relatif et subjectif de la science. Ils affirment qu'une théorie vaut par les résultats qu'elle assure dans le contrôle des phénomènes. Le but ultime du savant n'est pas de découvrir des lois, mais d'expliquer des faits. Une loi est vraie qui donne des résultats pratiques dans ses applications.

Ce rapprochement est habile, mais trompeur, parce qu'il repose sur le sens mal défini des mots *opportun, utile et résultats.* Pour Poincaré, une loi est vraie qui donne des résultats *scientifiques* et explique les phénomènes naturels; pour les pragmatistes, une loi est tenue pour vraie quand elle donne des résultats *désirables au point de vue moral et social.* Ce n'est pas le même opportunisme qui fonde le pragmatisme scientifique et le pragmatisme moral. Le premier revient à ce que Hume et Kant avaient établi, à savoir que les lois sont en nous, que nous faisons en quelque sorte ces lois en adaptant la compréhension des phénomènes à notre intelligence. Le subjectivisme du savant est déterminé dans ses éléments et par les phénomènes. James a tort de déclarer: « l'arbitraire (*arbitrariness*) humain a chassé la divine nécessité de la logique scientifique »

(*Pragm.*, p. 57). Les deux subjectivismes s'excluent et s'opposent.

William James est l'héritier de toutes les formes entre lesquelles pendant deux siècles a oscillé la psychologie de langue anglaise: l'empirisme, doctrine de l'école écossaise de Reid, le sensisme de Locke, la psycho-physiologie de Spencer. Il n'a su ni ordonner, ni évaluer un si riche héritage. Avec une réelle séduction de style, mais aussi avec une agitation intellectuelle non moins réelle, il a emmêlé les doctrines de ses prédécesseurs. Autant il se manifeste suggestif dans sa psychologie, autant son pragmatisme accuse un recul sur les théories antérieures de la connaissance.

Bibliographie

Bastien, Hermas, *Itinéraires philosophiques*, (pp. 52-102), Montréal, 1929.

Berthelot, René, *Une romantisme utilitaire*, Paris, 1911.

Caldwell, William, *Pragmatism and Idealism*, Londres, 1913.

Deledalle, Gérard, *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, 1954.

Dewey, John, *The Development of American Pragmatism*, dans, *Studies in the History of Ideas*, New-York, 1925.

Leroux, Emmanuel, *Le pragmatisme américain et anglais* (ch. 1), Paris, 1923.

Maritain, Jacques, *Réflexions sur l'intelligence* (ch. *Une théodicée américaine*), Paris, 1924.

Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, Boston, 1935.

Schinz, Albert, *Anti-pragmatisme*, Paris, 1909.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, 1954.

Whal, Jean, *Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920.

CHAPITRE III

LES IDÉALISMES AMÉRICAINS

La pensée philosophique n'avait longtemps été qu'un élément dans les systèmes théologiques, politiques et économiques, mais l'étude de Locke, de Berkeley et de Hume, appelée philosophie mentale, fit entrevoir le besoin d'une philosophie comme discipline indépendante. Le mot « philosophie » désigna donc dans le dernier quart du XIXe siècle un département indépendant dans les universités. C'était une importation allemande. On comprend alors pourquoi les écoles allemandes idéalistes trouvèrent accueil dans la vie américaine. Même avant la Guerre Civile, il était de mode chez les professeurs en mal d'érudition de passer un an dans les universités allemandes; cet usage se généralisa encore après la guerre. Les plus orthodoxes adeptes du sens commun, qui considéraient la philosophie comme auxiliaire de la théologie, se familiarisèrent avec les tendances critiques de l'idéalisme allemand dans l'espoir de trouver dans l'idéalisme un gage contre l'empirisme et le positivisme.

Les derniers partisans de la sagesse écossaise ne purent ignorer Schelling et Hégel encore qu'ils soupçonnassent ceux-ci de déguiser sous l'idéalisme un sceptiscisme panthéiste. Les autres orthodoxes, Francis Bowen, de Harvard, et Noah Porter, de Yale, insérèrent l'idéalisme allemand dans la structure de leur sens commun. Le premier professeur américain à enseigner systématiquement l'idéalisme allemand fut Laurens Perseus Hickok. Son œuvre abondante témoigne de son influence réelle que prolongea son disciple Garman. Celui-ci et un groupe remarquable de professeurs réussirent à révéler l'importance de la philosophie, comme source spirituelle indépendante des Églises. Ils établirent la recherche philosophique professionnelle, donnant ainsi à la philosophie une fonction critique et novatrice.

Les clubs philosophiques

Cette action fut exercée *extra muros* par des groupements, clubs ou écoles qui, sous une forme semi-universitaire, organisaient des discussions philosophiques.

Mentionnons d'abord l'École de Saint-Louis. Comme le Missouri avait été le lieu du compromis antérieur à la guerre civile entre le Nord et le Sud, de même l'hégélianisme y apparut comme le nouveau ferment de l'unité démocratique. Un jeune Allemand qui avait fui son pays au moment de la révolution de 1848, Henry Brokmeyer, chercha à découvrir le sens général de cette lutte nationale. Hégel qu'il avait étudié à l'Université Brown le mit sur la piste. Aussi fit-il partager sa joie à William Torrey Harris et à Denton J. Snider qui se mirent à l'œuvre. La Société philosophique de Saint-Louis avait des intérêts divers en apparence. Elle éditait *The Journal of Speculative Philosophy* et une revue pédagogique, *The Western*. Leur but visait par des traductions des classiques allemands du transcendantalisme, comme celles de Gœthe et de Hégel, à élever le niveau culturel. Les réunions et conférences groupaient des hommes d'affaires, des journalistes, des avocats; elles stimulèrent l'opinion intellectuelle beaucoup plus, par exemple, que l'Université Washington de Saint-Louis, conformiste et conventionnelle. Les adversaires accusaient Snider de trop d'enthousiasme pour la culture grecque, Brokmeyer de trop de violence et Harris de ferveur panthéiste, mais le groupement rayonna d'une façon indiscutable.

Entre temps, d'autres cercles s'étaient fondés, en liaison avec Saint-Louis. Celui de Jacksonville Ill, dirigé par un médecin, H.K. Jones, s'organisa en 1863 en Académie américaine et publia le *Journal of the American Academe*.

Plus connue que cette Académie, la *Concord Summer School of Philosophy and Literature* fournit une occasion aux hégéliens de l'Ouest et aux transcendantalistes de la Nouvelle-Angleterre de prendre contact. Mais le principal objectif atteint fut la reconnaissance et la publicité qu'elle apporta à la philosophie en tant que culture intellectuelle. Ses directeurs furent Alcott, Sanborn et Harris. Fondée en 1879, elle cessa d'exister quand Harris devint commissaire de l'éducation aux États-Unis.

Conçue comme celle de Concord, la *Summer School of the Culture Sciences* de Glenmore, dans les Adirondacks, eut comme principal artisan, Thomas Davidson, excellent linguiste qui rejetta Hégel et s'adressa directement à Platon et à Aristote, et voulut faire la synthèse des idéalismes hellénique et chrétien. Il alla à Athènes vivre trois ans avec les moines grecs. Déçu, il se tourna vers l'Italie; il n'y trouva pas que l'Église catholique était catholique en esprit et en vérité, mais il eut ici la chance de rencontrer à Domodossola la communauté rosminienne. Converti au rosminisme, Davidson revint en Angleterre organiser la Communauté de la Vie nouvelle, dont une branche forma la Société Fabienne. Il organisa ensuite une section américaine de cette communauté qui fonda à son tour une *summer school* semblable à celle de Concord. D'abord à Farmington, Conn., cette école s'installa plus tard dans les Adirondacks où elle prospéra jusqu'en 1900.

Une réussite plus durable de l'idéalisme pratique de Davidson demeura le mouvement pour la culture éthique, encore une organisation internationale. Ce mouvement eut son origine dans la Société pour la culture morale fondée à New-York, en 1876, par Félix Adler, et proliféra dans d'autres villes américaines.

Définitions de l'idéalisme

Il est peu de termes courants dans le langage philosophique dont on ait autant abusé que du mot idéalisme. Son histoire s'est déroulée dans des circonstances variées; aussi est-il nécessaire de le redéfinir. Surtout à cause des erreurs découlant de son usage courant. On applique le vocable idéalisme à des hypothèses mal fondées. On emploie ce concept pour exprimer l'idée suivant laquelle, au-delà des objets sensibles, nous devons découvrir un monde de relations. De même, on veut que la philosophie idéaliste porte principalement sur les problèmes humanistes.

Dans le langage philosophique, l'idéalisme est une théorie de la nature et de la connaissance; sa thèse majeure, c'est que l'univers constitue un ordre intelligible. La découverte de cet

ordre, voilà la connaissance véritable. Le savoir est-il fragmentaire? On le dit incertain. Mais il y a loin de la tradition platonicienne à l'idéalisme moderne de Descartes, Berkeley, Hume. Jean-Paul Sartre a indirectement donné une bonne définition de l'idéalisme quand il a dit: ce que les existentialistes ont en commun « c'est simplement le fait qu'ils estiment que l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité ». Pour l'idéalisme, c'est l'essence qui est logiquement antérieure à l'existence. Il y a du donné et, pour l'idéaliste, ce donné est le signe d'une réalité située au-delà de lui-même, réalité qu'il atteindra par un processus de médiation. D'une part, un objet, un signe, une perception subjective; d'autre part, une réalité objective de l'essence, un symbole, un indicateur.

Par l'imprécision du langage et l'interprétation courante, la philosophie idéaliste est plus déformée que tout autre système. Mais il y a dans toute expérience humaine quelque chose qui maintient l'idéalisme vivant. Les Américains possèdent dans l'idéalisme, sous la forme du platonisme chrétien, le fondement de leur civilisation. Idéalisme et sens pratique, ces deux caractéristiques de l'esprit des premiers colons, ne souffraient d'aucune contradiction du fait d'une cohabitation intime.

Le transcendantalisme de la Nouvelle-Angleterre fut un platonisme renouvelé par Kant. Qu'on en suive la trace chez Emerson, Channing, Brownson, c'est toujours la même valeur que l'on attache à l'idéalisme. On voit un Henry Thoreau y chercher un abri contre le danger que font courir à la vie de l'esprit libre les absorbants soucis économiques. Herman Melville apparaît hanté par le domaine de l'Absolu.

Ajoutons cependant que l'idéalisme est dans la philosophie américaine un système entre plusieurs autres qui se sont constitués d'ailleurs à ses dépens. S'il n'a pas disparu totalement, il le doit à James E. Creighton, de l'Université Cornell, et à la conscience religieuse dont l'immanentisme trouve un prolongement dans l'idéalisme. Selon qu'il s'achève ou non en théologie, l'idéalisme revêt deux formes: la forme spéculative ou la forme personnaliste. Mais les idéalismes américains, quelles que soient leurs modalités, ont deux caractères communs: *antimentalistes*,

c'est-à-dire opposés à l'idéalisme incarné par Berkeley, et *sociaux*, en ce sens qu'ils se rattachent aux mouvements scientifiques et aux intérêts de la vie pratique. John Elof Boodin a prononcé une profession de foi qui convient à tous les idéalistes américains quand il a écrit dans *Contemporary Idealism in America* (p. 216): « Avec mon maître bien-aimé, je crois que je suis membre d'une communauté spirituelle universelle et que ma vocation est de participer d'une manière créatrice à l'éternel esprit de vérité, de bonté et de beauté, en compagnie de tous les esprits pareillement créateurs, pour spiritualiser le monde temporel. »

Chacun ayant un foyer académique, un fondateur et un groupe de disciples plus ou moins fidèles, on peut commodément classer les idéalismes de la façon suivante:

1. Le personnalisme: Université de Boston, Borden Parker Bowne.
2. L'idéalisme spéculatif ou objectif: Université Cornell, James Edwin Creighton.
3. L'idéalisme dynamique: Université du Michigan, George Sylvester Morris.
4. L'idéalisme absolu: Université Harvard, Josiah Royce.

Le personnalisme

Le personnalisme est une des formes de l'idéalisme religieux; la scission s'opère par la façon de poser le problème de l'omniscience de Dieu et de la liberté de l'homme. L'idéalisme évolutionniste met l'accent sur l'omniprésence de Dieu, montrant qu'elle ne s'oppose pas à la liberté humaine; l'idéalisme personnaliste, au contraire, part du principe de la liberté pour élaborer une conception de Dieu qui ne contredise pas ce fait.

Philosophie de la religion, le personnalisme est fidèle au théisme. C'est sur l'Église méthodiste qu'elle a surtout influé, en l'habituant à des formes de langage philosophique, voire à des habitudes d'esprit philosophique. Le professeur Bowne, écrivain abondant et esprit indépendant, s'attaqua à deux principes de la philosophie universitaire; il prouva la faiblesse de la psychologie des facultés et montra dans la réalité empirique

du moi un substitut à la croyance dans une âme substantielle. Il étudiait à l'Université de New-York quand il écrivit une vive critique de Spencer. En Allemagne, il subit ensuite l'influence de Lotze. Chez celui-ci, le moi est une réalité empirique. Bowne développa les implications théistes de cet empirisme transcendantal et rebâtit la doctrine des catégories kantiennes. Grâce au principe de la raison suffisante, il démontrait que des personnes ne peuvent être causées que par des personnes et que la cause ultime doit être pour le moins personnelle.

Les ouvrages de Bowne: *Studies in Theism, Philosophy of Theism, Principles of Ethics* furent répandus dans les séminaires méthodistes. Son *Personalism* (1908) est l'exposé systématique de cette école.

L'autre forme d'idéalisme théologique est l'idéalisme évolutionniste inspiré de Le Conte qui voit dans la liberté humaine une conséquence de l'évolution. Ce géologue, qui se fit le champion de l'évolutionnisme, exerça une influence sur Royce et Howison. Ce dernier, chef de l'école, voit dans les forces de la nature une parcelle de l'Énergie divine à l'état diffus. Elle atteint son individualisation maximale avec l'homme. « L'individuation complète, la séparation de l'esprit du fonds général d'énergie divine répandu dans la nature est la caractéristique essentielle de l'homme. » Cette séparation n'est que physique toutefois, non morale.

L'idéalisme spéculatif

A l'opposé du personnalisme, l'idéalisme spéculatif ou objectif, celui de l'Université Cornell, représente l'aile américaine de ce mouvement qui, en Allemagne et en Angleterre, unit une analyse critique des catégories à une conception historique de l'esprit humain; union de l'héritage kantien et de l'héritage hégélien, alliage d'une logique critique et d'une philosophie de l'histoire.

Le premier chef de cette école fut Jacob Gould Schurman qui devint plus tard président de l'Université Cornell. C'est en Écosse qu'il s'initia au kantisme; il conserva son enthousiasme au Canada où il enseigna à Dalhousie College. A Cornell, en

1886, il crut que l'idéalisme critique avait une signification spéciale parce qu'il est essentiellement une doctrine de médiation; l'interprétation que Schurman donne de Kant montre que celui-ci a réussi à concilier l'empirisme de Hume et le rationalisme de Leibnitz. Il fit donc des catégories une science des formes nécessaires de la raison empirique. La philosophie devint ainsi une médiatrice entre les sciences et les arts. Il voyait dans la philosophie américaine la grande réconciliatrice de l'Occident et de l'Orient.

C'est cependant un des anciens élèves de Schurman à Dalhousie College, James Edwin Creighton, qui lui succéda et devint le principal représentant de l'idéalisme de Cornell. Avec des adjoints compétents, Creighton forma à Cornell les professeurs de philosophie d'une génération, grâce à qui théories et méthodes de Cornell devaient tellement rayonner. C'est à Cornell que fut fondée l'*American Philosophical Association* dont Creighton fut le premier président. Si, selon l'auteur, connaître, c'est affirmer « mon expérience, l'expérience des autres hommes et la nature de la réalité », si l'expérience se définit comme « explication ou révélation de la réalité, compréhension des esprits des autres hommes et prise de conscience par l'esprit de la nature de sa propre intelligence », l'idéalisme spéculatif peut se résumer en quatre propositions: 1. L'esprit n'est pas séparé de la nature. 2. La nature est quelque chose qui est au moins connaissable par l'esprit. 3. La catégorie de l'Esprit Absolu, pour avoir une signification, doit naître du processus critique de l'expérience et être justifiée par lui. 4. L'esprit individuel n'est pas séparé des esprits des autres individus.

Creighton avait le sens du travail par équipe. Aussi joua-t-il un rôle directeur dans les études coopératives en philosophie, à Cornell. « Dans chaque branche de la recherche, affirma-t-il un jour, il semble que grandisse la conviction que le compagnonnage et la coopération intellectuelle sont essentiels à un progrès réel. Cela sous-entend qu'il est nécessaire dans l'œuvre scientifique de combiner ses forces et de travailler non comme un certain nombre d'individus isolés, mais comme un groupe social d'esprits en coopération. Nous avons appris que s'isoler intellectuellement, c'est rendre stérile son travail; qu'il y a, à chaque

génération, un grand courant de problèmes à l'intérieur desquels nous devons travailler si nous voulons contribuer en quelques manières à la cause commune. »

L'idéalisme dynamique

Durant quelques années à l'Université Johns Hopkins, et plus tard à l'Université du Michigan, l'École de l'idéalisme dynamique s'occupa d'une façon plus résolue de la logique de la vie, insistant sur la nature culturelle aussi bien que sur la nature biologique de l'expérience humaine. Le chef de ce mouvement était George Sylvester Morris. Étudiant au séminaire théologique de l'Union, il résolut de continuer ses études en Allemagne plutôt que devenir pasteur. Il abandonna la profession de ministre protestant pour se vouer à l'enseignement de la philosophie. A Berlin, ses maîtres lui apprirent que la vérité réside non dans la théologie pseudo-chrétienne de Hegel, mais dans le transcendantalisme éclairé par la métaphysique d'Aristote.

Quand il commença son enseignement à Johns Hopkins et à Michigan, il fonda l'école idéaliste qui repose sur l'interprétation activiste des catégories de Kant et sur l'assimilation de l'idéalisme aux conceptions aristotéliciennes du mouvement. Il prétendait que les actes de la pensée sont des mouvements et que, partant, les catégories kantiennes sont les catégories du mouvement. Il assimilait la science de l'esprit à la science des autres formes d'énergie.

Morris, par le réalisme épistémologique et le volontarisme romantique, tendait à établir la philosophie sur une base strictement scientifique et non subordonnée à d'autres sciences. Malheureusement, à Johns Hopkins, les sciences naturelles constituaient le centre de la recherche universitaire. Morris ne put convaincre les présidents Gilam ou Stanley qui considéraient son système comme une philosophie morale et non comme une science naturelle. Et Morris de retourner à l'Université du Michigan avec la réputation d'un moraliste.

C'est G. Stanley Hall, formé aux laboratoires de Wundt, qui introduisit à Johns Hopkins la psychologie physiologique et expérimentale. Morris et Pierce lui paraissent encore des

spéculatifs. Pierce élaborera alors sa psychologie. Au contraire, Dewey, élève de Morris, se rapprocha de plus en plus de son maître et finit par découvrir l'instrumentalisme dans la *Psychologie* de James.

L'élaboration concrète de l'idéalisme dynamique revient à un autre collègue de Morris: Alfred H. Lloyd. Penseur indépendant, au style ironique et paradoxal, l'idéalisme de Lloyd était dynamique parce qu'il enseignait que la pensée est la forme la plus active de la vie. Il enseignait (*Dynamic Idealism*), moderne Socrate, que vivre d'une façon critique est l'essence de l'activité mentale. Il glorifiait le doute à qui il concédait une valeur créatrice, le considérant comme un moyen méthodologique.

L'idéalisme absolu

Josiah Royce, de l'Université Harvard, voilà le nom du chef et le foyer de l'idéalisme absolu.

Bachelier de l'Université Berkeley de Californie deux ans après son ouverture (1873), Josiah Royce passa ensuite une couple d'années en Allemagne, suivant les cours de Lotze à Göttingen et lisant Schelling, Schopenhauer et Pfeiderer. A son retour, il est un des premiers « fellowships » à Johns Hopkins. Après son doctorat avec une thèse sur *La possibilité de l'erreur*, préparée sous la direction de Morris, Royce revint en Californie. Le voici ensuite à Harvard où il fit carrière et publia toute son œuvre philosophique. La plupart de ses livres sont des recueils de cours ou d'articles. Ainsi, *The World and the Individual*, les deux volumes qui contiennent les conférences prononcées à Édimbourg.

L'idéalisme roycien se fonde sur la croyance en un tout absolu dont il prouve l'existence dans son premier ouvrage philosophique, *The Religious Aspect of Philosophy*. Il part du pessimisme de Schopenhauer, du « désespoir d'un doute irrémédiable », mais la dialectique fait discerner à Royce qu'aucune obligation rationnelle ne contraint d'accepter tel idéal particulier. En outre, ces idéaux particuliers ne doivent-ils pas se conformer à un idéal absolu? Cet idéal absolu, il le formule ainsi: « Vis de telle sorte que ta vie et celle de ton voisin ne fassent

qu'une pour toi. » Voici une autre formule kantienne: « Dans la mesure où cela est en ton pouvoir, agis comme si tu étais à la fois ton voisin et toi-même, traite ces deux vies comme une seule vie. » Cette morale deviendra plus tard incluse en sa *Philosophie du loyalisme* comme un impératif catégorique: « Mets-toi au service et sois fidèle au loyalisme. » Il détaillait cette formule en deux conseils: 1. Ne pas essayer d'être heureux comme individu, car rien de particulier ne peut être une fin. 2. Organiser toute vie.

En somme, l'Absolu de Royce ne sera dans l'ordre social que l'Esprit communautaire à la fois pluraliste et personnel, puisque tous les hommes ne sont que les membres du corps mystique. Autant son idéalisme s'avère dialecticien de prime abord, autant, pour se muer en religion de la loyauté, devient-il prophétique.

Bibliographie

Adler, Felix, *An Ethical Philosophy of Life*, New-York, 1918.

Bowne, Borden Parker, *Personalism*, Boston, 1908.

Barrett, Clifford, *Contemporary Idealism in America*, New-York, 1932.

Creighton, James Edwin, *Papers in Honor of Josiah Royce on his sixtieth Birthday*, New-York, 1916.

Cunningham, G.W., *The Idealistic Argument in Present British and American Philosophy*, New-York, 1933.

Deledalle, Gérard, *Histoire de la philosophie américaine* (ch. VI et IX), Paris, 1954.

Marcel, Gabriel, *La métaphysique de Royce*, Paris, 1945.

Palmer, G.H., *Autobiography of a Philosopher*, Boston, 1930.

Royce, Josiah, *Philosophie du Loyalisme*, Paris, 1946.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine* (ch. VII), Paris, 1955.

Townsend, H.G., *Philosophical Ideas in United States*, New-York, 1934.

Townsend, H.G., *L'idéalisme en Amérique* (p. 50, sq.), dans *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, sous la direction de M. Farber, Paris, 1950.

Wenley, R.M., *The Life and Works of G.S. Morris*, New-York, 1917.

CHAPITRE IV

LE NÉO-RÉALISME

L'auteur de *Réflexions sur l'intelligence* a écrit quelque part; « La pensée d'autres philosophes du nouveau monde, ceux qu'on appelle les néo-réalistes, est riche de promesses plus sérieuses ».

Avec l'émancipation scientifique américaine, qu'il s'agisse de sociologie, d'anthropologie, de biologie ou de physique, devaient surgir des réflexions critiques, des essais du synthèse, des conceptions philosophiques qui ne furent pas toujours à l'avantage de l'idéalisme. Voici ce qui advint. Royce venait à peine d'exposer en Écosse la doctrine de l'Absolu que ses auditeurs de l'Université d'Édimbourg pouvaient entendre un autre philosophe qui, sans vouloir leur livrer le dernier mot de l'évolution des systèmes, leur exposait tout de même des réflexions qui constituaient une méthode. S'enfermant dans l'expérimentation psychologique la plus concrète, le titre de ses leçons (*Variétés de l'expérience religieuse*), était tout un programme. Au plus fort de la discussion de ses idées, au plus fort de ses attaques contre l'idéalisme, William James voit à son tour le réalisme relever la tête. De toutes parts, la joie acclame cette résurrection victorieuse. Le néo-réaliste Pitkin a parlé de stupeur dans les rangs pragmatistes et idéalistes. Les réalistes, tels des politiciens, s'associent pour former un parti qui soutiendra leurs idées. D'accord avec le pragmatisme par sa tendance empirique, le néo-réalisme, c'est le nom du mouvement factieux, le dépasse par son opposition à l'épistémologie idéaliste. Le monisme avait été le point de mire des pragmatistes. La théorie de la connaissance fut la cible des néo-réalistes. Montague, Woodbridge et Perry prônèrent d'abord la nouvelle doctrine isolément. La première manifestation collective fut, en 1908, la publication des *Essays, philosophical and psychological, in honor of William James*. Une quinzaine de professeurs de Columbia University y étudiaient les questions principales de l'épistémologie et de la métaphysique. Fullerton signait le manifeste de la nouvelle

École. La même année, le programme fut discuté *ex professo* dans une assemblée de l'*American Philosophical Association*. C'est surtout, en 1909, au cours d'une réunion tenue à l'Université de Yale que les débats furent vifs. A l'issue de la séance, une alliance défensive et offensive fut conclue entre six jeunes philosophes. Le chef de file est Perry; ses associés sont Edwin B. Holt, de Harvard, Walter T. Marvin, de Rutgers College, W.P. Montague et Walter B. Pitkin, de Columbia et enfin Edward Gleason Spaulding, de Princeton. Voilà les chefs du néo-réalisme qui, en l'année 1910, l'année même de la mort de William James, publièrent leur programme. Ils répudiaient tout subjectivisme, tout idéalisme a priori, et faisaient profession de foi réaliste et empiriste; ils annonçaient leur intention de travailler à la constitution d'une philosophie scientifique, commune à tout le groupe. En 1912, Perry publia *Present Philosophical Tendancies* où il montrait dans le réalisme le terme des aspirations de la science et de la morale. L'essai collectif, *The New Realism*, dont chaque signataire avait écrit un chapitre, fut le résultat le plus important de la coopération intellectuelle. *The Concept of Conciousness* de Holt fut le premier essai de synthèse complète produit par un adepte de la nouvelle École.

Idéalisme et néo-réalisme

Le néo-réalisme est donc un système opposé à l'idéalisme, tel que professé aux États-Unis; un système détaché du pragmatisme dont il ne garde que le postulat empiriste qu'il accentue d'ailleurs; surtout un système qui s'est élaboré au cours de polémiques dans les revues et les congrès philosophiques. Ce dernier caractère rend difficile le résumé de la doctrine, tandis que les deux premiers caractères obligent à dire les relations entre le néo-réalisme, l'idéalisme et le pragmatisme.

Que le néo-réalisme soit une réaction contre l'idéalisme, il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner l'idée que les réalistes se font du système qu'ils attaquent. « D'une manière générale, écrit Fullerton, nous pouvons définir l'idéalisme en disant que c'est la doctrine suivant laquelle toute existence est une existence mentale. Loin de regarder le monde extérieur comme un au-delà

de l'esprit, indépendant de celui-ci, il soutient que le monde ne peut avoir son être que dans la conscience. » « Le nom d'idéalisme, dit McGilvary, semble être donné généralement aux théories qui regardent toute réalité comme constituée par des expériences ou par l'expérience. C'est l'opinion qui ne reconnaît aucune réalité restant après qu'on a fait l'inventaire de toute l'expérience. Pour l'idéaliste, le monde est de nature mentale ou psychique; il est essentiellement constitué par sa relation à une conscience ou à un groupe de consciences. » Telle est la thèse contre laquelle s'insurgent les signataires du programme. Ce qui caractérise l'idéalisme et ce qui provoque l'opposition néo-réaliste, c'est une combinaison spéciale de morale, de métaphysique et d'épistémologie. Perry a justement souligné que l'idéalisme repose sur une théorie de la connaissance. L'affirmation de la priorité de la conscience connaissante, l'affirmation que l'être est dépendant de la connaissance que l'on en a peut être regardé comme la base de l'idéalisme, en particulier, celui de Berkeley et celui des néo-hégéliens anglo-saxons.

La méthode historique n'est guère l'apanage des néo-réalistes. Cependant, Perry, dans *New Realism*, et Spaulding, dans *Present Philosophical Tendancies*, ont esquissé avec soin la synthèse de l'idéalisme. Voici quelques arguments idéalistes qu'ils réfutent: a) le premier argument que Montague appelle psychologique se formule ainsi; « l'esprit ne peut avoir pour objet direct que ses propres idées ou états, et les objets extérieurs, si tant est qu'ils existent, ne peuvent être conçus qu'indirectement, par une inférence, de valeur discutable et d'utilité douteuse. » A cet argument, les néo-réalistes répondent; un processus conscient n'est jamais son propre objet, mais bien plutôt le moyen par lequel un objet autre que lui est connu. L'objet ainsi connu peut être, un autre état mental, une chose physique, une entité purement logique. Ils comparent la conscience à un employé de téléphone en communication avec les abonnés par ses appareils. Ils ne les connaît que par ce que les fils téléphoniques lui transmettent. Ainsi, nous ne sommes en rapport avec le monde extérieur que par ce que les nerfs transmettent au cerveau. Tout ce que nous attribuons aux objets vient des impressions

que nous en recevons. Dans l'hypothèse idéaliste, il est même contradictoire de parler du monde extérieur.

Selon l'idéalisme, il est impossible de sentir, d'imaginer, de penser quoi que ce soit sans le mettre en relation avec le moi. Bref, aucune connaissance n'est possible que par rapport au moi. Tout être est ce qu'il est dans la conscience. Essayer de le concevoir sans relation avec la conscience, c'est encore lui donner cette relation, sinon ce ne serait plus le concevoir. Cet argument est appelé par Perry le prédicament égocentrique. Le néo-réalisme ne nie point le fait de la connaissance sans rapport avec nous. Il en conteste l'interprétation. Selon le néo-réalisme, cet argument n'est pas une preuve de l'idéalisme, mais une difficulté propre au problème épistémologique. Pour étudier les relations de la conscience et de l'objet, nous ne pouvons pas supprimer la conscience. Que faire? — Il faut, dit le néo-réaliste, chercher une autre méthode, examiner par l'observation si vraiment la conscience est nécessaire à l'existence de l'objet. A priori, il n'est nullement impossible de découvrir une méthode adaptée à cette situation spéciale. Il en est ainsi dans tous les cas où il est impossible, en vertu des conditions elles-mêmes de l'observation, d'éliminer une des circonstances qui accompagnent un phénomène, par exemple, l'attraction terrestre dans les phénomènes physiques. Dans ces cas, on ne peut employer la méthode inductive de concordance, et l'on néglige simplement cet élément dont on ne peut préciser la valeur, ou bien l'on cherche à s'en rendre compte par l'observation directe.

Le néo-réalisme se rend compte que le succès de l'idéalisme n'est pas uniquement dû à ses arguments logiques. Par exemple, l'idéalisme, avec sa formule comme la « conscience de l'Absolu », flatte le désir d'unité et d'harmonie. L'idéalisme célèbre aussi les valeurs morales et exalte les âmes en les associant à la puissance bienfaisante qui sature le monde. N'est-il pas la vraie religion des temps modernes? Le néo-réalisme ne fait pas grand cas de ces motifs accessoires. La doctrine des énergies spécifiques et celle de la subjectivité des qualités secondaires ne sont plus intangibles; la psychologie se renouvelle. De même, le néo-réalisme espère édifier une théorie épistémologique qui ne sera ni naïve, ni dualiste, mais critique. L'idéalisme a voulu

s'allier à la religion en jetant du discrédit sur la science. Vaines tentatives. La religion qu'il veut étayer, est-ce la religion véritable? L'idéalisme moderne, versant souvent dans l'absolutisme, fonde la religion sur des abstractions rigides qu'il tente de rendre vivantes en les parant de superlatifs.

Pragmatisme et néo-réalisme

Le néo-réalisme n'est pas tendre pour l'idéalisme, mais il est plus condescendant pour le pragmatisme. Les pragmatistes avaient commencé à combattre l'idéalisme, et plus d'un réaliste a été éveillé du rêve idéaliste par le bruit de la polémique de James. Cependant, les nouveaux venus prétendent dépasser le pragmatisme qui a gardé les attitudes du vieil ennemi: le subjectivisme. Pour le néo-réaliste Perry, « le pragmatisme consiste, dans le sens le plus large du mot, à accepter comme fondamentales les catégories de la vie. C'est la philosophie bio-centrique. De plus, il faut l'ajouter tout de suite, le pragmatisme entend par la vie, non la vie imaginative ou idéale de quelque être hypothétique, non la vie éternelle ou la vie absolue, mais bien la vie temporelle, agissante, des animaux et des hommes, la vie d'instinct et de désir, d'adaptation et de milieu, de civilisation et de progrès ». Le pragmatisme, c'est la philosophie du concret et de la nature. La nature, pour lui, c'est celle qu'étudie la biologie plus encore que celle du physicien. Il est anthropocentrique. Avant tout, le pragmatisme est une théorie de la connaissance.

L'idéalisme considère la connaissance à l'état achevé: le pragmatisme la considère dans son développement. Elle est pour lui un processus, une action vitale. Méthode psychologique et logique à la fois. Moyen de voir en quoi se distinguent les connaissances vraies et les fausses, aussi bien dans leur devenir que dans leur état final. Ainsi comprise, la pensée a manifestement un caractère pratique. L'intérêt de l'idée devient critère et norme de sa valeur. L'idée, produit du *knowledge about*, sera avec Dewey l'instrument. Quoiqu'il en soit, elle est le moyen de rapprocher du sujet les objets extérieurs. La vérité est une propriété des idées, et non des choses. Est vraie une

notion qui remplit sa fonction, atteint sa destination, répond au besoin concret qui lui a donné naissance.

La polémique pragmatiste a été une critique de l'intellectualisme qui est, selon James, l'usage dogmatique de l'intelligence. Il y a eu des variétés de pragmatisme: celui de James, celui de Schiller, celui de Bergson, celui de Dewey, première manière. Si le néo-réalisme accepte plusieurs points de vue du pragmatisme jamesien, il s'oppose aux thèses jamesiennes encore trop proches de l'idéalisme et à tout pragmatisme qui implique ontologie, comme l'humanisme de Schiller, ou anti-intellectualisme, comme l'intuitionisme de Bergson qui a inspiré certaines thèses de James.

En résumé, les rapports du néo-réalisme avec l'idéalisme sont une opposition totale. Alliée du pragmatisme dans sa lutte contre le monisme idéaliste, la philosophie néo-réaliste préconise un empirisme d'une nuance spéciale. Elle pousse plus loin que le pragmatisme l'affirmation de l'indépendance réciproque des parties de l'univers. Au lieu de courant de l'expérience indistincte, elle voit des choses, des termes et des relations. Dans l'impression vécue, elle introduit l'analyse. Le monde est accessible à la recherche intellectuelle abstraite; les lois logiques et mathématiques ne sont pas de simples résumés d'expérience; elles ont une objectivité entière.

Méthode du néo-réalisme

Examiné en lui-même, le néo-réalisme se caractérise plus par sa méthode que par ses thèses métaphysiques. Les opinions des signataires du programme, sur les rapports entre la conscience et la réalité, sont divergentes. L'accord est unanime sur la méthode. Sa doctrine épistémologique est plus l'application du programme général qu'une thèse primordiale: application importante, thèse apparente, sans doute, mais secondaire pour quiconque cherche dans les systèmes plutôt l'esprit qui les inspire que les propositions qui les formulent, plutôt la voie qu'elles ouvrent à la spéculation que les résultats concrétisés dans les axiômes.

Premier caractère de la méthode néo-réaliste: l'empirisme. Les néo-réalistes sont ennemis de l'a priorisme. Ce qui les inquiète dans l'idéalisme, c'est moins la thèse métaphysique que la manière sommaire dont elle est établie. Ce qui les rapproche du pragmatisme, c'est leur goût du concret. Si la dialectique leur est utile pour la polémique, son rôle est restreint dans la partie constructive de leur système. On le voit dans l'étude du problème de la connaissance. Où les idéalistes parlent de sujet et d'objet, d'un et de multiple, d'intuition et de catégories, ils parlent d'organes et de milieu. Ils examinent des perceptions concrètes au lieu de la sensation en général; les catégories sont remplacées par des exemples familiers de connaissance médiate. Leur expression est plus abstraite que celle des pragmatistes encore qu'ils tâchent de serrer la réalité de plus près.

Une thèse capitale du système est l'indépendance de la métaphysique par rapport à l'épistémologie. Marvin lui a consacré de longs développements. Ce philosophe déclare que la nature des choses ne doit pas être cherchée en premier lieu dans la nature de la connaissance. Maintes questions ne doivent pas être discutées en partant de la notion ou du fait de la connaissance. Marvin a vu dans cette thèse l'essence du néo-réalisme. La métaphysique, telle que les néo-réalistes l'entendent, embrasse deux objets: l'étude des fondements logiques de la science et la théorie de la réalité. L'idéalisme fait dépendre la métaphysique de l'épistémologie sous différents rapports. Prétention insoutenable, affirme Marvin. Les sciences dépendent de la logique, et non de l'épistémologie. D'ailleurs, la logique ne s'identifie nullement avec celle-ci. Déjà, l'ancienne logique était une science objective, non une doctrine de l'esprit. Le rapport de la logique et des sciences particulières devient tout autre, ces dernières substituant dans les formules générales qu'elle fournit, des termes déterminés aux termes indéterminés; de même, la mécanique appliquée remplace les variables d'une équation par des quantités concrètes. Rien dans ces opérations ne suppose une théorie de l'esprit; la logique, comme les autres sciences, s'établit par sa propre force. Loin d'être le fondement de toutes nos connaissances, l'épistémologie dépend elle-même des sciences. Somme toute, pour être féconde, la métaphysique

doit avoir le pas sur l'épistémologie. Elle peut en recevoir d'utiles suggestions, mais c'est toujours l'analyse objective des systèmes de propositions qui lui fournira ses éléments principaux.

Caractères du néo-réalisme

L'empirisme des néo-réalistes se manifeste dans leur dédain pour l'esprit de système. L'unité soupçonnée au fond des choses, tel est le but de la philosophie, mais il ne faut pas, pour l'atteindre, violenter les faits. Cette École veut traiter chaque problème à part, en ne tenant compte que de ses données propres et immédiates. Tel empirisme évite le sensualisme de Locke. Il est tout l'opposé du nominalisme positiviste. James aimait la réalité concrète; les réalistes affirment même le caractère objectif des sciences abstraites. Souvent, les néo-réalistes répètent que les sciences abstraites ne peuvent se réduire à la psychologie, non plus que leurs objets ne se ramènent à des actes subjectifs. *The Concept of Consciousness*, de Holt, et *The New Realism*, de Spaulding reposent sur ce postulat.

Toutefois, on ne peut identifier le néo-réalisme avec l'empirisme vulgaire. Marvin déclare nettement que l'expérience n'est pas l'unique source d'information, ni le seul critère de la vérité. La source principale de la connaissance est la perception directe, mais cette perception n'est pas nécessairement sensible. Elle peut être intellectuelle. Marvin, rejoignant Spaulding, se dit rationaliste.

Second caractère du néo-réalisme: l'intellectualisme. La meilleure faculté pour nous donner accès à la réalité est la raison raisonnante, si bafouée par l'intuitionisme et la psychologie religieuse, à base de mysticisme. Pleins de confiance en cette raison, nos philosophes croient qu'elle parviendra à supprimer le mystère dans le monde. Son procédé sera l'analyse. « Expliquer, dit Marvin, c'est analyser un tout en parties, ou une complexité en éléments qui sont plus simples et dont les relations sont plus simples. » Considérer l'objet, le réduire à des éléments de plus en plus simples, voilà la méthode à suivre. Que les parties soient séparables de fait ou qu'elles soient distinguées par la

seule pensée, le procédé reste le même. Il importe d'ailleurs de tenir compte non seulement des éléments qui constituent la chose, mais des relations qui les unissent. La chose n'est pas la somme de ses éléments: elle les suppose déjà placés dans un certain ordre. La terminologie des intellectualistes a été cause de confusion; les néo-réalistes veulent une philosophie énonciable, discursive, conforme aux lois de la logique. Cette méthode repose en définitive sur la théorie des relations externes, qui apparaît comme le fond du néo-réalisme. Tout résoudre en termes logiquement indépendants, mais unis par des relations qui respectent leur nature propre. Spaulding applique sa doctrine à quatre espèces d'ensembles pour montrer que l'analyse les explique sans les déformer. Il distingue: a) les collections ou agrégats d'entités quelconques; b) les classes composées d'entités qui ne sont pas elles-mêmes des classes, tels les atômes de charbon, par exemple; c) les nombres pairs; d) les fractions rationnelles. S'inspirant de Bertrand Russell, il passe en revue ces quatre groupes et leur applique laborieusement sa théorie, à grands renforts de signes mathématiques. L'originalité du néo-réalisme consiste dans une application intégrale de la logique moderne. Voilà qui le différencie des autres systèmes. La logique fondée par Aristote, dit Spaulding, dans *New Rationalism*, a dominé la philosophie jusqu'à nos jours. Le type de l'être est la chose physique avec ses propriétés, son activité, ses causes, ses lois. L'esprit est une de ces choses d'une nature particulière; en vertu d'une action mystérieuse, il connaît les autres choses. Son activité est régie par certaines lois. Ces lois sont principalement, les principes d'identité, de contradiction et de tiers exclus, ainsi que celui de l'évidence ou de l'inconcevabilité du contraire. La logique a pour but d'étudier ces lois qui règlent les rapports des classes d'objets sur lesquels s'exerce le raisonnement.

La logistique

La nouvelle logique est issue du progrès des sciences, surtout des sciences exactes. Sa notion fondamentale est celle de relation, sous forme d'implication. Les objets sont reliés par des relations qui ne les modifient point. Ils constituent, grâce à ces relations,

des systèmes dont la première propriété doit être la cohérence, l'absence de contradiction interne. Ces systèmes ne sont pas des classes contenues les unes dans les autres, ce sont des propositions; l'affirmation de l'une entraîne l'affirmation de l'autre. Cette relation d'implication est strictement objective. Elle est une loi des entités logiques mêmes. Elle n'est pas créée par nous, mais découverte, tout comme les termes. Elle se justifie par voie d'induction, car elle ressort de l'examen de tous les cas auxquels elle s'applique. Ainsi, toute la logique, toute la philosophie et toutes les sciences forment un vaste système cohérent.

Cette logique est un mélange d'absolutisme et de relativisme. Holt est plus audacieux que Marvin. Il se demande, après avoir proclamé l'unité de la logique et des mathématiques, si l'idéal de la philosophie ne serait pas, grâce à l'observation, unique moyen de la logique, de trouver une proposition unique d'où puissent sortir tous les termes initiaux et tous les postulats, par conséquent tous les systèmes qu'ils engendrent. Il montre l'importance de la déduction en philosophie. Elle est, à proprement parler, l'unique méthode possible. Pour le néo-réalisme, cependant, toute l'essence du raisonnement déductif consiste à placer les êtres dans un certain ordre; or, l'ordre n'est pas le résultat que l'on atteint en collectionnant des cas individuels, mais le moyen nécessaire pour les classer, même dans l'induction. Logique entièrement spatiale et intemporelle qui n'a que faire de la substance.

Avec une telle logique, on devine l'objet de la philosophie. Les néo-réalistes, sans nier l'influence qu'elle exerce sur la psychologie et la morale, ne voient pas dans cette fonction ce qui constitue essentiellement la philosophie. Deux attitudes se sont manifestées: séparation de la science et de la philosophie; la philosophie, prolongement de la science. Les néo-réalistes optent pour cette seconde attitude, encore que science et philosophie ne diffèrent pas totalement. Ayant le même objet, la philosophie doit posséder les mêmes moyens d'investigation que la science. Entre ces deux plans du savoir, seule une différence de degrés. Aux sciences, la recherche des détails; à la philosophie, les généralisations et la critique approfondie des

moyens de connaissance. Une conséquence s'ensuit: collaboration nécessaire. La logique et les mathématiques aideront la philosophie à trouver sa méthode générale; elles fourniront les principes. La biologie, la psychologie, la physiologie contribueront à édifier l'épistémologie.

La connaissance philosophique, étant de même nature que celle des sciences, est capable de s'accroître avec celles-ci. Il faut, opine le néo-réalisme, qu'elle renonce aux fausses méthodes. Qu'elle ne se confonde pas avec l'histoire des systèmes. Au lieu de s'inquiéter de la pensée de Kant et de Hégel, par exemple, qu'elle se place en présence des mêmes problèmes et élabore sa synthèse avec l'idée qu'elle prolonge la science.

Les contradictions du néo-réalisme

La philosophie néo-réaliste ne manque pas d'ambition. A l'origine, simple réaction contre l'idéalisme, voici qu'elle se déploie en déductions hardies. Elle a prétendu n'avoir foi qu'en l'induction au nom de l'empirisme et voici qu'elle s'élance dans une synthèse du savoir humain. Pour ce faire, les néo-réalistes n'ont pas pu supprimer ou déguiser la valeur absolue de la logique et des mathématiques qu'ils ont mis sur le même pied que la science expérimentale, pour en mieux exalter la certitude. Ils craignaient certes de se compromettre avec les subjectivistes, s'ils parlaient de vérités idéales, nécessaires ou a priori. En bonne logique, il eût mieux valu employer les mêmes termes en les délimitant mieux. Ils auraient ainsi évité certaines affirmations trop générales. L'empirisme, dont les néo-réalistes se targuent, revient à ce truisme trop négligé par le réalisme vulgaire, à savoir que chaque chose est précisément ce qu'elle est, qu'elle ne doit pas être, à force d'explications, supprimée ou transformée en une autre. Truisme que Holt a bien fait de rappeler. C'est la base de toute philosophie. Si les néo-réalistes s'insurgent contre l'épistémologie, c'est, en somme, au nom de ce même truisme. Au fait, n'est-ce pas une faiblesse de refuser pour cela à l'épistémologie la place qui lui revient dans la philosophie? Ils agissent ainsi en répudiant le psychologisme. Attendu que la critique doit fixer les limites de la connaissance, ne

doit-elle pas déterminer les bases de la science et de la philosophie? La théorie de la connaissance commande l'idée que l'on se fait de la philosophie; elle donne naissance aux systèmes. Le néo-réaliste n'échappe pas à cette loi. Son programme contient une épistémologie. L'objectivisme qu'il affiche est une doctrine de la connaissance, au moins implicitement affirmée. On peut concevoir une réflexion critique sur toute connaissance humaine qui en dégage la nature logique et, par suite, la valeur et l'étendue. Au début, elle n'est pas a priori, ni objective, ni subjective. Elle implique déjà une psychologie et une critique. Avec le néo-réalisme, il s'agit simplement de se mettre en face des phénomènes pour voir en quoi ils consistent. Un fait frappe: toute connaissance est un jugement au sujet de certaines choses. Elle consiste à dire qu'un phénomène est, qu'il a des propriétés, qu'il obéit à des lois. On discerne ensuite des termes et des rapports, de l'activité et de la passivité. En même temps qu'émergent des groupes de propriétés, on voit se développer une opposition entre le monde et le centre vivant qui constitue le moi. Tous deux s'éclairent et obéissent à certaines lois communes. Ces lois communes sont celles de l'être ou de la métaphysique et de la logique, les autres, celles de la psychologie et des sciences objectives. Les relations entre ces groupes de propriétés et de lois posent le problème de la connaissance. En poursuivant les règles des différents ordres de science et en les critiquant par l'application de lois plus générales, on achèvera la trame d'une épistémologie. Celle-ci se rapproche de la métaphysique et de la logique, mais elle s'en distingue assez, par l'intérêt critique qui la constitue, pour être regardée comme une branche indépendante. On s'étonne alors d'entendre les néo-réalistes soutenir que l'épistémologie n'est pas le fondement logique de la philosophie, y compris la métaphysique.

Les faiblesses du néo-réalisme

En fait, la logique néo-réaliste comprend un certain nombre de questions qui ressortissent sûrement à la métaphysique: le sens du mot être, de la relation, de la dépendance, de l'indépendance etc. Pour ne pas affirmer que l'être est seulement le

lien abstrait des propositions et l'implication logique, il eût suffi de distinguer, comme autrefois, l'être réel, actuel et possible, et l'être de raison. Purs logiciens, les néo-réalistes mettent sur le même plan toutes les espèces d'objectivité.

Autre faiblesse du néo-réalisme: la tendance excessive à l'analyse risque de dissoudre la philosophie. Il laisse dans le vague l'idée de relation. Cette relation est un mot commode qui signifie aussi bien toutes les propriétés que le rapport proprement dit. Aristote était plus objectif en considérant comme son objet principal la substance, l'être dont l'existence est directement affirmée et auquel se rapportent, dans une mesure diverse, les autres propriétés. Les logiciens modernes ont poussé très loin l'analyse de la relation, mais, avec des procédés différents, les scolastiques les avaient devancés. Ce que les logiciens modernes appellent les relations symétriques et les relations asymétriques, par exemple, s'appellent dans l'École relations d'équiparence et de disquiparence. Les néo-réalistes attachent trop d'importance à la logique mathématique. Celle-ci a contribué à ramener les esprits à la logique objective; elle a ensuite le mérite d'attirer l'attention sur la nature de la relation, notion trop négligée par l'atomisme en cosmologie et par l'associationisme en psychologie. Ce qu'ils expriment sous les symboles compliqués de la logistique peut être énoncé plus facilement dans le langage de la logique classique. La logistique, de l'avis même des mathématiciens, n'est pas encore assez claire, ni assez sûre pour permettre d'effectuer une réforme de la philosophie.

L'analyse de Spaulding est en réalité une synthèse: reconstituer le continu avec des termes et des relations. Ce n'est pas précisément décomposer la réalité en éléments plus simples. Par un caprice de langage, les sciences mathématiques, dites analytiques, sont justement les plus synthétiques.

Philosophie et sciences

Quant au rapport entre la philosophie et les sciences, le néo-réaliste n'indique pas où finit le domaine respectif des sciences et celui de la philosophie. Il est étonnant de voir le dogmatisme scientifique renaître chez les néo-réalistes, alors

que les savants ne sont plus idolâtres de leurs méthodes. Certes, une philosophie ne tenant aucun compte des sciences est, de nos jours, impossible. La réflexion philosophique suppose, comme matière, l'ensemble des connaissances et la culture d'une époque. Mais la philosophie doit dépasser les faits expérimentaux et se réserver le domaine des notions générales indispensables au vulgaire comme au savant.

Les néo-réalistes, déclarant que la philosophie se fait et s'accroît, comme la science, compte sur la collaboration comme seul moyen de faire œuvre constructive. Certes, l'immensité du savoir commande la division du travail. Encore faut-il que la pensée prenne un point de départ au moins provisoire. Autrement, c'est l'émiettement des efforts, le charabia des programmes et le toho-bohu des tentatives. Le progrès doit s'insérer dans une tradition nourricière. L'histoire, à la vérité, ne doit pas remplacer la philosophie, mais il est utile de pouvoir se placer dans la perspective des problèmes si l'on veut tenter de les résoudre.

Les vrais mérites

Le néo-réalisme rêve-t-il d'un accord parfait ? — C'est planer dans l'utopie. La réalité est trop mystérieuse, l'esprit humain trop limité et trop fécond ensemble pour qu'on puisse satisfaire en quelques thèses toutes les intelligences. Il suffit, pour que les systèmes philosophiques méritent l'attention, qu'ils apportent un éclaircissement, qu'ils mettent en lumière un point de vue, qu'ils déblayent la voie au progrès. Pour leur part, les réalistes américains, mieux que leurs émules d'Angleterre, étudiés aussi par René Kremer, ont mis le doigt sur la commune erreur qui gâche deux doctrines modernes opposées: l'idéalisme et le subjectivisme. Perry et Spaulding, en soumettant à l'analyse l'idée de relation, ont respecté le mystère propre et irréductible de la connaissance; l'indépendance de l'immanent, comme ils disent (l'indépendance, à l'égard de la pensée, de l'objet immanent à la pensée par la connaissance). Marvin a retrouvé la grande idée aristotélicienne de l'impossibilité d'absorber dans les lois universelles et nécessaires de la science

la contingence des événements individuels. Que des penseurs américains travaillant avec succès sur le vieux fonds de la spéculation moderne, se trouvent à bousculer les préjugés, voilà qui prouve par quel itinéraire laborieux la raison humaine finit par soupçonner les solutions et par s'acheminer vers les problèmes essentiels.

Bibliographie

Adams et Montague, *Contemporary American Philosophy*, 2 vol., New-York, 1930.

Garrigou-Lagrange, O.P., *Le sens du mystère*, Paris, 1934.

Kremer, René, *Le néo-réalisme américain*, Louvain, 1920.

Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique* (cahiers 1 et IV), Paris et Louvain, 1926.

Maritain, Jacques, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932.
Sept leçons sur l'être, Paris, 1935.

Rolland-Gosselin, R.P., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, 1932.

Wahl, Jean, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (ch. IV), Paris, 1920.

CHAPITRE V

LE RÉALISME CRITIQUE

Le réalisme critique est une réponse au néo-réalisme. Réponse collective. Les *Essays in Critical Realism* groupent les philosophes suivants: Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, J.B. Pratt, A.K. Rogers, George Santayana, Roy Wood Sellars et C.A. Strong. Ils offrent au problème affronté par les néo-réalistes une solution opposée. C'est R.W. Sellars qui, en trouvant une interprétation originale à la théorie de Locke, donna au mouvement le nom de réalisme critique, en 1908.

Les criticistes s'en prennent à la thèse néo-réaliste sur la relation de l'esprit connaissant et de la chose connue dans l'acte de connaissance. Ils doutent que l'esprit ne fasse qu'un avec la chose connue. Si l'un et l'autre s'identifient, comment expliquer l'erreur? Sur ce point essentiel, les néo-réalistes étaient divisés. Les réalistes criticistes aussi. Ceux-ci affirment que les choses ne sont pas comme nous les présentent les expériences que nous en avons. Strong, par exemple, soutient que la connaissance est intentionnelle, et non intuitive. C'est-à-dire que le contenu de la connaissance est perçu intuitivement comme se référant intentionnellement à cet objet.

Les réalistes criticistes s'entendent sur les deux points suivants:

1. Les choses physiques externes ne sont pas connues comme existantes en tant que choses physiques, mais en tant qu'elles se manifestent par leur action sur les organes sensoriels.
2. Les impressions sensorielles produites par les choses du monde physique et les réactions subjectives à ces choses sont perçues d'une façon intuitive et interne.

Donc, les choses elles-mêmes ne sont pas connues, mais la représentation référentielle des choses. En cette représentation se trouve l'essence. Non dans les choses matérielles.

Révéler la nature des choses est la difficulté propre au réalisme critique. Le néo-réalisme devait dire en quoi consistait

l'identité de l'objet et de l'esprit, mais le réalisme critique doit dire comment la représentation est l'essence d'une chose, non connue en elle-même. Il y a encore plus à faire. Que la connaissance livre l'essence du réel, à défaut de sa matérialité, soit, mais l'essence de la chose est-ce le tout de la chose? Au-delà de l'objet, y a-t-il une chose en soi? Sinon, l'essence connue sera l'essence universelle de l'objet. Certains réalistes l'affirment. D'aucuns pensent plutôt que la connaissance atteint les essences particulières perceptibles par les sens. Cette opinion se manifeste cependant sous deux nuances: les dualistes et les monistes.

En somme, le réalisme critique comprend deux courants: le réalisme critique essentialiste, celui de Santayana, par exemple, et le réalisme perceptualiste, soit en la version dualiste de Lovejoy, soit en la version singulariste (moniste) de Sellars.

Le criticisme essentialiste de Santayana

La solution de Santayana résulte de la confrontation de son naturalisme épiphénoméniste avec le problème du rapport de l'esprit et de l'objet dans la connaissance. Pour étonnant que cela puisse paraître, le problème n'est pas celui du rapport entre l'esprit et le donné, pour la simple raison qu'il n'y a pas de donné. Tout ce qui existe, c'est l'intuition de l'esprit. Or, l'intuition ne peut atteindre qu'une réalité spirituelle. Donc, rien de ce que j'obtiens par intuition n'est jamais là. Elle n'est pas connaissance des faits, mais expérience directe des essences, certes non des essences abstraites des choses, car l'intuition s'effectue par-dessus les choses.

La connaissance, affirme Santayana, est une foi qui s'exprime par le moyen de symboles: *knowledge is faith mediated by symbols*. Elle est une croyance *vraie:* l'homme croit que ce qu'il imagine et pense des choses est vrai de ces choses. Il ne s'agit pas toutefois d'une équation de l'essence et de la nature de l'objet. Quand il en parle, les images peuvent signifier les choses. La vérité de la croyance décrit l'objet, mais ne le reproduit pas dans l'esprit. La fonction de celui-ci est intentionnelle et intuitive. Les objets ne sont pas en lui comme essences. Les essences sont des messages; des preuves aussi des objets extérieurs.

La connaissance est surtout une croyance *fondée sur l'expérience*. Contrôlée par les faits, dit Santayana. Elle naît d'un mouvement du moi vers les êtres environnants qui deviennent des êtres voulus et désirés. Entre ceux-ci et la croyance s'établit une correspondance.

Pour Santayana, la connaissance est la croyance que l'esprit atteint un donné substantiel alors que le signe du donné est une essence dont il a l'intuition par-delà ce donné qui n'en est pas un. L'esprit appréhende non les essences particulières, mais les essences universelles. Celles-ci existent seules pour l'intuition et par elle.

Le réalisme perceptualiste de Lovejoy

Réalité extra-mentale et réalité mentale, voilà le dilemme longuement étudié par Lovejoy qui se demande pourquoi les objets ne pourraient pas, à des points de vue différents, revêtir un caractère mixte. Pour justifier cette opinion, il examine l'idéalisme et le réalisme du point de vue de la temporalité, critère qui lui paraît fondamental, attendu que l'expérience s'écoule dans le temps. A ces deux théories, il oppose son réalisme temporaliste. « S'il est une réelle succession d'expériences, écrit-il, et si néanmoins l'expérience d'un seul moment peut inclure ou comprendre la connaissance (knowing) de l'existence de quelque expérience d'un moment antérieur ou subséquent, il suit que la connaissance consiste à appréhender en quelque sorte une parcelle d'existence au moyen d'une autre qui ne lui est pas identique. Et pareillement, si l'expérience d'une autre personne — qui est de toutes façons son expérience — peut néanmoins être connue par moi, il faut encore tirer la même conclusion. » Comment s'effectue cette appréhension? — Par un processus que Lovejoy appelle une référence potentielle à un au-delà de l'expérience. Cet au-delà n'est cependant pas une essence universelle, comme le voulait Santayana, mais un perçu ayant un sens, entrant dans un cadre conceptualisé de relations, mais sans rapport au noumène.

Quand nous connaissons, explique Lovejoy, il existe dans notre expérience cognitive des réalités que nous concevons

comme en-dehors de cette expérience, parce que ou bien elles n'existent pas présentement, ou bien elles sont des expériences d'autres sujets. Connaître un homme, c'est rendre présent cet homme, même s'il est absent. La connaissance doit être l'existence dans le champ de la conscience, et à un moment donné, d'autres essences particulières hors de ce temps et de ce champ. Ces essences particulières doivent donc posséder cette qualité référentielle qu'est l'intentionnalité laquelle se trouve dans mon expérience cognitive. Cette référence se rapporte-t-elle au passé? — Il s'agit alors d'une image mémorielle expériencée, mais dans le souvenir n'existe pas une expérience directe du passé. Une perception présente comporte un ensemble de relations temporelles conceptualisées. Ces relations constituent comme un calendrier ou une date donnée; elles impliquent une relation à la veille ou au lendemain; comme un horaire, ou un départ donné, elles s'apprécient toujours en fonction d'une avance ou d'un retard. De même, un moment donné de la pensée consiste toujours en un contexte de relations diverses — de temps, de lieu, de cause — où il ne figure que comme un élément. Ainsi, un souvenir peut comme expérience cognitive s'abstraire de quelques-unes de ces relations, mais jamais de toutes. Pour demeurer une expérience donnée, la connaissance implique possibilité d'inclusion dans une représentation plus vaste. On le voit par le fait suivant: l'homme peut avoir une certaine connaissance du futur. Et d'ailleurs n'agit-il pas par la prévoyance comme s'il le connaissait? Il n'empêche que connaître l'avenir n'est pas comme connaître le présent. L'avenir n'est pas expériencé, mais la conception de l'avenir l'est fort bien.

Selon Lovejoy, ces relations sont mentales ou psychiques, et non des relations réelles, mais cela n'implique pas pour Lovejoy que ces objets soient produits par l'esprit. Les structures physiques engendrent des réalités senties (sensa) qui ne sont pas physiques comme le sont les structures, mais elles constituent un moyen indispensable pour connaître les réalités physiques. Sur ces réalités physiques senties, l'esprit construit et reconstruit le monde des relations. Reconstructions mentales certes, mais fondées sur des données sensorielles.

Le réalisme de Lovejoy est donc perceptualiste et prône un dualisme du mental et du physique, ne fût-ce que pour échapper à l'idéalisme et au monisme.

Le réalisme critique de Sellars

Comme celui de Lovejoy, le réalisme critique de Roy Wood Sellars est également perceptualiste. Il part même du réalisme naïf; c'est l'objet externe qui est connu, non l'idée de l'objet. Mais chez Sellars, le processus de la connaissance n'est pas direct; l'organisme et le milieu physique s'interposent entre l'objet et l'intelligence.

L'organisme subit d'abord les sensations comme une stimulation qu'il reçoit activement. Pour effectuer une connaissance vraie, l'esprit doit interpréter les *sensa* et tenter de percevoir les structures de l'objet. Cette interprétation se manifeste par une sélection organique des impressions, alors que l'organisme accepte celles qui lui conviennent et rejette les autres. Voilà que se produit l'interprétation perceptive; c'est l'opération interprétative par laquelle les impressions sont utilisées pour déterminer intentionnellement les choses externes.

Le réalisme de Lovejoy, comme celui de Sellars, sont deux réalismes critiques perceptualistes qui prennent l'objet externe au moment où il est perçu comme *sensa*, mais l'un et l'autre cependant l'interprètent différemment. Pour Lovejoy, il existe d'une part l'objet et de l'autre, l'esprit, mais les structures des choses sont des donnés qui ne dépendent pas de l'esprit. Chez Sellars, au contraire, l'esprit est en continuité avec l'objet; aussi, les structures physiques des choses existent-elles réellement dans le cerveau. Il s'ensuit que les processus physiques de la perception reproduisent les structures physiques du réel. Les opérations mentales s'identifient aux opérations cérébrales, comme les structures conscientes se confondent avec les structures réelles.

Cette identité ne va pas jusqu'à prétendre que la perception crée les structures; il suffit qu'elle les fasse apparaître à la conscience pour que le problème critique de la connaissance reçoive une solution moniste.

Afin que la connaissance ait quelque prise sur lui, l'univers est considéré entièrement structuré, avec une succession de niveaux d'émergence. Au monde inorganique où les substances chimiques affichent déjà des affinités, se superpose le monde de la vie, avec sa flexibilité, son adaptation, son tropisme. Le monde animal émerge au niveau des sensations qui deviennent structures cérébrales, objet d'analyse, de tri, de coordination. C'est évidemment au niveau de la rationnalité que les structures cérébrales, après avoir été au stade antérieur pures sensations, deviennent ici structures mentales. Et l'homme qui les recherche partout élabore ces connaissances dans les vastes systèmes que nous connaissons.

Bibliographie

Deledalle, Gérard, *Histoire de la philosophie américaine* (ch. IV), Paris, 1954.

Duron, J., *La pensée de Santayana*, Paris, 1950.

Schilpp, P.A., *The Philosophy of George Santayana*, Chicago, 1940.

Sellars, R.W., *Critical Realism*, New-York, 1916.

Le réalisme critique et le matérialisme moderne dans *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, Paris, 1950.

Weiner, P.P., *Lovejoy's Role in American Philosophy* dans *Studies in Intellectual History*, Baltimore, 1953.

CHAPITRE VI

PSYCHOLOGIES AMÉRICAINES

Noah Porter, président de l'Université Yale, en 1871, est l'auteur du premier manuel de psychologie: *The Human Intellect.* Il y a un siècle, la plupart des collèges et universités confiaient l'enseignement de la philosophie au directeur de l'institution, ordinairement un clergyman. La psychologie s'emmêlait de considérations morales et religieuses. Quand les philosophes américains en étaient à Hegel, Darwin et Spencer, des hommes de science mettaient au point des techniques qui seront utilisées dans les laboratoires. C'est surtout en Allemagne qu'une science nouvelle se préparait. Weber, professeur d'anatomie à Leipzig, fonda la psycho-physique. Fechner, professeur de physique à la même institution, formula en 1860 cette loi selon laquelle la sensation varie comme le logarithme de l'excitation. Lotze, médecin et philosophe, publia en 1852 sa *Psychologie médicale.* Helmholtz achevait son *Optique physiologique,* alors que les efforts d'autres savants préparaient la voie à la psychologie expérimentale dont le fondateur est Wilhelm Wundt. Il publia, en 1862, son premier ouvrage *Sur la théorie de la perception* et, en 1874, ses *Éléments de psychologie physiologique.* En 1879, il organisa à Leipzig le premier laboratoire de psychologie. En France, paraissait la même année *La psychologie allemande contemporaine* de Ribot. En Angleterre, les *Expériences psychométriques* de Galton; aux États-Unis, le premier article psychologique de William James.

Ce fut la ruée vers Leipzig et l'Europe où les étudiants américains affluèrent. Stanley Hall, Cattell, Scripture, Franck Angell, Warren, Stratton, Judd s'initièrent au laboratoire de Wundt. Celui-ci faisait du laboratoire un centre de recherches pures, mais les Américains le conçurent plutôt en vue des applications. Les universités américaines se développant au rythme de l'industrie, elles multiplièrent les laboratoires de psychologie; J.M. Baldwin en organisa trois pour sa part. Quand Münsterberg et le psychologue anglais Titchener, tous deux élèves de

Wundt, arrivèrent aux États-Unis (1892), on comptait ici une vingtaine de laboratoires, et un nombre égal d'universités avait institué un enseignement autonome pour la psychologie. Dès 1876, Harvard eut son laboratoire; ensuite, ce fut l'Université Johns Hopkins, en 1883.

Des manuels de psychologie expérimentale parurent; en 1887, *Psychology*, de James McCosb et *Elements of Physiological Psychology* de G.T. Ladd qui organisa un laboratoire à Yale. Enfin, en 1890, James publia ses *Principles of Psychology*. *L'American Journal of Psychology* et la *Psychological Review* commencèrent à paraître en 1887. Un tournant décisif fut, en 1892, la fondation par trente et un psychologues américains de l'*American Psychological Association* et la tenue de leur premier congrès à Philadelphie.

La Cerebral Psychology de James

Considérons les *Principles of Psychology* de William James qui se trouve au confluent de plusieurs courants intellectuels. Quand Alfred Binet rendit compte de la traduction française du *Textbook* tiré du gros traité sous le titre de *Précis de psychologie*, dans l'*Année psychologique*, il exprima le regret que l'on traduisit, en 1909, un tel ouvrage alors que des recherches originales restaient inconnues du public français. Peut-être James a-t-il bénéficié d'une popularité excessive, grâce aux imposants préfaciers de ses œuvres. C'est une sorte de Bergson américain dont on cite les sentences lapidaires: « Une idée douée d'une existence permanente est une entité aussi mythologique que le valet de pique; On est triste parce qu'on pleure et on ne pleure pas parce qu'on est triste; Une idée vraie est une idée qui réussit... etc. »

William James fut très versatile, mais il n'a jamais eu l'âme d'un expérimentateur. « A vous entendre, écrit-il en 1892 à Flournoy, vous philosophez plus volontiers que vous ne travaillez au laboratoire. Moi aussi, et j'ai toujours trouvé dans la philosophie une excuse valable pour négliger le laboratoire puisque je ne puis me consacrer aux deux. Dans le même laps de temps vous ferez œuvre plus originale en philosophie qu'au

laboratoire. » Malgré ce peu d'enthousiasme pour les recherches de laboratoire, William James entreprend la rédaction de son traité de psychologie expérimentale avec une extrême probité, refaisant chaque expérience et se souciant d'une composition soignée. Aussi, ce travail qui devait durer deux ans ne fut-il achevé qu'au bout de douze ans, en 1890. Malgré cet effort, il n'est pas convaincu de sa réussite. « Il est impossible d'être plus dégoûté que je suis quand je contemple mon ouvrage, écrit-il à son éditeur; il n'existe pas de science de la psychologie et William James est un incapable » ajoute-t-il, sur un ton badin. L'écrivain se réjouit quand même de sa paternité: « J'ai songé à la grande étape de ma vie qui vient de s'achever: l'amusant, c'est que je me suis toujours cru l'homme des visions fugitives, du décousu et des aperçus... j'ai fait mieux que des phrases et des projets. »

Il est parti de cette hypothèse fondamentale que l'activité mentale est une fonction de l'activité cérébrale; que l'habitude est une propriété des centres nerveux; que le sentiment de l'effort et l'émotion sont des phénomènes physiologiques. Fort de son attitude matérialiste, il raille les spiritualistes français hésitant devant les avances de la science. Quant à lui, sa conviction est quand même un peu faible; pratiquement, dit-il, tout se passe comme si chaque état de conscience avait pour condition une activité déterminée des hémisphères cérébraux. Sur ce postulat repose la *cerebral psychology* de James qui ne s'embarasse pas de ses affinités philosophiques; disciple de Renouvier, il s'en écarte sur la question de l'habitude; disciple de Bergson, il rejette la distinction mémoire-habitude. Habitude, sentiment de l'effort, émotion, tout est physiologique, voire physique, et d'origine périphérique. Des contractions musculaires, des modifications viscérales nous donnent notre personnalité.

Et la pensée? — Elle-même « dépend des conditions qui déterminent, à tout le moins, l'ordre où lui sont présentés les objets destinés à ses comparaisons et à ses sélections ». Il surgit bien dans l'esprit de James un léger doute. C'est pourquoi il nous exhorte à le croire: « J'espère que vous êtes bien convaincus

que la physiologie cérébrale détient le secret et les raisons profondes de la suite de nos idées. » Or, l'étude du cerveau ne prouve rien de tel. Partir des analyses introspectives pour les « transporter analogiquement dans le cerveau » implique l'interférence d'une hypothèse de travail matérialiste avec la croyance en une réalité spirituelle qui dépasse infiniment la matière. James s'était donné comme tâche d'expliquer le flux de la conscience dans les cadres d'une science naturelle. Or, il n'a fait que décrire. La valeur d'une psychologie qui s'est limitée à n'étudier que « des états de conscience en tant qu'états de conscience » est singulièrement réduite. L'auteur dans la conclusion des *Principles* montre même la vanité d'une semblable entreprise: d'abord « il n'y a pas plus d'états dans la conscience que de côtés dans la circonférence ». « Chaque fois que je veux saisir à même et toucher cette activité pensante, je ne me trouve en mains qu'un fait physique, une impression qui me vient du front ou de la tête ou du cou ou du nez. Le mot même de conscience (consciousness) me semble pécher par excès de précision, j'aimerais mieux parler de *sciousness.* »

C'est dans l'étude de l'affectivité — l'essentiel de son œuvre — que James doit négliger le principe de sa méthode; les faits de conscience se refusent à toute analyse introspective. Cette déclaration fait crier au scandale tous les commentateurs.

En 1884, donc six ans avant de donner une vue d'ensemble de sa psychologie, James énonça une théorie fort originale de l'émotion: « Nous perdons notre fortune, nous sommes affligés et nous pleurons; nous rencontrons un ours, nous avons peur et nous nous sauvons...; voilà ce que dit le sens commun. L'hypothèse que nous allons défendre ici soutient que cet ordre de succession est inexact;... nous sommes affligés parce que nous pleurons..., effrayés parce que nous tremblons... » Vers le même temps, un physiologiste de Copenhague, le professeur Lange, publia une théorie à peu près semblable de la conscience émotionnelle. C'est à James-Lange qu'est attribuée la théorie périphérique de l'émotion. Cette théorie repose sur la nature dynamogénétique de la conscience:

— Les objets perçus produisent des modifications organiques au moyen d'un mécanisme préétabli;

— tous les états mentaux provoquent des modifications organiques;

— toute modification organique est immédiatement sentie dans quelque état de conscience vif ou obscur.

Au schéma classique, James-Lange substituent le schéma: (1) perception; (2) états corporels; (3) émotion.

La théorie émotionnelle de James, énoncée en 1884, n'est plus valable. Mais les discussions et polémiques sur la question révèlent l'impuissance de la méthode introspective. On ne peut s'en tenir aux seules données de la conscience. Les avancés de James ne dépassent guère la psychologie classique. Il conserve la trilogie: intellection, action, affection, mais le renversement de l'ordre des termes, un jeu formel, en somme, a dissipé bien des illusions sur la réalité.

La psychologie pure

Le professeur Titchener, très profondément marqué de l'influence germanique, étudia sous la direction de Wundt à Leipzig. Nommé professeur à vingt-cinq ans à l'Université Cornell, en 1892, il y resta sans jamais retourner en Angleterre. Il représente en Amérique la science pure; il combattit ceux qui cherchaient dans la psychologie les applications pratiques: testeurs, psychotechniciens, orienteurs, etc. Il groupa même des hommes de laboratoire que l'on appelle *Experimental Psychologists.* Avec Baird et Sanford de l'Université Clark, il s'oppose à l'autre tendance représentée par Cattell et Baldwin.

Pour évaluer sa doctrine, nous n'avons qu'un document: le *Textbook of Psychology* (1910), traduit en français sous le titre de *Manuel de psychologie.*

La psychologie de ce pionnier se distingue de la psychologie associationniste en ce qu'elle considère les sensations non comme des états, mais comme des types ultimes d'activité mentale. L'expérience humaine change perpétuellement, dit-il: « La marée haute d'hier ne reviendra jamais non plus que la conscience d'hier, pourtant il y a une science psychologique, comme il y a une science océanographique. » L'objet de l'investigation « sera ainsi une coupe dans le courant de pensée ». En décrire

les éléments, mais aussi en expliquer la cohérence et la continuité. Il a la phobie de la Substance; aussi évite-t-il le mot esprit (Mind). Nous désignons par esprit, écrit-il, « la totalité de l'expérience humaine considérée comme dépendante du sujet qui l'éprouve... comme dépendante du système nerveux ».

Pour Titchener, la conscience est le seul critère et l'introspection la seule méthode. L'introspection expérimentale comporte deux phases. A la première, le sujet reste complètement passif, par exemple, indiquer par un geste une préférence. A la deuxième phase, le sujet doit établir un rapport sur ce qui s'est passé dans sa conscience durant l'expérience. « La méthode, dit le psychologue, offre l'avantage d'un double contrôle: contrôle externe par l'enregistrement objectif de la distribution des préférences; contrôle interne ou subjectif par l'introspection qui accompagne l'expérience. »

Dans les vingt-huit salles du laboratoire de Cornell, étudiants et professeurs inventorient en eux le contenu de l'âme humaine. Ils concluent que trois processus élémentaires existent: la *sensation*, caractéristique de la perception; l'*image*, caractéristique de l'idée; l'*affection*, caractéristique de l'émotion. Ces éléments mentaux sont des processus réels présentant des *aspects* variés, mais chacun de ces *attributs* ne rompt pas l'unité affective du processus. Titchener admet au moins quatre attributs pour la sensation: la qualité, l'intensité, la clarté, la durée. Pour les sensations visuelles et de pression cutanée, il ajoute l'extension. L'image se distingue de la sensation par une durée et une intensité moindres. L'affection ne possède pas la clarté. Elle n'a que deux qualités: plaisir et déplaisir.

En tant que premières données, les sensations sont étudiées en premier lieu dans le *Textbook*. Pour unir ces éléments les uns aux autres, Titchener avance la *context theory* dont voici l'énoncé:

1. La signification est toujours un contexte;
2. Une sensation prise isolément n'aurait aucune signification;
3. Il faut au moins deux processus mentaux pour faire une signification.

Un logicien classique dirait que toute signification est une relation, mais le psychologue veut défendre ses positions. Malgré l'apparente rigidité du *Textbook*, les notions de Titchener sont changeantes selon le propre aveu de l'auteur à Boring: « Tous les deux ans, depuis 1896, je n'ai pas manqué d'écrire quelque chose sur la sensation... à chaque étape de sa croissance, j'ai donné une définition formelle à ce concept... J'ai tenu ce concept ouvert dès le début et j'ai pu le conduire ainsi à travers un nombre considérable de changements de signification, chaque signification dérivant tout naturellement de la définition immédiatement précédente... ». Cette évolution est rendue nécessaire par le conflit entre la conception atomistique héritée de Wundt et la conception dynamiste de la génération de l'auteur. Sa terminologie change; à sensation, il préfère l'adjectif sensoriel; vers 1920, il substitue dimension à attribut. Les dimensions psychologiques s'observent dans un continuum d'expérience et sont au nombre de cinq: qualité, intensité, extensité, protensité, attensité. L'ancien attribut durée est devenu protensité et la clarté, attensité.

Titchener allait publier un *Traité systématique* quand il mourut en 1927.

La psychologie génétique

Baldwin appartient au groupe des psychologues américains qui s'écartent de la psychologie dite expérimentale selon les méthodes de Cornell. Vers 1880, la science nouvelle arrache à leurs domaines théologiens et philosophes, et amène de nombreuses recrues aux laboratoires. Puis la déception vient à la suite d'un espoir excessif.

La philosophie de l'époque est l'évolutionnisme que l'on retrouve à la base de la psychologie américaine. De ces théoriciens qui ont entrevu une psychologie génétique, Baldwin est le plus éminent. De retour en Amérique après un séjour en Allemagne, il organise, fonde, administre, comme Hall et Cattell. Münsterberg disait de Baldwin en 1900: " *We are the motor men on the psychological car.* " En 1893, Baldwin publie un gros manuel dont on tire une édition scolaire abrégée. Comme Ladd,

James, Hall, il déserte le laboratoire. Il opte pour le sélectionnisme, mais il estime que les biologistes ont négligé le problème de l'adaptation individuelle. C'est à ce problème qu'il entend se consacrer. Selon sa formule, le survivant est celui qui dans un certain complexe de stimuli présente des réactions utiles. Or, le stimulus qui agit maintenant n'agira plus demain. Comment l'adaptation de l'individu se maintient-elle dans un milieu changeant? Spencer et Bain ont tenté de répondre à cette question classique:

— L'individu réagit aux stimuli par des mouvements nombreux, variés et diffus (loi d'excès, ou principe de surproduction);

— Par hasard, l'un d'eux s'adapte;

— Ce mouvement privilégié est suivi de plaisir;

— Par son association au plaisir ce mouvement est sélectionné.

Baldwin admet cette théorie, mais il refuse de considérer ces mouvements d'excès comme accidentels et spontanés. Tout individu est capable de chercher le plaisir et de fuir la douleur, termes qui impliquent la conscience. Mais au bas de l'échelle des vivants, la contractilité initiale de la substance vivante est l'analogue physiologique du plaisir et de la douleur. La conscience hédonique élémentaire est un « commencement phylogénétique absolu, commencement à la fois de l'esprit et de la vie ». La tendance à réagir n'est pas le fait de l'individu; chez Baldwin, la première adaptation organique est d'ordre phylogénétique: c'est une variation, alors que chez Spencer et Bain, la première adaptation est ontogénétique.

L'originalité de la théorie évolutionniste de Baldwin, avant la découverte des lois de Mendel, est d'établir que la direction du mouvement évolutif est déterminée par des acquisitions successives, quoiqu'en principe ces acquisitions ne soient pas directement transmissibles. Le mécanisme de sélection naturelle s'exerce d'abord sur les mouvements; cette sélection intra-organique, Baldwin l'appelle la sélection fonctionnelle dans la seconde édition de *Mental Development* (1895). L'action s'exerce ensuite sur les individus; c'est la sélection organique éliminatoire.

L'individu qui survit, dit Baldwin, transmet à sa descendance non ses propres acquisitions, mais les variations qui coïncident avec elles en direction. Pour lui, comme pour Darwin, la sélection est un pur mécanisme. L'*orthoplasie*, selon le néologisme qu'il forge, est elle-même mécanique; elle n'exprime qu'une coïncidence de direction individuelle avec une variation congénitale.

Le jeu de la sélection, de progrès en progrès, nous mènera aux fonctions mentales les plus hautes. Suffira-t-il de réduire mécaniquement le plus complexe au plus simple? En physique, il suffit de pouvoir identifier l'eau à ses éléments, mais on laisse alors échapper la qualité d'une nouvelle manière d'être que révèle l'observation. Au lieu de dire que 2 H plus 0 égale $H^2 0$, Baldwin propose la formule qualitative 2 H + 0 < eau. Mais chez les êtres vivants, l'évolution est créatrice; chaque forme de vie ou de pensée émerge des formes antérieures sans que l'analyse en puisse rendre compte entièrement. La science doit nous renseigner sur la genèse des êtres. De cette science, Baldwin formule ainsi deux principes:

1. Chaque série vraiment génétique est irréversible;
2. Tout nouveau stade ou terme dans une série vraiment génétique est un nouveau mode *sui generis* de réalité.

Cette théorie baldwinienne des modes génétiques appartient bien au temps de Bergson et de Boutroux. Elle est aussi de l'ère du pragmatisme. Aussi Baldwin, en 1897, devant l'*American Psychological Association* expose-t-il une doctrine de la pensée sélective qui annonce l'instrumentalisme. Instrumentale, la pensée l'est doublement: d'abord, instrument de pure adaptation dans un milieu social déterminé; ensuite, instrument de clarification et d'élargissement des connaissances acquises. Se trouve ici énoncée la logique génétique à laquelle Baldwin consacra les dix dernières années de sa vie. Les trois volumes de *Genetic Logic* étudient les trois grandes étapes du développement mental: le stade prélogique, le stade logique, le stade expérimental.

Au début de sa carrière, Baldwin fut homme de laboratoire. Cette période a été marquée par les polémiques avec Titchener, mais surtout par les recherches en psychologie génétique, que ses confrères appellent avec ironie, la psychologie de la *nursery*.

C'est par l'étude du mouvement qu'il commence. L'intérêt se déduit du principe de dynamogénèse qui fonde la psychologie de l'imitation sous le signe de l'évolutionnisme. L'observation expérimentale des tout jeunes enfants lui révèle la genèse de l'esprit humain en quatre étapes: l'activité rudimentaire et quasi végétative du nouveau-né; le monde se dégage de la zône affective; la conquête du monde se poursuit avec le geste qui devient œuvre de la volonté; l'objectivation du monde amène l'être humain à un retour sur lui-même. Le lien génétique entre ces étapes est l'imitation.

Baldwin fut un pionnier de la méthode génétique qui a fourni aux sciences de l'homme tant de données. Mais peu de jeunes psychologues reconnaissent son rôle d'initiateur.

Ayant abandonné la psychologie scientifique en 1900, et quitté les États-Unis en 1913, une seconde carrière s'est ouverte pour lui en France où il est mort en 1934. Chose curieuse, oublié en sa patrie, c'est probablement en Europe qu'il a quelque chance de se prolonger. On y considère *Mental Development* comme une œuvre fondamentale. Paul Guillaume (*L'Imitation chez l'enfant*) et J. Piaget (*La naissance de l'intelligence chez l'enfant*) s'en tiennent à la notion d'imitation selon Baldwin.

Le behaviorisme

Les travaux des objectivistes allemands et ceux de Pavlov acheminent à la psychologie animale, mais celle-ci, qui allait en Amérique se développer avec exubérance, est née de l'initiative du biologiste Jacques Lœb; il appliqua à l'animal la notion de tropisme naguère réservée à la plante exclusivement. Une bibliographie de Georges Bohn, en 1912, établit à un millier le nombre de travaux durant la période de 1906-1912. Elle ne se limite pas aux animaux inférieurs; voici que la psychologie animale aborde les formes plus complexes. Thorndike organise, dès 1897, un laboratoire de psychologie animale à Columbia; il étudie le processus d'acquisition d'une habitude. Quant à Yerkes, il utilise les labyrinthes, inventés par Thorndike, et la méthode du réflexe conditionné. D'aucuns demeurent introspectionnistes,

mais d'autres psychologues ne voient aucun avantage à doubler la description des comportements.

En 1913, J.R. Angell pousse un cri d'alarme: « Nous avons rayé le mot âme. La conscience paraît être maintenant la prochaine victime. La catégorie psychologique de *behavior* est légitime à condition qu'elle ne condamne pas l'introspection. » Cette même année, Watson publie dans *Psychological Bulletin* le manifeste de la nouvelle école: *La psychologie, comme la voit un behavioriste*. Cette doctrine qui bouscule les esprits, Angell la résume ainsi, en 1928:

Le behaviorisme

1. dénie toute réalité à la conscience, ou lui refuse toute valeur causale dans la conduite;
2. rejette l'introspection;
3. nie l'existence des idées, des images mentales;
4. conçoit la seule réalité comme matérielle, la seule causalité comme mécanique;
5. considère toute finalité de la conscience comme une fiction;
6. toute conduite comme l'élaboration d'un réflexe conditionné, et prétend que toute action humaine est une réponse de l'organisme à une stimulation;
7. réduit les émotions et les sentiments à des activités viscérales et glandulaires;
8. décrit la pensée comme un mouvement musculaire.

Plusieurs des reproches adressés à Watson conviennent à plus d'un précurseur de Watson qui a suivi plusieurs pistes avant de s'engager à fond. Mais le sacrifice de la conscience semble le reproche le plus grave. Rappelons ici que la notion de conscience a graduellement changé: *consciousness, awareness, sciousness*, etc. Pendant dix ans, Watson travaillera à se justifier par des recherches et par des arguments.

Au sujet de la conscience, il part de considérations pratiques. Les introspectionnistes n'arrivant jamais à des résultats concordants, il conclut que la conscience est stérile comme moyen d'investigation. Les psychologues n'étant pas d'accord sur le contenu de la conscience, il en déduit que la conscience est inutile

comme principe explicatif. Il en fait un type particulier d'intégration des processus physiologiques. Ajoutons qu'il rejette l'explication du psychisme par les réactions cérébrales. Il les remplace par des réalités observables: le stimulus et la réponse.

« Nous employons le mot stimulus en psychologie comme il est employé en physiologie... A titre d'exemples, nous citerons les rayons lumineux... les ondes sonores, les particules gazeuses... enfin les mouvements des muscles et l'activité glandulaire qui peuvent servir à leur tour de stimuli en agissant sur les nerfs sensitifs » (*Behavior: an introduction to Comparative Psychology*, p. 10).

« Par réponse, le behavioriste entend contraction musculaire, sécrétion glandulaire, etc. » (ibid., p. 13).

L'établissement du rapport causal stimulus-réponse devient l'objet de la psychologie.

« Le stimulus étant donné, la psychologie doit prédire la réponse; ou inversement la réponse étant donnée, la psychologie doit spécifier la nature du stimulus » (*Psychology from the standpoint of a behaviorist*, p. 10). La psychologie devient une description des réactions observables et une prévision du comportement à partir des données descriptives.

Depuis la déclaration fameuse de Mc. K. Cattell, en 1929, devant le Congrès international de psychologie: « Une histoire de la psychologie antérieure à ces cinquante dernières années serait aussi brève qu'un ouvrage sur les serpents d'Irlande, depuis le temps de saint Patrice », on se rend compte des progrès accomplis, en lisant le dernier chapitre de *Psychologues et psychologies d'Amérique*, par René Zazzo, ouvrage que nous analysons ici. Un second volume, *Psychologues à l'œuvre* traite des travaux d'aujourd'hui. D'innombrables étudiants, autour de maîtres nombreux dans des laboratoires bien outillés, ont développé un psychologisme, un expérimentalisme qui a envahi les domaines connexes de la pensée. On y soupçonne une bonne part de charletanisme, quand la psychologie étale ses publications jusque dans les *drug stores* et ses magazines pédagogiques, aux beaux visages d'enfants, dans les kiosques à journaux. Les amateurs pullulent. La consommation est énorme. Quant à l'application,

c'est peut-être en pédagogie scientifique qu'elle se révèle la plus fructueuse.

L'ouvrage de Raymond Buyse, *Les méthodes américaines d'éducation*, a été une révélation dans les milieux français. Voici ce qu'en a dit l'éminent savant H. Le Chatelier: « A la lecture de cet ouvrage, la première impression est un sentiment d'envie pour une civilisation supérieure à la nôtre. Une confiance générale et absolue dans les bienfaits de l'éducation, une liberté complète permettant le développement parallèle des écoles les plus variées, y autorisent les expériences les plus fructueuses; un respect rigoureux de l'école, la maintenant à l'écart des luttes politiques, si vives cependant aux États-Unis, une philosophie profonde des méthodes d'éducation les orientant vers le développement de l'activité individuelle, témoignent d'une culture intellectuelle peu commune. Nous aurions grand intérêt à nous assimiler les méthodes d'éducation américaines, mais il ne faut pas trop y compter. Le plaisir de l'action, la passion de la liberté sont des sentiments trop jeunes pour un vieux continent fatigué comme le nôtre. »

Bibliographie

Bastien, Hermas, *Psychologie de l'apprentissage pédagogique*, Montréal, 1951 (traduction italienne: *Psicologia dell'apprendimento*, Brescia, Italie, 1954).

Brett, G.S., *A History of Psychology*, Londres, 1921.

Buyse, Raymond, *Les méthodes américaines d'éducation*, Bruxelles, 1935.

De Moor, J. et Jonckherre, *La science de l'éducation*, Bruxelles, 1929.

Foulquié, P. et Deledalle, G., *La psychologie expérimentale américaine* dans *La psychologie contemporaine*, Paris, 1951.

Guillaume, Paul, *L'Imitation chez l'enfant*, Paris, 1925.

Piaget, J., *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Paris, 1936.

Ross, E.A., *Social Psychology*, New-York, 1908.

Zazzo, René, *Psychologues et psychologies d'Amérique*, Paris, 1942.

CHAPITRE VII

LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Le psychologue peut étudier le fait religieux soit sur le plan empiriologique, soit sur le plan philosophique, soit sur le plan théologique.

La psychologie religieuse de type empirique a l'expérience pour principe et pour terme. Tout ce que la logique et l'épistémologie nous disent sur la nature et la portée des sciences empiriologiques vaut d'une telle psychologie qui porte ou sur l'étude du comportement religieux ou sur l'étude empirique de la conscience religieuse. L'étude du comportement laisse de côté la conscience du sujet pour se limiter exclusivement à ses attitudes. Enregistrer des gestes, sans en approfondir la signification exacte, c'est se contenter de résultats précaires et s'exposer à des méprises. L'étude empirique de la conscience pénètre à l'intérieur du sujet. Le psychologue constate que l'acte religieux comporte des pensées, des volitions, des sentiments, etc., et essaye de les expliquer, non pas en leur assignant des causes au sens philosophique, mais des conditionnements empiriques.

La psychologie religieuse de type philosophique correspond à ce que l'on dénommait la psychologie rationnelle dans la psychologie générale. Elle atteint l'aspect subjectif de l'acte religieux. Elle ne tourne pas le dos à l'expérience mais, au lieu de descendre vers elle, cette psychologie remonte vers l'être intelligible. A l'analyse empirique, elle substitue l'analyse ontologique. Elle assume les faits et les lois dégagés par l'expérience, mais les insère dans une synthèse ontologique. Partie intégrante de la philosophie de la religion, le problème de ses relations avec la théologie se pose, mais il ressortit à la philosophie, et non à la psychologie religieuse.

Dans la psychologie de type théologique, l'acte religieux est exploré à la lumière de la révélation qui nous montre l'objet réel de l'acte religieux et les principes surnaturels de son côté

subjectif. Elle n'est pas, comme les précédentes, autonome, mais ancillaire; pur instrument de l'analyse théologique, elle sert à expliciter le donné révélé. Le théologien, dans son traité de la foi, utilise les données empruntées à la psychologie de la croyance et, dans son traité des vertus morales infuses, il recourt aux résultats de la psychologie de la vie sensible. La psychologie ne joue pas dans la théologie catholique le rôle que lui réserve la théologie protestante où l'analyse de la conscience religieuse a une importance primordiale. Mais comment en étudiant l'homme en route vers Dieu, les docteurs catholiques pourraient-ils négliger ce qui leur permettrait de mieux comprendre la vraie nature de l'agir humain? A cette question, le Père Mandonnet, O.P., répondait en ces termes: « Ce serait un grand profit pour la théologie morale, si l'on faisait disparaître la question oiseuse de la probabilité, en substituant à ce mécanisme vide de réalité, quelques notions scientifiques de psychologie qui sont de première nécessité pour la science des mœurs. » Intérêt pratique, mais aussi intérêt doctrinal de premier ordre.

Ces trois catégories de psychologie religieuse représentent des types abstraits. En fait, seul le troisième existe à l'état pur. Pierre Janet s'éloigne de la psychologie du comportement et glisse vers la psychologie de la conscience, tandis que William James passe du plan expérimental au plan philosophique. Le psychologue américain n'en demeure pas moins un représentant de l'attitude empiriologique.

The Varieties of Religious Experience est un de ces livres qui font époque, parce qu'ils ouvrent à la pensée des voies nouvelles, comme le *Discours de la méthode, Introduction à la médecine expérimentale, Les données immédiates de la conscience*, etc. Il en est peu qui soient aussi répandus. Immense fut le succès de cette théorie de psychologie religieuse. Les multiples causes de ces succès tiennent les unes à l'ouvrage même rempli d'aperçus nouveaux, les autres à des circonstances purement extrinsèques. William James n'est pas le pionnier de telles recherches en Amérique où Stanley Hall, Edwin D. Starbuck, James Leuba l'ont précédé, mais il a renouvelé le genre. Ajoutons aussi que *L'expérience religieuse* est un centre de convergence dans l'œuvre

de James, comme celle-ci est un point de rencontre dans la pensée américaine.

Pour connaître la religion, James s'en tient à l'empirisme radical qui ne lui fournit comme critère de connaissance que les faits et les faits seuls. Il applique à la religion le pragmatisme qui lui permet d'établir des jugements de valeur d'après les seuls résultats pratiques. Il s'en tient à une hypothèse positive pour expliquer les phénomènes: la conscience subliminale, qui le maintient encore sur le plan empirique. Qu'il examine, apprécie ou explique, ses trois postulats décèlent la même attitude: celle du psychologue qui prétend se passer de toute métaphysique.

L'empirisme radical

L'intention de l'auteur a été clairement définie dans une lettre écrite à Édimbourg à son ami Rankin. « Dans mes conférences, écrit William James, je me place sur le terrain suivant: le réservoir et la source de toutes les religions, je les vois dans l'expérience mystique individuelle, en prenant le mot mystique dans un sens très large. Toutes les théologies et règles ecclésiastiques ne sont que des excroissances secondaires venues s'y greffer et l'expérience se combine avec tant de souplesse aux préventions intellectuelles du sujet, qu'on pourrait presque dire qu'elle n'a pas d'expression intellectuelle propre, mais appartient à une région plus profonde, plus vitale et plus agissante que le domaine de l'intelligence. Elle est donc également invulnérable aux arguments et critiques intellectuelles. Selon moi, la conscience mystique ou religieuse est inséparable d'un moi subliminal qui laisserait filtrer des messages au travers de sa mince cloison. Nous sommes ainsi dûment avertis de la présence d'une sphère de vie plus grande et plus puissante que notre conscience ordinaire, dont elle n'est pourtant qu'un prolongement. Les impressions, émotions et excitations qui nous en parviennent nous aident à vivre; elles apportent l'insensible confirmation d'un monde au delà des sens, elles nous attendrissent, donnent à tout un sens et un prix et nous rendent heureux, voilà ce qu'elles procurent à qui les ressent et il n'est bientôt plus seul. Ainsi

comprise, la religion est strictement indestructible. La philosophie et la théologie donnent leur interprétation conceptuelle de cette expérience vitale. Comme nous ignorons tout des limites extérieures du domaine subliminal, libre à l'idéalisme transcendantal de le considérer comme un esprit absolu dont une partie ferait corps avec nous-même, ou libre à la théologie chrétienne d'y voir une divinité distincte agissant sur nous. Il y a quelque chose qui n'est pas notre moi immédiat et qui influe sur notre vie. »

Pour bien comprendre la psychologie religieuse de James, il importe de n'y voir qu'un essai désintéressé où le fait religieux est étudié comme le fait métaphysique, sans que le psychologue prenne parti.

Deux caractères communs attestent la filiation entre le positivisme et la psychologie de la religion: d'abord, le souci de traiter ces phénomènes d'après les procédés de la méthode objective, en l'occurrence, d'après l'analyse des écrits mystiques et des autobiographies; ensuite, la décision de se limiter à des recherches purement psychologiques, sans chercher quelque cause profonde. Les faits et tendances que le sociologue étudie dans leurs manifestations, le psychologue les observera dans leur floraison intime. Ces faits que James considère en descriptif sont les sentiments de dépendance à l'égard du divin, les sentiments d'expansion et de réconfort attribués à son influence, l'illumination et la commotion, accompagnées ou non de révélations et de visions, le changement de vie, la consolation dans l'apaisement des facultés. James affirme toutefois sa préférence pour les formes aiguës d'expérience: « Malgré l'intérêt que présentent l'origine et les premiers degrés d'un développement, il convient, quand on se préoccupe avant tout de pénétrer le sens d'une chose, de s'adresser aux formes les plus parfaites et les plus complètement épanouies. Les documents les plus importants pour notre étude seront ceux qui proviennent des hommes les plus avancés dans la vie religieuse et capables de rendre compte clairement de leurs idées et de leurs motifs. » Cet exclusivisme présente le danger d'empêcher d'identifier les grossissements et les déformations. Le risque aussi d'oublier que les attaches profondes de la religion avec la nature humaine

se révèlent chez des millions de vies qui se développent sans exaltations extrêmes. William James opine aussi que l'état d'âme et la vie pratique ne varient guère, quand on étudie les grands saints, qu'ils soient chrétiens ou boudhistes. Cette attitude s'explique par son insouciance à remonter aux causes.

James simplifie à l'extrême la classification des tempéraments; la catégorie des biens portants et celle des maladifs, les uns optimistes, les autres pessimistes. C'est supposer que la joie et la douleur sont des faits très généraux d'où dérivent les manifestations les plus hautes de l'activité intellectuelle.

Il attache une grande importance à la conversion. Vouloir par elle expliquer toute l'évolution de la vie religieuse, c'est oublier que beaucoup d'âmes échappent à cette crise. Si elle joue un grand rôle dans quelques sectes chrétiennes, il convient de noter la diversité du concept de conversion. En somme, l'expérience religieuse présente des variétés conformes aux tempéraments qui la subissent. Que la vie religieuse n'est pas un chapitre de la pathologie mentale, sur ce point James est formel. « La matérialisme médical croit avoir dit le dernier mot sur saint Paul en qualifiant la vision sur la route de Damas de décharge épileptiforme dans l'écorse occipitale. Dédaigneusement, il traite sainte Thérèse d'hystérique et saint François d'Assise de dégénéré... Mais cette explication primitive des faits qui constituent l'histoire d'un esprit peut-elle trancher la question de leur valeur spirituelle? Sainte Thérèse aurait eu beau posséder le système nerveux de la vache la plus placide, cela ne sauverait point sa théologie devant le tribunal de la critique moderne. Inversement, si sa théologie triomphe de cette épreuve, qu'importe que sainte Thérèse ait été en ce bas monde une pauvre hystérique aussi déséquilibrée que l'on voudra... » « Jamais, dans les sciences naturelles ni dans les arts mécaniques, on n'aurait l'idée de refuter les opinions de quelqu'un en montrant qu'il est névropathe. Les opinions dans ce domaine sont toujours appréciées à la pierre de touche de la logique et de l'expérience. On ne peut leur assigner une valeur que par des jugements fondés, soit sur nos propres sentiments immédiats, soit sur ce que l'expérience nous apprend de leurs relations avec nos besoins moraux et intellectuels. »

L'enquête empirique de James tient compte des visions et des révélations, mais ces deux ordres de phénomènes qui, souvent associés, sont distincts en droit, l'auteur les ramène à des genres si vastes qu'il en atténue la signification. De même pour les expériences mystiques et les extases.

Son enquête achevée, James possède-t-il au moins une notion de la religion? C'est, dit-il, « une fonction éternelle de l'esprit humain ». « Dieu est dans son ciel. Tout va bien pour le monde! Voilà le vrai cœur de notre théologie. » « Il ne faut pas dire que l'on connaît Dieu... Il faut dire que l'on s'en sert. Le but de la religion n'est pas Dieu, mais une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. » Il définit la religion « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu, pris isolément, pour autant qu'il se considère comme en rapport avec celui qui apparaît comme divin ». « La vraie religion, écrit-il, consiste dans l'acceptation du mal envisagé comme une forme de sacrifice, dans ce sentiment profond qui nous rend aisés des sacrifices inévitables et nous y fait même trouver le bonheur. »

On peut se demander ici: l'empirisme radical permet-il d'acquérir une connaissance cohérente et logique de la religion?...

Le pragmatisme religieux

Pour juger cette religion, William James se place exclusivement en face des conséquences pratiques, individuelles et collectives, de la vie religieuse. Il adopte cette attitude, parce que son information l'a convaincu de la vanité de chercher une justification théorique et de la nécessité de juger une forme religieuse d'après ses fruits. Il écrit dans la deuxième partie de son livre: « Nous avons retracé les conditions psychologiques de l'expérience religieuse. Après avoir décrit la sensation spéciale qui paraît nous révéler la réalité de l'invisible, nous avons examiné les deux grandes classes d'états affectifs que l'on retrouve partout dans la vie de l'esprit, mais nulle part avec plus d'intensité que dans la vie spirituelle; et nous avons opposé à l'optimisme religieux le pessimisme des âmes douloureuses. Passant ensuite au domaine des impulsions et des résolutions, nous avons étudié la volonté partagée et son retour à l'unité à travers les affres

et les joies délirantes de la conversion. Mais comme nous l'avons dit au début de ce livre, notre but n'est pas seulement de constater un certain nombre de phénomènes curieux qui se passent dans la conscience humaine. Nous voulons parvenir à l'appréciation raisonnée de la valeur des faits religieux en nous servant d'une méthode empirique. » S'il récuse la théologie rationnelle, il le fait au nom du pragmatisme: « Quand même on nous donnerait la démonstration logique la plus rigoureuse (des attributs métaphysiques), nous devrions avouer qu'ils n'ont plus de sens. L'aséité de Dieu, sa nécessité, son immatérialité, sa simplicité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal qu'il permet sans le créer, franchement qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux? » En cette citation se trouve affirmé le principe primordial du pragmatisme, à savoir qu'une pensée n'a de valeur que dans la mesure où elle entraîne des conséquences pratiques, et que l'action est le critère de la vérité.

La pratique devient donc la vérification de la vérité, voire la vérité elle-même. En matière religieuse, voici le grand principe: cette religion est d'autant plus vraie qu'elle est plus féconde et plus utile. Postulat qui se rattache à la tradition philosophique volontariste. Application de l'idée maîtresse de Pierce pour qui la fonction de la pensée est de produire des habitudes d'action.

James se contente de l'empirisme pour juger de la valeur de la religion. Voici pourquoi; pour l'auteur, les critères empiriques sont au nombre de trois: l'illumination intime, la satisfaction logique, la fécondité pratique. Or, l'illumination intime donne à qui l'éprouve l'absolue certitude de la vérité, mais elle ne vaut que pour qui l'éprouve, car elle est incommunicable. Le deuxième critère est négatif; il nous pousse à refuser certaines formes religieuses. La vraie pierre de touche reste alors la fécondité pratique. La religion la plus vraie, c'est donc la plus utile. La fécondité pratique étant pure expérience, l'auteur se targue d'être resté, même en jugeant, empiriste.

Le philosophe est très catégorique sur la nature de cette utilité; la sainteté sans portée sociale le laisse froid. « Aujourd'hui, écrit-il, par suite de ces lentes transformations morales dont j'ai parlé, nous estimons, à tort ou à raison, que l'effort individuel tient en grande partie sa valeur de son utilité sociale. » Le principe une fois énoncé, voici une application: « Parmi les premiers jésuites, il y en a comme saint François-Xavier, apôtre des Indes, qui étaient des hommes actifs, qui combattaient à leur manière, pour le bien général. Mais, quand l'intelligence est aussi rétrécie que chez Louis-de-Gonzague, et renferme une aussi pauvre idée de Dieu, la sainteté, même héroïque, nous inspire plus de dégoût que d'admiration. »

La psychologie religieuse de William James est empirique dans son mode de constatation et dans son mode d'appréciation des faits. Elle tente aussi de conserver la même attitude en empruntant son postulat d'explication à la psychologie expérimentale. « Je tiens à déclarer, nous dit le philosophe, qu'en faisant appel d'une manière exclusive pour tâcher d'expliquer la conversion à « l'incubation subconsciente » des motifs qui s'introduisent dans l'esprit du sujet, parfois à son insu, je suis simplement fidèle à ce principe de méthode: mettre à profit le plus qu'on peut tout moyen d'explication qui a déjà fait ses preuves ailleurs. »

La conscience subliminale

Selon l'auteur, l'hypothèse de la subconscience, ou de la conscience subliminale, permet de rendre compte du plus grand nombre de faits. Cette théorie peut se ramener à trois propositions: a) il existe des champs de conscience et des variations de ces champs, d'où origine le subconscient; b) les éléments psychologiques ainsi retirés de la conscience claire tendent à s'organiser en une nouvelle synthèse, qui, en certains cas, peut former une personnalité nouvelle et secondaire toujours prête à surgir à la lumière, d'où formation du moi subconscient; c) irruption brusque ou lente, en des cas donnés, de ces éléments dans la conscience claire, d'où relation du subconscient avec la conscience normale.

Il faut rechercher l'origine de cette hypothèse dans la psychologie anglaise qui reproche à la psychologie traditionnelle de morceler l'individu en une série de compartiments en insistant sur la distinction des facultés. Pour rétablir cette unité fondamentale, l'École anglaise insiste sur les liaisons qui unissent les faits de la vie psychique. Ces faits tendent à s'amalgamer de façon à ce que l'apparition de l'un provoque l'apparition d'un autre ou de toute une série. Spencer employait, pour désigner l'ensemble des phénomènes saisis par une aperception unique, l'expression « aire de la conscience ». Vers la même époque, Bergson démontrait la continuité des états de conscience et exposait comment ils se compénètrent et se développent d'une façon génétique. Il distinguait la multiplicité de juxtaposition, qui convient à la quantité, de la multiplicité de pénétration, qui convient à la qualité. Si tels états nous apparaissent discrets, séparés, disjoints, c'est que la réflexion substitue l'étendue, la quantité, l'espace à l'inétendue, à la qualité, au temps. Nous morcelons le réel pour le besoin de l'action. Cette théorie des états internes constitue dans la philosophie bergsonnienne la vraie méthode qui implique retour à l'intuition, celle-ci étant apte à saisir la mobilité, tandis que l'intelligence fige le réel en l'universalisant.

L'affinité entre James et Bergson, de même que leur amitié à base d'admiration mutuelle, sont connues. D'autre part, James a utilisé les articles de Frederick Myers dans les *Proceedings of the Society for Psychical Researches* et son livre sur la *Personnalité humaine et ses survivances.*

Myers écrivait en 1893: « Chacun de nous possède une existence psychologique plus noble et plus étendue qu'il ne s'en doute... une personnalité qui ne peut se manifester tout entière par l'organisme. Assurément l'organisme exprime le moi, mais une partie du moi reste toujours inexprimée et, d'autre part, il semble qu'il y ait toujours quelque faculté d'expression organique qui demeure latente et comme en réserve. » Et James d'ajouter: « En étudiant la conversion, les états mystiques, la prière, on voit quel rôle capital joue dans la vie religieuse l'action du subconscient. Ce subconscient atteindrait une force qui le dépasse. Car l'expérience religieuse du mystique témoigne d'un

accroissement et d'un renouvellement de personnalité que le seul inconscient ne suffit pas à expliquer. » Le philosophe renchérit: « En négligeant les croyances particulières pour nous en tenir à l'universel, nous pourrons dire qu'il existe un contenu positif de l'expérience religieuse dont la réalité ne peut être mise en doute: c'est le fait que le moi conscient ne fait qu'un avec le moi plus grand d'où lui vient la délivrance. » Et de pousser cette idée à son extrême limite: « Nous, chrétiens, nous désignons sous le nom de Dieu cette réalité suprême. L'homme et Dieu soutiennent des rapports mutuels: en s'ouvrant à l'influence de Dieu, l'homme accomplit sa destinée la plus haute. » « Faire du Dieu subjectif, du Dieu que nous atteignons au-delà des limites de notre moi conscient, le maître du monde, c'est sans doute une surcroyance hardie. »

Cette théorie de la subconscience, un peu trop sommairement esquissée, James l'applique aux phénomènes de la vie religieuse. Si les expériences religieuses sont essentiellement de la même nature que les autres, elles relèvent, pour le psychologue, des mêmes explications que pour le savant. Il l'avoue ainsi: « Car nous ne nous sommes pas condamnés à ne jamais trouver ni définitions à l'emporte-pièce, ni formules scolastiques. Nous ne pouvons distinguer dans l'homme deux moitiés bien tranchées, la partie animale et la partie rationnelle. Le mécanisme élémentaire de la vie mentale étant le même partout, ce qui apparaît d'une manière frappante chez plusieurs personnes et se réalise chez quelques-unes avec une extraordinaire intensité doit être vrai pour tout le monde. » Ce principe permet de relier les conversions religieuses aux conversions purement morales, celles des cocaïnomanes ou des buveurs, obtenues par suggestion hypnotique. « La tension émotive, explique-t-il, peut se déplacer plus ou moins rapidement. Ses variations sont parfois si brusques qu'on pourrait les comparer aux étincelles qui courent deci, delà, dans un morceau de papier brûlé. C'est la volonté partagée, le moi hésitant, indécis. Il peut arriver, au contraire, que le foyer de lumière et de chaleur vienne à se fixer dans une région déterminée de l'esprit. Quand la pensée qui prévaut ainsi est une pensée religieuse, surtout si la transformation est brusque et profonde, nous disons que cette crise

est une conversion. Appelons le centre de chaleur, d'intérêt et d'impulsions dans la pensée d'un individu, son foyer habituel d'énergie personnelle. Rien n'est plus important chez un homme que le groupe d'idées et de sentiments qui domine sa pensée. Nous dirons que la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle. »

La conversion devient un phénomène de substitution. « Toutes les fois qu'une de nos activités devient assez stable pour expulser définitivement toutes ses rivales, nous avons tendance à parler de transformation. » « Or, continue-t-il, on a beau n'y pas prendre garde, tout ce qui se trouve à la marge de la conscience contribue puissamment, en orientant notre attention, à diriger notre conduite. Le trésor immense de nos souvenirs se trouve en arrière de cette périphérie subconsciente; la pensée y puise sans cesse et ramène au jour mille débris du passé; nos facultés, nos inclinations, nos connaissances sont là dans l'ombre, prêtes à surgir quand il le faudra. » « Ce sont elles qui surgissent des profondeurs et, franchissant le seuil de la conscience, évincent les idées qui ne se maintenaient que par la force de l'habitude et la pure routine. Demande-t-on pourquoi tel groupe périphérique devient central? La psychologie nous répondra qu'elle peut bien indiquer ce qui se passe en général, mais qu'elle est incapable de rendre compte, avec précision, dans un cas donné, de toutes les forces particulières qui entrent en jeu. Ni l'observateur qui examine du dehors ce processus mental, ni le sujet même qui l'éprouve ne peut nous expliquer pourquoi, dans certains cas, le changement est si brusque, si complet, tandis que la plupart du temps le moment favorable se fait attendre. Longtemps la même pensée nous revient, longtemps nous répétons le même acte; un beau jour, le sens et la portée véritable de cette pensée retentissent en nous pour la première fois; un beau jour, cet acte est devenu pour nous une impossibilité morale. Tout ce que nous savons, c'est qu'il est en nous des sentiments morts, des idées mortes, des croyances mortes, et que d'autres sont pleines de chaleur et de vie; quand une pensée jusque là froide et incolore s'anime, vibre

et rayonne en nous, tout le contenu de notre esprit doit s'y adapter, se réorganiser autour d'elle. »

Cette hypothèse, William James l'adopte parce qu'à cette époque elle est très en vogue. Starbuck, Stanley Hall, Leuba, Irving King l'acceptent aussi. En France, Flournoy et Delacroix l'utilisent. Rogue de Fursac définit ainsi le but de ces psychologues: « Nous commençons à faire rentrer dans les lois naturelles les phénomènes à propos desquels les explications mystiques triomphaient assez bruyamment, et à rendre à la psychologie un domaine que détenait la théologie. On peut entrevoir comme prochain le jour où l'on n'aura pas plus besoin de la grâce pour expliquer une conversion que de Jupiter pour expliquer la foudre. »

James n'est pas aussi aggressif, car il n'exclut pas la possibilité du surnaturel. « Je suppose, dit-il, qu'un croyant vienne me demander à moi psychologue si je n'exclus pas ainsi toute intervention de Dieu. Je lui répondrais franchement que la conséquence ne me paraît pas inévitable. » Il conçoit que la conscience subliminale soit la région où agit la grâce. C'est la croisée des chemins où Dieu rencontre l'homme. Telle est la portée de la surcroyance que James esquisse en conclusion: « Dans l'expérience religieuse, cette force apparaît, il est vrai, comme étant d'un ordre supérieur, mais puisque, suivant notre hypothèse, ce sont les facultés les plus hautes du moi subconscient qui interviennent, le sentiment d'une communion avec une puissance supérieure n'est pas une simple apparence, mais la vérité même. Une telle manière d'aborder le sujet me semble la meilleure que puisse adopter une science des religions, car elle concilie plusieurs points de vue différents. Les difficultés se présentent dès que nous allons plus loin, dès que nous voulons savoir dans quelles mystérieuses réalités va se perdre notre conscience subliminale. On ne peut plus trouver ici de croyances communes; ici commencent les croyances individuelles, les surcroyances. »

Et le philosophe d'exposer sa surcroyance personnelle: le moi conscient se prolonge dans une région mystique ou surnaturelle. « C'est en affirmant par un acte de foi l'existence indépendante de Dieu et ses lointaines conséquences que la pensée

religieuse, se dégageant tout à fait de l'expérience subjective, met en avant une véritable hypothèse. Il faut que Dieu soit plus que le contenu de l'expérience pour légitimer la paix intérieure de l'âme religieuse. Faire du Dieu subjectif, le maître du monde est certes une surcroyance hardie, mais qui n'est pas moins presque universelle. »

Une nécessité naturelle de son esprit force donc James à dépasser les faits pour en fournir une explication suffisante. L'empirisme ne se suffit pas; par un prolongement du besoin initial d'où est née la science, elle exige une interprétation. Or, celle-ci doit dépasser l'hypothèse empirique. Le philosophe qui étudie la religion révélée doit soupçonner, au nom même de la science, qu'il existe des critères extrinsèques et d'un ordre supérieur. Les ignore-t-il ? — Il fait œuvre incomplète et n'apporte qu'une vision éborgnée. En tient-il compte ? — Il fait œuvre de métaphysique et tombe en contradiction.

Bibliographie

Balfour, J.A., *Les bases de la croyance* (*The Foundations of Belief*), Paris, 1895.

Dictionnaire de théologie (vol. V), art. *Expérience religieuse.*

Dictionnaire d'apologétique, art. *Expérience religieuse.*

Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1923.

Harent, Stephane, *Expérience et foi, Les Études*, p. 221, Paris, 1907.

James William, *The Varieties of Religious Experience* (1902)' *Expérience religieuse*, traduction de Frank Abauzit, Paris et Genève, 1906.

Mainage, Th., *La psychologie de la conversion*, Paris, 1915.

Maritain, Jacques, *Les degrés du savoir* (ch. 2)
Paris, 1932.
La philosophie de la nature (ch. 3)
Paris, 1935.

Michelet, Georges, *L'expérience religieuse, Revue du clergé français*, vol. 48, 49, 52, 53, Paris, 1906-7-8.

Myers, *The Dissociation of a Personality*, New-York, 1906.

Noël, L., *William James, Revue néo-scolastique*, Paris, 1911.

Piat, Clodius, *L'expérience du divin, Revue néo-scolastique*, Paris, 1908.

Penido, T. L., *La conscience religieuse*, (ch. I)
Paris, 1935.

Roure, Lucien, *Le pragmatisme américain, Les Études*, Paris, mai 1909, oct. 1910, déc. 1911.

Robinson, D.S., *La philosophie religieuse américaine au XXe siècle* (p. 321), dans *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis* (Tôme I), Paris, 1950.

CHAPITRE VIII

LA PHILOSOPHIE DE L'ÉDUCATION

Parmi les maîtres qui allaient influer sur les conceptions éducatives de John Dewey, à l'Université Johns Hopkins, se trouvait Stanley Hall, le psychologue de l'enfant. Le disciple et le maître diffèrent certes, mais tous deux sont convaincus que le développement mental procède d'une poussée intérieure et que la pédagogie doit « partir de l'enfant ».

En 1894, Dewey fut invité par l'Université de Chicago à la section de philosophie et de psychologie. Comme la pédagogie relevait de cette section, il vit en cette nomination une occasion de mettre en train une école expérimentale qui serait par rapport à la pédagogie ce qu'était le laboratoire par rapport aux sciences positives. C'est l'*University Elementary School*, appelée communément l'« école Dewey ».

Les écrits déjà nombreux de Dewey le rattachent au pragmatisme dont il est, avec James et F.C.S. Schiller, un des champions. Un champion plutôt indépendant. Aussi emploie-t-on le terme instrumentalisme pour désigner le pragmatisme de Dewey. Mesurer la vérité des conceptions à leur efficacité pratique, c'est en faire un instrument qui facilite l'action extérieure. Muni de ce postulat, il aborde la morale, la logique, la psychologie et la pédagogie. La raison de la moralité doit être formulée en termes de vie et l'acte de connaître est une fonction biologique. Le pragmatisme, dans le domaine de la psychologie, se confond avec la méthode expérimentale. Qui contesterait qu'une théorie psychologique vaut par ses applications pratiques? La psychologie de Dewey devient fonctionnelle, dynamique et volontariste. Le moi est une activité qui se déploie, qui se réalise constamment. Cette conception ne dissipe pas tout mystère, mais, à l'opposé de la psychologie des facultés, dotant l'homme de pouvoirs tout achevés, et de la psychologie sensationniste, le laissant passif sous l'empreinte du monde extérieur, qui ne voit que Dewey, avec le primat de l'action, peut alors fonder

une méthode éducative? Le pragmatisme semble ici d'une belle fécondité. Dans ses ouvrages de psychopédagogie, Dewey ne prononce jamais le mot pragmatisme, mais son œuvre éducative est l'expression fidèle de ses convictions philosophiques.

Il était aussi convaincu que les méthodes des écoles élémentaires n'étaient pas conformes aux meilleures conceptions psychologiques. Sa célèbre école-laboratoire entendait expérimenter en réaction contre l'école traditionnelle que Dewey identifiait grâce à certains caractères. Selon celle-ci, le but essentiel de l'école est la préparation pour une vie adulte et, finalement, pour une vie ultime. Elle ne tient guère compte des besoins présents et personnels de l'enfant. Plutôt que de le laisser vivre pleinement un présent très riche, elle anticipe a priori des besoins futurs et y prépare l'enfant par la mise en acte des potentialités latentes, comme ambitionnait de le faire l'éducation hellénique de la meilleure époque.

L'école traditionnelle

Cette préparation, l'école traditionnelle l'obtient par l'exercice des facultés: mémoire, raison, volonté, imagination, etc. C'est la théorie des facultés mentales, celle de Wolff en Allemagne et de Reid en Écosse, qui prétend s'appuyer sur le sens commun. Tel sujet excelle par la mémoire; tel autre s'affirme par l'imagination. Or, chaque faculté, comme les muscles, se développe par des exercices appropriés. Une matière s'adresse donc au raisonnement. Cette autre est destinée à développer la mémoire. On suppose que la puissance développée par une faculté peut aisément se transférer à une autre. Aussi la forme d'entraînement, la sorte d'activité mentale mise en jeu importent-elles en matière d'éducation plus que le savoir même. Si la matière enseignée devient plus difficile, son pouvoir s'affirme alors plus considérable. Quand cette matière s'oppose à l'intérêt, à l'inclination naturelle et au goût du moment, elle implique discipline mentale aussi bien que discipline morale. C'est pourquoi les matières sont souvent choisies à cause de leur valeur disciplinaire autant ou plus qu'en raison de leur valeur pratique. Cette doctrine, très ancienne, nous vient des Grecs. Elle

prévalait chez les Romains, et la Renaissance croyait à la valeur formative quasi infinie des classiques.

Ce but et ce procédé rendaient la méthode d'instruction autoritaire avant tout. Les tâches étant difficiles, et même désagréables, le maître devait recourir à la contrainte. La classe devenait quelque chose de solennel sous le primat de l'autorité. Le maître avait le premier rôle; sa parole dominait. La méthode de Herbart, avec ses cinq étapes, était centrée sur le maître. L'élève n'avait qu'à écouter, à se soumettre, à obéir. Dewey raconte qu'un jour il se rendit dans un magasin de mobilier scolaire. Comme il ne trouvait pas ce qu'il cherchait, le marchand finit par lui dire: « Je crains que nous n'ayons pas ce qu'il vous faut. Vous désirez des meubles permettant aux enfants d'exécuter du travail; mais tous ceux que nous avons ne sont faits que pour écouter. »

L'École Dewey

Voici comment l'École Dewey diffère de l'école traditionnelle. Elle ne prend point les activités futures de l'enfant comme point de départ. Son idéal ne consiste pas à anticiper. Elle n'entend pas le développer selon un modèle jugé le meilleur. Elle s'assigne un but plus immédiat: aider l'enfant à résoudre les problèmes suscités par les contacts courants. Ceux-ci venant surtout de la maison et de la communauté, Dewey voulait que l'école fût une prolongation simplifiée de ces situations sociales. Première différence: au lieu de viser un but abstrait que l'on impose, l'école se fixe des buts prochains, tangibles, évidents. Elle continue un milieu et s'en sert comme d'un instrument d'adaptation immédiate.

L'École Dewey part des tendances présentes de l'enfant, comme l'école traditionnelle, mais alors que celle-ci use des diverses disciplines pour affiner les facultés, au contraire, Dewey conçoit le programme comme un moyen pour aider l'enfant à réaliser tous ses projets présents, à résoudre les problèmes que pose le milieu scolaire, à tirer parti des activités de son âge. L'enfant devient donc le centre de l'éducation qui consacre beaucoup plus de temps aux sujets concrets. Le programme

des premières années repose sur les besoins de l'enfant: nourriture, abri, alimentation. Dewey ne veut pas apprendre à l'enfant à cuisiner, à bâtir, à coudre, mais la lecture et l'écriture deviennent des instruments ou des outils en vue des activités précitées qui constituent pour l'enfant à son foyer et à l'école les sources de difficultés à résoudre. Il en est de même pour les autres matières: histoire, science, art. Elles doivent enrichir des activités de base qui dérivent de, ou tournent autour de l'alimentation, de l'habitation et du vêtement.

Dewey considère le programme comme un moyen de réaliser les buts de la vie courante. Il réagit ici contre le défaut fréquent de dissocier le savoir et son application. Estimant que la source de l'apprentissage est la motivation, il affirme la nécessité de maintenir la relation entre les moyens et la fin. Aussi s'efforce-t-il de faire naître les fins et buts de l'éducation de la vie courante de l'enfant afin que celui-ci engage toute sa personnalité dans l'effort pour assimiler un programme renfermant les moyens nécessaires à la solution des problèmes à sa portée. La présence à l'école des activités manuelles ne vise pas à faire étudier en classe des occupations pratiquées à la maison, mais plutôt à maintenir le même intérêt pour les activités scolaires que celui qui est imposé par la maison et le voisinage.

Il s'en suit que la discipline à l'École Dewey n'est pas la même qu'à l'école traditionnelle pour la simple raison que dans l'une et l'autre il n'est pas fait appel au même degré d'activité et de participation. Il y a dans l'une plus de coopération que dans l'autre. Qui ne voit que l'auto-discipline résulte de l'intérêt à des problèmes plus réels? Le travail est mieux divisé; il sollicite de la classe une coopération mutuelle et de chacun le sentiment de travailler à un problème commun. Intérêt en son travail et respect du travail d'autrui, voilà les deux caractères du travail selon Dewey. S'établit ainsi le lien entre le progrès personnel et le bénéfice social. L'atmosphère de l'école Dewey apparaît hautement socialisante. C'est probablement de l'expérience à son école-laboratoire que le philosophe a déduit les arguments de son ouvrage classique *Démocratie et éducation*. De même que l'union du savoir et de son application engendre l'intérêt,

de même le partage d'une tâche commune entre plusieurs élèves habitue ceux-ci à une future collaboration sociale.

L'École Dewey diffère de l'école traditionnelle quant au but, aux moyens, à l'atmosphère, à la discipline; l'une est centrée sur le maître, et l'autre sur la participation active de l'élève.

L'*University Elementary School* de Chicago ne dura qu'une dizaine d'années, mais elle confirma dans l'esprit de Dewey l'opinion que l'école appelait une rénovation. Son expérience pratique constitua le fonds que les ouvrages pédagogiques ultérieurs ne firent qu'exploiter. Dewey était à Columbia quand il systématisa sa théorie éducative. On peut ramener à trois les idées fondamentales qui fondent sa philosophie de l'éducation. Mentionnons d'abord l'idée de démocratie qui entre dans le titre d'un important ouvrage: *Démocratie et éducation*. Les États-Unis avaient au-delà d'un siècle d'expérience de leur autonomie, et Dewey voulut dégager quelques conséquences, tirer quelques leçons, exposer quelques directives en tant qu'universitaire profondément engagé dans l'éducation à l'adresse de la démocratie et en tant que démocrate convaincu à l'adresse de l'éducation, puisqu'entre l'une et l'autre il notait une osmose bienfaisante, un échange de services nécessaire, une entr'aide importante. Il y avait aussi cette idée que le progrès industriel imposait à l'éducation le devoir d'adapter sa philosophie à l'évolution économique. Le troisième facteur, c'est la part de la science dans la pensée pédagogique de Dewey. A l'origine de la révolution industrielle, on retrace l'action de la science. Mais c'est peut-être à une science particulière, la biologie, et à une théorie de cette science, l'évolution, que le philosophe emprunte la plupart de ses arguments et le gros de son inspiration. Comment oublier que la méthode scientifique est le levain de sa pensée?

L'expérience chez Dewey

Un exposé de la philosophie de l'éducation de Dewey doit tenir compte de sa philosophie en général. Mais plus que son pragmatisme ou son instrumentalisme, c'est un concept central qui en révèle non seulement les thèses, mais l'orientation même:

l'expérience. Il est significatif que trois titres de Dewey comportent ce terme: *L'expérience et la nature, L'Art en tant qu'expérience, Expérience et éducation.*

Chez Dewey, l'expérience consiste à essayer et à éprouver. Cette tentative modifie les circonstances; elle entraîne des conséquences qu'une personne supporte, endure, éprouve. Cette expérience, sous son double aspect d'action et d'épreuve, contient deux éléments: un contact avec la réalité et la prévision des conséquences. De ces deux éléments essentiels, c'est le deuxième toutefois qui couronne la connaissance. Celle-ci acquiert son dynamisme du fait qu'elle favorise l'action. Mais, au fond, essayer et éprouver demeurent les étapes de la méthode expérimentale selon laquelle on forme une hypothèse, puis on l'applique pour juger de sa valeur. La vérité pour Dewey réside dans la relation entre les deux opérations: faire et éprouver. Les résultats concordent-ils avec la prévision? L'hypothèse est valable. Sinon, il faut la rejeter, du moins la modifier. Comprendre revient à modifier les essais à la lumière des résultats obtenus. L'intelligence, qui effectue cette prévision et cette modification, devient instrumentale.

Connaître signifie anticiper sur l'avenir chargé d'imprévisible et d'impondérable; l'homme est donc soumis à l'obligation de réarranger son expérience sans cesse. Autrement, il verse dans la routine de la vie quotidienne ou dans l'a priori spéculatif et scientifique.

Les buts de l'éducation selon la philosophie de Dewey sont intimement liés à la prévision des conséquences possibles de telle ou telle activité de l'écolier. Leur première caractéristique, c'est de surgir des activités actuelles. Alors, l'enfant peut anticiper les résultats de ce qu'il fait ou fera; il sera libre de choisir tel moyen en vue de telle conséquence; il jugera si les circonstances et les conditions environnantes favorisent ou contrecarrent son projet. Ce but nettement entrevu lui suggèrera un ordre d'exécution à suivre. Cependant, ce but ne saurait être trop rigide. Comment des buts qui engagent l'avenir pourraient-ils être autre chose que des tentatives? Ils doivent être expérimentaux, c'est-à-dire sujets à changements.

C'est quant aux buts de l'éducation que Dewey s'oppose le plus complètement aux autres pédagogues. Leurs buts naissent souvent d'activités étrangères à l'intérêt des enfants. Ceux-ci n'ont plus alors quoi que ce soit à prévoir. Leur initiative s'en trouve d'autant limitée. Extrinsèques de leur nature, de tels buts risquent fort d'être inflexibles. S'ils ne sont pas atteints, les maîtres accusent alors la perversité de la nature humaine, parce qu'ils sont incapables d'admettre qu'il s'agit de moyens mal adaptés à leur fin. Souvent aussi, ces fins imposées du dehors sont appuyées d'arguments politiques ou acclésiastiques. Quelle force peut alors revêtir la motivation? En appeler au civisme, à la discipline, à la moralité, à la conscience professionnelle, c'est en appeler à des valeurs éducatives importantes, mais ces objectifs ne constituent toujours que des perspectives, non des motifs qui engagent la personnalité. Or, l'école doit proposer des buts qui résultent des intérêts actuels.

Si Dewey préfère à toute autre une fin qui naît de la vie quotidienne de l'élève, quand il aborde la fin générale de l'éducation, il doit admettre qu'elle est un processus de développement. Mais il ne peut accepter l'idée d'un développement en vue d'un état éloigné, défini *in abstracto*, imposé du dehors. La fin devient alors inflexible, et, dans un monde en constant changement, sa confiance en la théorie de l'évolution appelle une fin dynamique. Aussi, la fin et le processus de l'éducation qui s'identifient deviennent-ils une reconstruction, une réutilisation des moyens à la lumière des expériences que l'élève répète et revise. Cette revision rend l'éducation progressive.

Information et connaissance

L'obtention de ces buts exige un programme où l'expérience conserve son double aspect: *faire* et *éprouver*. Souvent un programme d'expérience s'intéresse davantage à la manière dont l'information intervient dans ce que l'enfant fait ou tente de faire. Il s'en suit que le maître doit transmettre le passé non en tant que tel, mais en tant qu'instrument pour connaître le présent et préparer l'avenir. L'expérience des autres importe; le maître cependant ne doit pas en submerger l'éduqué au point

que celui-ci perde le sens de sa vie quotidienne. La masse d'information incluse dans les manuels ou les ouvrages de référence est énorme. Si énorme qu'elle en paraît inerte au point de faire oublier sa valeur de guide à l'action. Dewey d'insister sur la distinction entre la connaissance et l'information. Nous ne pouvons savoir avec certitude si l'expérience passée est une prévision saine avant de l'avoir vécue et d'avoir noté le résultat. En revanche, la connaissance se manifeste toujours comme un résultat personnel. Quand l'information est prise *grosso modo*, on ne peut fonder sur elle qu'une probabilité. D'où l'importance de vivifier l'information, ce à quoi ne suffisent pas les buts scolaires, mais ce que peut effectuer sa soumission à l'expérience présente.

Les deux qualités d'un bon programme sont: premièrement, être en rapport avec l'expérience personnelle et, deuxièmement, permettre à l'enfant de voir plus clair en même temps que d'être plus efficace dans son action. Cette efficience pragmatique prohibe toute hiérarchie définitive et préconçue des sujets d'étude. C'est la pratique éducative qui les ordonne à la lumière des buts spécifiques.

Si le programme valable s'appuie sur l'expérience quotidienne que l'enfant a acquise chez lui et dans son entourage, il ne faut pas s'étonner que Dewey attache tant d'importance aux occupations de la maison et de la communauté. On sait son estime du travail manuel. Il ne faudrait pas sur ce sujet se méprendre. Jardinage, menuiserie, couture, cuisine, dans le programme de l'École Dewey, n'y figuraient pas comme arts et métiers en soi. Ces occupations paraissaient d'excellents moyens, des occasions vitales d'apprendre, botanique, mathématiques, chimie, science domestique. Ces occupations devenaient des centres d'intérêts. Toutefois, leur importance était si grande qu'un programme, selon Dewey, abolissait le dualisme établi: études libérales et études professionnelles. Cette dichotomie, valable alors qu'il n'y avait que deux classes sociales, en Grèce, par exemple, ne peut valoir à l'époque industrielle.

Dewey n'était pas loin de penser que l'humanisme embrasse toutes les formes du travail qui devient ennoblissant quand l'homme y apporte toute sa personnalité dans un effort pour

découvrir la valeur ontologique du labeur, qu'il s'agisse de l'artisan à son établi, du paysan derrière sa charrue, du savant devant ses éprouvettes, du fonctionnaire avec ses dossiers. Quand l'effort devient acte d'amour, le travail s'humanise quels que soient les résultats qu'il accumule ou le matériau qu'il transforme.

La méthode du problème et ses cinq étapes

L'expérience est présente dans toute la philosophie de l'éducation de John Dewey, mais nulle part d'une façon aussi évidente que dans sa méthode d'enseignement. Selon notre auteur, la méthode d'enseignement du maître, aussi bien que la méthode d'apprentissage de l'élève, sont deux chapîtres de la méthode générale de recherche. Changement et contingence imposent la nécessité de l'investigation. La méthode la plus convenable n'est-ce pas la célèbre méthode du problème énoncée dans *Comment nous pensons*, méthode aussi fameuse que les cinq points de Herbart ?

La première étape de la méthode du problème commence avec quelque expérience actuelle et spécifique de l'enfant. C'est pourquoi, insiste Dewey, mieux vaut que la situation ne ressemble pas à la situation de l'école formelle. Aussi, réclame-t-il que les activités scolaires de l'enfant aient leur source dans les activités de la maison et de la communauté.

La seconde étape marque une interruption dans la continuité de l'activité. Alors qu'on croyait devoir aller à la conclusion entrevue, des obstacles se présentent qui compromettent cette conclusion. Un problème subsidiaire demande une réponse, et il faut chercher comment remettre en marche l'investigation; maître et élève peuvent, grâce à cette halte, mieux préciser le problème ou la difficulté.

Cette mise au point une fois effectuée, vient la troisième étape: ici se place un examen des données en main, alors que le maître et l'élève font appel à l'expérience passée. A cette étape, plus peut-être qu'aux autres étapes, le maître doit éviter de considérer l'attitude problème comme acquise et facile pour l'écolier. Aussi de considérer le problème comme séparé du

programme, alors qu'il en est l'orientation des matières vers des résultats désirés, et qui seront obtenus par la recherche.

Le problème une fois circonscrit et les données de solution choisies, la quatrième étape de cette méthode consiste en la formation d'une hypothèse explicative qui reliera tous les éléments. Il s'agit, en somme, de penser et d'élaborer un but, mais en prévoyant plusieurs voies possibles, voire en supputant les résultats probables. En effet, le résultat n'est pas garanti, et l'inférence constitue un véritable défi. Ce caractère d'aventure est synonyme d'intérêt et de participation active.

Arrive la dernière et cinquième étape: l'hypothèse est mise à l'épreuve. Notons qu'il n'est pas question ici de mieux fixer un principe dans l'esprit, mais d'éprouver réellement la valeur d'un processus. Épreuve de vérité et de valeur, non purement intellectuelle, car la connaissance, pour Dewey, comporte action sur les choses.

Cette méthode du problème résout la question de l'intérêt, de la motivation et de l'effort. Mais le succès est à ce prix: le problème doit être un problème que l'élève reconnaît lui-même comme un problème. Il n'en découle pas que les enfants ne doivent apprendre que ce qu'ils désirent. Certains éducateurs d'avant-garde vont jusque-là, mais Dewey dans *Art and Education* considère cette attitude comme stupide. Il lui semblait probable que les élèves chercheraient les conseils des maîtres, si ceux-ci ne sont pas des dictateurs.

Dimension sociale de cette philosophie

Cette question des relations entre le maître et l'élève nous invite à chercher la dimension sociale de la philosophie de l'éducation de Dewey. L'éducation est pour lui un partage d'expérience. Quel est le rôle du maître et celui de l'élève dans ce partage? Qu'apportent à ce travail l'un et l'autre? Quel climat peut mieux favoriser cet échange?

Voyons d'abord les opinions de Dewey sur la psychologie de l'élève. Le maître avant d'enseigner doit savoir ce que l'enfant possède comme base d'instruction. Les platoniciens prétendaient qu'à la naissance l'homme possède déjà la science,

par la participation aux formes séparées. Alors, le maître n'est qu'un évocateur de souvenirs oubliés. Il ne cause pas la science, mais rappelle à l'élève ce qu'il sait déjà. Selon Dewey, au contraire, l'enfant n'apporte en naissant aucune connaissance actuelle, mais seulement des virtualités; il n'est qu'en puissance à apprendre. " *The teacher presents in actuality what the pupil represents only in posse* " (*Democracy and Education* (pp. 215-16).

Dewey a sur la structure psychologique de l'âme des idées bien arrêtées. L'élève est doué d'un dynamisme, de puissances innées qui déterminent les limites de l'éducation, et celle-ci doit partir du dedans. Il condamne donc la doctrine de Herbart qui soutient une opinion contraire. Son analyse de la conscience le rattache à l'associationisme, mais il accorde une importance dominante aux impulsions. Si une action exercée sous l'influence de ces impulsions est répétée et si l'on découvre la fin de l'activité, l'impulsion devient un désir. Ce qui est désiré, c'est une réalisation du moi où l'être trouve achèvement et plaisir. Aussi ces impulsions aident-elles l'intelligence vers sa fin; elles fournissent aussi son efficacité à la raison pratique. Opinion fort juste. L'appétit sensible énergise l'action; la volition intellectuelle influe sur l'intelligence, et celle-ci sur la cogitative qui meut l'appétit sensible. Notre activité se meut donc sur le plan sensible. Le plaisir s'intègre dans notre activité. Ce plaisir que la curiosité aiguise, Dewey en fait le fondement principal de l'instruction; elle est " *a native resource in training thought* ". Il reconnaît l'étroite union du corps avec l'âme, et que la complexion de l'être humain est la cause des différences individuelles. Il incombe aux maîtres d'en tenir compte. " *Nobody can take this principle of consideration of native powers into account without being struck by the fact that those powers differ in different individuals. This difference applies not merely to their intensity, but even more to their quality and arrangement... Capacities bud and bloom irregularly; there is no even four-abreast development* " (Dewey, opus cit., pp. 135-36).

Cet enfant qui a la capacité d'apprendre, il lui faut un maître, ce qui n'abolit pas cependant la nécessité d'une active coopération entre l'un et l'autre. La coopération, voilà la doctrine de

Dewey. Instruire est une œuvre de collaboration entre celui qui a la capacité et celui qui sait en acte. " *We now pass to one of the special forms which the general function of education assumes: namely that of direction, control, or guidance. Of these three words, direction, control, and guidance, the last best conveys the idea of assisting through cooperation the natural capacities of the individuals guided.* (Dewey, opus cit., pp. 28-29). L'élève conserve son autonomie, mais s'éclaire sous la lumière d'un autre. Empêcher ses efforts, c'est compromettre son savoir. Dewey est très explicite sur ce sujet: " *Now when we say that immaturity means the possibility of growth, we are not referring to absence of powers which may exist at a later time; we express a force positively present...* " L'enfant ne demande donc pas au maître une supplantation, mais une collaboration. Il n'est pas un vase à remplir. L'élève anormalement passif est par bonheur le seul à se satisfaire d'un dogmatisme qui dispense de penser.

Collaboration, soit. Mais qui a le principal rôle? Le maître ou l'élève? Il est absolument certain que Dewey accorde au disciple le rôle principal. " *Since learning is something that the pupil has to do himself, the initiative lies with the learner* " (*How we think*, p. 36). " *Growth is not something done to them (children); it is something they do* ". (*Democracy and Education*, p. 50). *School and Society* et *Schools of to-morrow* énoncent la même doctrine qui constitue en pédagogie une croisée des chemins. L'œuvre éducative devient tout autre selon que le maître ou le disciple se voit attribuer la causalité principale.

Au chapitre troisième (intitulé *Education as Direction*) de *Democracy and Education*, Dewey définit ainsi la fonction du professeur. " *Direction or control is guiding activity to its own end; it is an assistance in doing fully what some organ is already tending to do.* " Et dans *How we think* (p. 36); " *The teacher is a guide and a director; he steers the boat, but the energy that propels it, comes from those who are learning.* "

Une œuvre de coopération

Le rôle du maître n'en est pas moins jugé considérable par Dewey. Le maître idéal, c'est celui qui s'ingénie à briser

l'indifférence de l'élève, à éveiller son désir d'apprendre, à provoquer chez lui une réaction d'intérêt. " *That teaching is an art and the true teacher an artist is a familiar saying* " (*How we think*, p. 288). Le maître doit suivre, c'est-à-dire imiter la nature de son élève. Il l'assiste en auxiliaire d'une activité commune, en se souvenant qu'il est là pour l'élève, et non pour étaler sa science. Imiter la nature et accorder la prépondérance effective au disciple, voilà le rôle du maître. D'ailleurs, avant le philosophe américain, d'autres éducateurs avaient tenu semblable langage. Fénélon a écrit: « Il faut se contenter de suivre et d'aider la nature. » Mgr Dupanloup affirme: « Dans l'éducation ce que fait l'instituteur par lui-même est peu de chose, ce qu'il fait faire est tout: j'entends toujours, ce qu'il fait faire librement. »

La mutuelle participation du maître et de l'élève s'effectue le plus aisément, d'abord, quand la hiérarchie de la causalité est respectée, ensuite, quand le travail s'accomplit dans une atmosphère d'amitié et d'activité. L'amitié, c'est la confiance du disciple qui la réclame. Quant à l'activité, non seulement la nature de l'enfant l'exige, mais aussi le bon sens et la logique, attendu que l'élève a le rôle principal. L'école continue alors la famille; dans la famille l'affection conditionne l'apprentissage considérable de l'enfant et, dans la famille également, la discipline est affectueuse. Il importe donc que l'école continue cette tradition que d'ailleurs réclamera la vie sociale où tout devra être sous le signe de l'entr'aide, de la fraternité, de la participation, de l'esprit de corps, de la soumission volontaire au bien commun. John Dewey donne ainsi à sa philosophie de l'éducation sa vraie dimension sociale, en réclamant pour l'école la mission d'être l'anneau central entre le foyer qu'elle continue et la société (il pensait toujours à la démocratie) qu'elle prépare.

Cet idéal social, un autre éducateur, belge celui-ci, Édouard Claparède l'énonçait vers la même époque: « Comment voulons-nous former les qualités indispensables à l'avènement d'une saine démocratie en élevant la jeune génération dans les cadres d'inspiration nettement autoritaire? Nous ne pouvons accomplir ce miracle de préparer des enfants à être de libres citoyens, obéissant à des mobiles intérieurs, en leur apprenant, vingt années durant, à n'être que des sujets soumis à une autorité

extérieure. La démocratie exige avant tout, chez le citoyen, le développement harmonique de deux qualités que l'on a cru opposées: l'individualité et le sens social. Ces deux qualités sont toutes deux indispensables à la vie et au progrès d'une société. Notre régime scolaire traditionnel est-il organisé de façon à les développer?

... L'école est trop éloignée de la vie, elle est un milieu qui ne reproduit pas suffisamment les conditions sociales dans lesquelles est appelé à vivre le citoyen. »

Une pédagogie fonctionnelle

Cette tendance sociale de la pédagogie de Dewey s'accompagne d'un autre caractère; elle est fonctionnelle. Qu'est-ce à dire?

Une pédagogie fonctionnelle se propose de développer les processus mentaux, en tenant compte de leur rôle vital; elle regarde les processus et les activités psychiques comme des instruments destinés à pourvoir au maintien de la vie, et non comme ayant leur raison d'être en eux-mêmes.

La différence est capitale entre une telle conception et la conception traditionnelle. Celle-ci considérait l'activité mentale comme le résultat du jeu des facultés autonomes. Cette psychologie s'assignait comme tâche de développer ces facultés de l'âme. L'expérimentation a mis de côté cette doctrine des facultés-entités à laquelle Herbart, et déjà Locke, avaient asséné des coups mortels. Mais les hommes d'école en étaient restés à l'ancienne conception, comme le prouve la méthodologie pour développer la mémoire par les exercices de mémorisation, l'imagination par les narrations, la raison par les syllogismes, et ainsi de suite. Au contraire, la pédagogie fonctionnelle considère les facultés comme des instruments d'action, dont le propre est de s'adapter à une situation créée à la fois par les conditions extérieures et intérieures. Ces instruments tirent leur valeur de ce qu'ils conforment la conduite au besoin.

Alors que la pédagogie habituelle gave les écoliers de connaissances dont ils ne voient l'utilité pour la conduite; qu'elle les fait écouter sans qu'ils désirent entendre; qu'elle les fait écrire

alors qu'ils n'ont rien à dire; qu'elle les fait observer des objets en-dehors de leur curiosité; qu'elle exige des efforts sans leur acquiescement intime, cette pédagogie brise l'admirable unité de la personne humaine. Pour la pédagogie fonctionnelle, la vie de l'enfant implique une continuité dynamique. L'homme agit toujours par besoin, par intérêt; cette loi veut être respectée lorsqu'il s'agit de l'enfant.

Cette conception est aussi vieille que l'*Émile*. Quantité d'auteurs partis de la philosophie, de la biologie, de la médecine, ou plus simplement de la pratique scolaire, y aboutissent naturellement. En Amérique, c'est Dewey qui l'a énoncée avec le plus de profondeur. Il s'oppose à Herbart, chez qui il puise quand même quelques suggestions. Il transforme la pédagogie herbartienne en lui imposant le point de vue de la biologie et de la psychologie de l'enfant. « La psychologie de l'herbartianisme est celle du maître d'école, et non celle de l'enfant » affirme-t-il, marquant ainsi un point de vue diamétralement opposé à l'ancien.

Un troisième trait caractérise la pédagogie de John Dewey; elle est *dynamique*. Pour l'auteur, éduquer, c'est donner aux ressorts intérieurs qui constituent la personnalité l'occasion de se réaliser. L'éducation en appelle à toutes les activités innées. A la méthode traditionnelle, Dewey reproche la passivité; elle « place son centre de gravité partout, dans le maître, dans le manuel, partout où vous voudrez, sauf dans l'enfant lui-même » (*School and Society*, p. 51). L'oreille, et le livre son succédané, étaient de trop exclusifs instruments. Il soufflait en ces écoles le vent des mots, non le chant de la vie. Dewey recommande de voir l'enfant, de l'écouter dans ses désirs et ses intérêts, afin que par ceux-ci le maître puisse pénétrer jusqu'à son cœur. « Apprendre? — Certainement; mais vivre d'abord, et apprendre par la vie et dans la vie » (*School and Society*, p. 53).

Bibliographie

Bastien, Hermas, *Psychologie de l'apprentissage pédagogique* (Ch. 4) Montréal, 1951.

Charmot, F., *L'humanisme et l'humain*, Paris, 1934.

Claparède, Édouard, *L'éducation fonctionnelle*, Paris.

De Hovre Fr., *Essai de philosophie pédagogique*, Bruxelles, 1927.
Les maîtres de la pédagogie contemporaine, Paris.

Dewey, John, *Democracy and Education*, New-York, 1941.
Comment nous pensons, Paris, 1929.
L'École et l'enfant, Paris, 1931.
Schools of to-morrow, New-York, 1934.
The School and Society, Chicago, 1915.
Experience and Education, 1939.
The Sources of a science of Education, New-York, 1929.

Durant, Will, *The Story of Philosophy* (ch. XI), New-York), 1927.

Farber, M., *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, tome I, Paris, 1950. Cf. *La place de John Dewey dans la pensée moderne*, par S. Hook, p. 144 sq., et *La philosophie de l'éducation en Amérique*, par H. Taylor, p. 443 sq.

Mursell, James L., *Developmental Teaching*, New-York, 1949.
Successful Teaching, New-York, 1954.

Schœnghen, Gustav, *The Activity School*, New-York, 1940.

Washburne, Carleton, *A Living Philosophy of Education*, New-York, 1940.

Troisième partie

PHILOSOPHES AMÉRICAINS

« Soyons persuadés que nous ne sommes pas les seuls possesseurs de la vérité, et que la vérité que nous possédons n'est pas toute la vérité ».

Cardinal Mercier
Revue Néo-Scolastique (1900) p. 328.

CHAPITRE IX

BENJAMIN FRANKLIN

Ces vers:

Il avait ravi le feu des cieux,
Il fait fleurir les Arts en des climats sauvages,
L'Amérique la place à la tête des Sages,
La Grèce l'aurait mis au nombre de ses Dieux,

se lisent en-dessous du portrait de Benjamin Franklin publié en fontispice de la traduction française de ses œuvres, en 1773. Balzac l'appelait « le Père de la nation américaine ». Les États-Unis aiment citer que Franklin est le seul homme que les Français aient comparé à Voltaire, les Anglais, à Newton, les Allemands, à Gœthe, les Italiens, à Léonard de Vinci. Dans sa carrière et sa vie, il y a une harmonie théâtrale. L'Amérique n'a jamais été mieux représentée dans les capitales du vieux Monde que par cet homme du commun, sans prétention, venu du tréfonds du peuple. Plébéien dans une époque aristocratique, il fut néanmoins, de l'avis général, le premier des coloniaux américains par les qualités de l'esprit et du cœur. Bel esprit et philosophe, riche en savoir, charmant en ses manières, mûr en sagesse terrestre, habile dans le maniement des hommes et des événements, il fut l'un des individus les plus agréables et les plus grands, produits par la race anglaise au XVIIIe siècle.

L'apprentissage de la vie

Il naquit à Boston, en 1706, le quinzième d'une famille de dix-sept enfants. Son père, venu d'Angleterre où son non-conformisme lui avait valu des ennuis, fut d'abord teinturier en soierie, mais il abandonna ce métier de luxe pour la fabrication du savon et de la chandelle. Il rêvait de faire de Benjamin un ecclésiastique, mais celui-ci préféra une autre voie; il apprit le métier d'imprimeur chez son frère aîné. Il s'instruisit tout seul, dévorant Plutarque et Daniel de Foë. Pendant deux ans, il aida son frère à publier le *New England Courant* autour duquel

se groupèrent tous les esprits libéraux de Boston. L'aîné ayant été arrêté à la suite d'articles jugés subversifs, Benjamin le remplaça quelque temps, mais à dix-sept ans, avec un dollar en poche, il jugea prudent de partir pour Philadelphie où il travailla à l'imprimerie de Samuel Keimer. Keith, gouverneur de la Province, s'intéressa à ce jeune homme doué et le pressa de s'installer à son compte, ce à quoi il devait l'aider. Croyant en ces promesses, Franklin s'embarqua pour l'Angleterre, mais Keith l'abandonna à son sort, et il dût gagner sa vie comme typographe. Ayant composé un article de Wollaston qui lui déplut, il sentit s'éveiller en lui le goût de la polémique et il écrivit une *Dissertation sur la liberté et le besoin, le plaisir et la douleur*. En 1726, il revenait à Philadelphie et, quelques années plus tard, il avait réussi à posséder son atelier où il imprima *The Pennsylvania Gazette* dont le premier numéro parut en 1729. L'imprimeur montra des qualités nouvelles de journaliste. Il créa, par exemple, des personnages imaginaires avec lesquels il engageait des discussions sur les problèmes du jour. Il aborda ainsi, avec sa ruse bonasse, toutes sortes de sujets qui passionnaient le public. Il contribua de cette façon à la formation de l'opinion publique de la Colonie. Il publia la première caricature parue dans un journal américain. Elle représentait un serpent en huit tronçons figurant les huit colonies de la Couronne sous lequel on lisait: « S'unir ou mourir. » Il mena de pair une carrière de publiciste et de savant à laquelle une opportune nomination de directeur des postes lui permit de s'adonner.

Extrêmement inventif et industrieux, Franklin fit rapidement fortune. Sa popularité augmentait. Il lança un *Almanach populaire* qui eut un succès considérable et fonda le *Junto Club*, un club philosophique et social qui ouvrit la voie à la fondation de la *Société philosophique américaine*, en 1743, et dont il fut le premier président. Il se consacra à la philanthropie et à la politique. En ce dernier domaine, il fut l'initiateur de projets divers: voirie, hôpital, police. Il lança la première bibliothèque circulante et son *Académie pour l'éducation de la jeunesse* qui donna naissance à l'Université de Pennsylvanie. Cette activité ne l'empêchait pas d'écrire et d'être l'inventeur d'un poêle, révolutionnaire à l'époque.

Avant tout démocrate résolu, il prit parti contre les propriétaires, les Penn. Contre ceux-ci, il s'imposa comme l'un des chefs du mouvement revendicatif de la Colonie. La Pennsylvanie l'envoya à Londres, en 1757, pour obtenir une amélioration du régime colonial. Il n'était pas alors question d'indépendance, mais de liberté plus généreuse dans le cadre de la dépendance. En Angleterre, Franklin se lia avec Burke, Hume, Adam Smith, Chatham et d'autres penseurs. Il fut honoré par diverses universités. Sa mission ne pouvait réussir, mais il obtint des adoucissements au régime; l'Angleterre avait trop d'intérêts commerciaux en jeu pour accorder des concessions réelles. Tant que dura la Guerre de Sept ans contre la France, elle fit semblant de s'accommoder de l'agitation américaine qui grandissait. Après le Traité de Paris, son attitude devint vite plus rigoureuse. L'accroîssement de son prestige en Amérique allait engendrer la Guerre de la Libération. C'est Franklin qui présenta au parlement britannique la première pétition du Congrès américain; il participa à Philadelphie à la Commission qui proclama, le 4 juillet 1776, la Déclaration d'Indépendance.

En un temps où le puritanisme était rigoriste et exerçait une véritable dictature sur les mœurs, Franklin osa s'avouer déiste. A l'égard du problème religieux, il avait cette aimable bonhomie et cette ironie naturelle qu'il apporta à l'étude des sujets les plus sérieux.

« J'avais été éduqué religieusement en tant que presbytérien, écrit-il dans son *Autobiographie*, et bien que certains dogmes de cette foi, tels les décrets éternels de Dieu, les élus, le châtiment, etc... m'aient paru incompréhensibles et d'autres douteux, et que je me sois très tôt absenté des réunions publiques de la secte, le dimanche étant le jour où j'étudiais, je ne fus jamais sans quelques principes religieux. Je ne doutais jamais, par exemple, de l'existence de la Déité, ni de ce qu'elle ait fait le monde et le gouvernât au moyen de la Providence; ni que la meilleure façon de servir Dieu soit de faire du bien à l'homme; ni que nos âmes sont immortelles et que tout crime doit être puni et la vertu récompensée, ici ou dans l'autre monde. J'estimais tout ceci l'essence même de toute religion et, puisque cela se rencontrait dans toutes les religions que nous avions dans le

pays, je les respectais toutes, quoique à des degrés différents car j'y trouvais un mélange plus ou moins grand d'autres éléments qui, loin de tendre le moins du monde à inspirer, promouvoir ou assurer la moralité, servaient surtout à nous diviser et à nous rendre inamicaux les uns envers les autres... Bien que j'ai rarement assisté à une cérémonie religieuse publique... je payais régulièrement ma donation annuelle pour subvenir aux besoins du seul prêtre presbytérien et de la seule assemblée que nous ayons à Philadelphie. Il me rendait parfois visite en tant qu'ami et m'adjurait de suivre ses prêches, et je me laissais de temps à autre influencer à le faire, ce qui m'arriva une fois pendant cinq dimanches de suite. S'il avait été, selon moi, un bon prédicateur, peut-être aurais-je continué en dépit des prévisions de travail que j'avais faites pour occuper les loisirs de mon dimanche, mais ses discours étaient ou bien des discussions polémiques ou des explications de la doctrine particulière de notre secte et ils me semblaient très secs, inintéressants et peu édifiants, étant donné que pas le moindre principe moral n'était inculqué ou commenté, leur but paraîssant être de nous rendre presbytérien bien plus que de bons citoyens. »

Le savant et le diplomate

Il inventa la « charge par cascade », la première pile électrique. En observant la couleur et le mouvement brisé de l'étincelle et ses effets mortels sur les petits animaux, il discerna la nature véritable de la foudre. En juin 1752, il fit l'expérience du cerf-volant lancé par son fils. Benjamin Franklin reçut de la clef qu'il avait attachée entre la corde en chanvre et la corde en soie la décharge qui aurait pu le tuer. Le paratonnerre était né. D'abord, la Société royale des Sciences de Londres se montra sceptique. Mais les savants français soumirent l'invention à l'épreuve. Romas, à Nérac, Delon, à Saint-Germain, Buffon, à Montbard, obtinrent des résultats décisifs. Désormais, l'ancien imprimeur sera comblé d'honneurs.

Un nouveau destin commença pour Franklin; il fut nommé commissaire des États-Unis en France. Installé à Passy, il engagea avec le gouvernement français des négociations qui

aboutirent à l'alliance française et à la participation de la France dans la guerre d'Indépendance. Extrêmement populaire, Franklin fut à Paris reçu dans tous les milieux. Sa maison était le rendez-vous de l'élite intellectuelle, et de véritables foules se pressaient pour lui rendre hommage. Membre de l'Académie royale des sciences, il fut, en 1777, élu membre de la Société royale de médecine qui devint, après la Révolution, l'Académie nationale de médecine. Des documents attestent l'intérêt que prenait Franklin aux séances de la Société. Les comptes-rendus des séances montrent qu'il eut l'occasion de donner son avis sur les problèmes qui touchaient soit à la santé publique, comme l'organisation des hôpitaux ou le danger des exhumations, soit à l'emploi des médicaments, comme les bains d'eau minérale, ou les frictions à la teinture de cantharides.

Cette vocation de Franklin pour les choses médicales, on la retrace dans ses œuvres, non seulement dans les appareils que son esprit ingénieux inventa pour secourir l'humanité souffrante, tels que les lunettes bifocales ou le cathéter flexible, mais encore dans les remarques nombreuses qui émaillent ses livres et sa correspondance. Ses remarques révèlent son intérêt pour la circulation du sang, pour explorer les causes de l'empoisonnement par le plomb; il propose l'application médicale de l'électricité pour le traitement des paralysies; il dénonce les dangers des eaux polluées; il expose ses idées sur la contagion de la grippe.

Son esprit critique, son bon sens, son jugement, ses convictions en hygiène publique lui valent, en 1784, d'être adjoint par l'Académie au comité créé pour enquêter sur les théories de Mesmer et les désordres auxquels donne lieu le mesmérisme. Le jugement de la commission fut une condamnation de Mesmer. Ce jugement manifeste l'esprit de Franklin. Sans nier la réalité des phénomènes observés, il trace les limites de leur interprétation; il n'en conserve que les déductions logiques pour rejeter les outrances de l'imagination. Rappelons ici que son expérience de l'hygiène publique était corroborée par une incidence personnelle; un de ses fils était mort de la variole. Aussi fut-il en Pennsylvanie l'ardent apôtre de la vaccination.

Son amour de la médecine inspirait à Franklin une confiance, un peu naïve, mais d'autant plus enthousiaste, dans les progrès des sciences pour l'amélioration du sort de l'humanité. Il envisageait en visionnaire un progrès continu de la médecine victorieuse de la maladie. En 1780, il écrivait à Priestley: " *All diseases may by sure means be prevented or cured, not excepted even that of Old Age, and our Lives lengthened at pleasure even beyond the antediluvium Standard.* "

Le citoyen du monde acheva son existence dans une activité intense et passionnée; il fut même présent au rendez-vous de l'amour. Il lui advint de cultiver de très jeunes amitiés féminines, celle de la gracieuse Catherine Greene dont il disait, mêlant le souvenir de sa femme décédée: « Elle sera fière d'apprendre qu'une jeune fille ait fait tant de cas de son vieux mari. » Il supplie une autre de ses conquêtes, une parisienne, Mme Brillon, d'être son épouse au paradis. Et la jeune amie de lui répondre: « J'y consens à condition que là-haut vous vous engagiez à me rester fidèle. »

Rentré en son pays, il vécut ses dernières années en proie à de cruelles maladies: la goutte, la pierre, puis une pleurésie qui l'emporta, le 17 avril 1790; il était alors président de l'État de Pennsylvanie. En 1790, les États-Unis, vivent leurs premiers printemps étoilés. La révolution française, sœur de la révolution américaine, a lancé au monde ses premiers messages. A la nouvelle du décès de Franklin, Mirabeau fit décréter, par la Constituante, un deuil de trois jours.

Le pauvre Richard

Nous avons dit ci-dessus que Franklin rencontra à Paris de grandes amitiés; il y rencontra aussi la gloire comme écrivain. C'est en 1773 que ses œuvres parurent en français; elles révèlent l'épistolier, les premiers écrits, les meilleurs articles, ses réflexions scientifiques et philosophiques, l'humour du *Poor Richard's Almanac* qu'il publia annuellement pendant un quart de siècle.

Il est l'auteur d'innombrables bons mots, proverbes et dictons qui, de son *Almanach du pauvre Richard* — devenu le « bonhomme Richard », en France — se sont frayés un chemin

dans le langage populaire où ils se sont maintenus jusqu'à nos jours. Aux États-Unis, comme en France, on cite Franklin quand on dit qu'« il faut manger pour vivre et non vivre pour manger », ou qu'« il ne faut pas faire demain ce qu'on peut faire aujourd'hui ». Encore du Bonhomme, cette vérité oubliée à Washington: « Ceux qui abandonnent des libertés essentielles pour un peu de sécurité momentanée ne méritent ni sécurité ni libertés... »

Le 11 septembre 1783, il disait à Josiah Quincy dans une lettre datée de Passy: « Espérons ne plus jamais voir une autre guerre car, à mon avis, il n'y eut jamais une bonne guerre, ni une mauvaise paix. » Il pensait que « le bonheur des individus est, incontestablement, le but final de la société politique ». En Angleterre, il constata la corruption du régime et la stigmatisa dans des pamphlets et des lettres.

Franklin n'est pas un raisonneur abstrait; il appliquait toujours sa pensée à des faits concrets. Pour constater son rationalisme, il n'est que de lire son *Autobiographie*, un grand classique de l'éducation américaine. La plupart des commentateurs mettent l'accent sur l'utilitarisme de sa philosophie, ce qui n'est pas niable, mais qui n'est pas l'essentiel. On ne saurait non plus y lire l'éloge du capitalisme et de l'affairisme, si toute la vie de Franklin le montre dévoué aux intérêts supérieurs, hostile à tous les abus, favorable à l'abolition de l'esclavage. L'*Autobiographie* ne porte que sur la jeunesse de l'auteur. Plus caractéristique de son esprit et de son action est le pamphlet intitulé *Règles suivant lesquelles un grand Empire peut être réduit à un petit*, publié à Londres, en 1773, dans le *Gentleman's Magazine*. En voici un extrait:

« Un sage du passé se vantait que, bien qu'il ne pût jouer du violon, il savait comment faire une grande ville d'une petite. La connaissance que moi, simple rustaud, suis sur le point de communiquer est l'inverse même.

Je m'adresse à tous ministres s'occupant de l'administration de grands empires qui, par leur étendue même, sont devenus difficiles à gouverner parce que la multiplicité de leurs problèmes ne leur laisse pas le temps de jouer du violon.

I. En premier lieu, Messieurs, vous devez prendre en considération qu'un grand empire, tel un grand gâteau, diminue plus facilement sur les bords. Tournez, par conséquent, votre attention d'abord vers vos provinces les plus éloignées afin que, à mesure que vous vous en débarrassez, elles partent l'une après l'autre dans l'ordre.

II. Afin que cette possibilité de séparation puisse toujours exister, prenez grand soin que ces provinces ne soient jamais incorporées à la mère patrie; qu'elles ne jouissent jamais des mêmes droits naturels, des mêmes privilèges dans le commerce; et qu'elles soient gouvernées par des lois sévères, toutes appliquées par vous, sans qu'elles aient la moindre part au choix des législateurs. En faisant et en conservant soigneusement de telles distinctions, vous agirez (pour m'en tenir à mon image du gâteau) comme un sage boulanger qui, pour faciliter la division, coupe à demi sa pâte aux endroits où, une fois cuite, il veut qu'elle se brise en morceaux.

III. Ces provinces éloignées ont, peut-être, été acquises, achetées ou conquises aux seuls dépens des colons ou de leurs ancêtres, sans l'aide de la mère patrie. Si cela a, par hasard, augmenté sa puissance, en raison du nombre grandissant d'entre eux disposés à participer à ses guerres; son commerce par leur demande croissante de ses produits, ou sa puissance navale en donnant davantage de travail à sa marine et à ses marins, on peut vraisemblablement concevoir qu'ils en ont quelque mérite et que cela leur donne droit à quelque faveur. Vous devez, par conséquent, oublier tout cela ou leur en vouloir comme si on vous avait fait injure...

IV. Si paisiblement que vos colonies se soient soumises à votre gouvernement, qu'elles aient montré leur dévouement à vos intérêts et aient patiemment supporté leurs griefs, vous devez toujours les supposer enclines à la révolte et les traiter en conséquence. Stationnez-y des troupes qui, par leur insolence, puissent provoquer la colère des peuples et les réprimer par leurs balles et leurs baïonnettes. Par ce moyen, et tout pareil au mari qui agit mal envers sa femme par soupçon, il vous sera possible avec le temps de convertir vos soupçons en réalités.

V. Des provinces éloignées doivent avoir des Gouverneurs et des Juges qui représentent la Personne Royale et exécutent partout les délégations de son pouvoir et de son administration. Vos ministres savent qu'une grande partie de la puissance des gouvernements dépend de l'opinion du peuple et une grande part de cette opinion, du choix des gouvernants placés immédiatement au-dessus de lui. Si vous envoyez à ces gens des hommes sages et bons, qui étudient les intérêts des coloniaux et aident à leur prospérité, ils pensent que leur roi est sage et bon et qu'il désire le bien de ses sujets. Si vous leur envoyez des gens cultivés et justes comme juges, ils le croiront un ami de la justice. Ceci risque d'attacher davantage vos provinces à leur gouvernement. Vous devez faire attention à qui vous recommandez pour ces emplois. Si vous pouvez trouver des prodigues, qui se sont ruinés, des joueurs décavés ou des affairistes sans travail, ils feront très bien comme gouverneurs, car ils seront probablement rapaces et provoqueront le peuple par leurs exactions. Des procureurs querelleurs et des hommes de loi retors ne sont pas inadéquats, car ils ne cesseront de se quereller et de se disputer avec leurs petits parlements. Si, en outre, ils sont ignorants, pervers et insolents, tant mieux. Les clercs d'avocats et avoués de bas étage suffiront comme Présidents de Cours, surtout s'ils détiennent leur emploi de votre bon plaisir, et tout cela contribuera à donner de votre gouvernement l'impression qu'il faut inspirer à un peuple dont vous désirez qu'il répudie ce gouvernement.

VI. Pour confirmer ces impressions et mieux les imposer, quand l'offensé vient jusqu'à la capitale présenter des suppliques pour mauvaise administration, oppression ou injustice, punissez de tels demandeurs par une longue attente, de grandes dépenses et une décision finale en faveur de l'oppresseur. Cela aura un effet admirable dans tous les domaines. Le risque de suppliques futures sera évité et Gouverneurs et Juges seront encouragés à accentuer leurs actes d'oppression et d'injustice et, par conséquent, le peuple pourra devenir de plus en plus mal disposé et, à la longue, décidé à tout.

VII. Quand de tels Gouverneurs auront rempli leurs coffres et se seront rendus si odieux qu'ils ne pourront plus rester

en sécurité, rappelez-les et récompensez-les par des pensions. Vous pourrez ainsi en faire des baronnets, si cet ordre respectable ne les trouve pas inadéquats. Tout cela encouragera les nouveaux gouverneurs à faire de même et rendra détestable le gouvernement suprême.

VIII. Si, quand on est en guerre, vos colonies rivalisent dans leur aide libérale en hommes et en argent contre l'ennemi commun, sur simple réquisition de votre part, et donnent bien au-delà de leurs possibilités, pensez qu'un sou pris sur eux est plus honorable à vos yeux qu'une livre offerte par leur bienveillance. Méprisez, par conséquent, leurs dons volontaires et décidez de les harasser de nouveaux impôts. Ils se plaindront probablement à vos parlements qu'ils sont imposés par une assemblée où ils n'ont pas de représentants et que celà est contraire au droit naturel. Ils enverront des pétitions en vue de la réparation de ce tort. Que les Parlements raillent leurs demandes, rejettent leurs pétitions et traitent les pétitionnaires avec le plus complet mépris. Rien ne peut avoir plus d'effet et produire l'aliénation proposée car, bien que nombreux soient ceux qui pardonnent les injures, nul n'a jamais pardonné le mépris. »

Ce style un peu désuet révèle chez Franklin un penseur politique qui n'a pas peur de la vérité. Sa personnalité fut infiniment plus complexe que ne la manifeste la bonhomie.

Il n'avait pas encore trente ans quand il écrivit des maximes dignes de l'Ecclésiaste et d'Épicure, et où la vérité miroite dans les jeux de mots: — De même que les charmes n'ont pas de sens, de même le sens a du charme; — On ne possède pas la richesse, la richesse vous possède; — Fais du bien à ton ami pour le garder, à ton ennemi pour le conquérir; — Marie ton fils quand tu voudras, ta fille quand tu pourras; — Aie les yeux grands ouverts avant de te marier, à demi-fermés après le mariage; — La propriété superflue est une création de la société...

Son vrai portrait

Sous les débors de l'ironie et de l'humour, Franklin oscillait entre le déisme rationaliste et l'indulgent panthéisme, le culte de l'être suprême et le scepticisme du libertaire, l'amour du

progrès et le respect d'un humanisme fondamental. Cet esprit fort avait composé en sa jeunesse un plaidoyer en faveur de Mrs. Polly Baker, traînée en justice pour avoir eu cinq enfants naturels et qui, loin de rougir, demandait qu'une statue lui fût élevée. Le plaidoyer et le témoignage de l'accusée furent si persuasifs que Polly finit par épouser un de ses juges auquel elle donna quinze enfants. Il avait, jeune encore, composé son épitaphe humoristique: « Ci-gît — nourriture pour les vers — le corps de Benjamin Franklin: imprimeur — comme la couverture d'un vieux livre — dont les feuillets sont déchirés — dont la reliure est usée. — Mais l'ouvrage ne sera pas perdu. — Il reparaîtra, comme il le croit, dans une nouvelle édition — Revue et corrigée par l'auteur. »

Vernon Louis Parrington, qui professa jusqu'à sa mort à l'Université de Washington, a tracé dans *Les courants principaux de la pensée américaine* le portrait suivant de Benjamin Franklin: —

« Étrange personnage, en vérité, dans un tel environnement, mais personnage qui conquit l'imagination de Paris, comme il a depuis conquis celle de l'Amérique; nouveau au point de sembler romantique: un charmant philosophe rustique qui aurait pu sortir des pages de Rousseau. Et c'est ainsi que l'aristocratie française adopta le bonhomme et rit avec lui des affectations de ce monde stupéfiant et l'apprécia, beaucoup en raison du piquant qu'elle découvrait dans cette sensation nouvelle. C'était le même personnage étrange qui s'était tenu à la barre de la Chambre des Communes et qui avait égalé en intelligence les juristes anglais les plus appréciés, le même qui avait été appelé en conseil par le grand Pitt, lequel se croyait trop grand pour apprendre quoi que ce soit, fût-ce de Franklin; le même qui avait été cinglé par les propos méprisants de Wedderburn; qui s'était vu proposer mille pots de vin par Lord Howe et d'autres gentilshommes, un personnage qui paraît extrêmement déplacé dans ce monde désuet, aux sympathies étroites et à l'intelligence plus étroite encore. Et, pourtant, à la lumière des révolutions sociales, quel autre personnage du XVIIIe siècle en Europe ou en Amérique est plus significatif? C'est le personnage du démocrate qui s'est fait lui-même, avec quelque trois millions de

ses semblables derrière lui et d'innombrables millions d'autres à venir, qui entreprenait une lutte à l'échelle mondiale pour la maîtrise politique dont nul ne peut prévoir la fin. Sa présence au conseil des gentilshommes était la négation tacite de leur droit à la suprématie, jusque-là incontesté. Ce fut une victoire personnelle exceptionnelle, mais ce fut beaucoup plus significatif que cela: c'était la victoire d'une classe naissante et d'un nouvel idéal social.

« Bien que les origines de Franklin, celles de Boston comme celles de Philadelphie, soient étroitement provinciales, de sa prime jeunesse à son âge le plus avancé, son esprit fut curieusement ouvert et libre, et la richesse intellectuelle du monde est ouverte et libre à un tel esprit. Il se servit largement de cette richesse, au point de devenir très tôt un cosmopolite intellectuel, à l'aise avec les intelligences les plus brillantes et dans les divers genres de spéculations du XVIIIe siècle: incarnation saine et spirituelle de son rationalisme, de son émancipation de l'autorité, de son intérêt croissant pour la justice sociale, de sa recherche pleine d'espoir de philosophies politiques et économiques nouvelles, de son optimisme tempéré qui faisait confiance à l'intelligence pour mettre le monde dans le droit chemin. Aucun homme en Amérique et peu d'hommes en Europe se sont aussi complètement libérés des préventions héritées. Le Calvinisme dans lequel il fut élevé ne laissa pas, en lui, la moindre trace, et la classe moyenne d'où il sortit ne rétrécit pas son esprit à ses horizons bornés. C'était un homme libre qui allait son chemin, avec une bonne volonté imperturbable et une intelligence sans préjugés, notre premier philosophe social, le premier ambassadeur de la démocratie américaine auprès des Cours d'Europe. »

Bibliographie

Jouvenel, Renaud de, *Franklin, le démocrate, Europe* (juillet), Paris, 1956.

Parrington, Vernon Louis, *Notre premier ambassadeur, Europe* (juillet), 1956.

Faÿ, Bernard, *Benjamin Franklin, bourgeois d'Amérique*, Paris, 1929.

Mott, Frank L. et Jorgenson, Chester E., *Benjamin Franklin, Representative Selections*, New-York, 1936.

Russell, Phillips, *Benjamin Franklin, the First Civilized American*, New-York, 1926.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine* (ch. II), Paris, 1955.

Schneider, H.W., *The significance of Benjamin Franklin's Moral Philosophy*, dans *Studies in the History of Ideas*, New-York, 1925.

Van Doren, Carl, *Benjamin Franklin*, New-York, 1938.

CHAPITRE X

RALPH WALDO EMERSON

Le 30 avril 1882, on enterrait à Sleepy Hollow — le Creux du Sommeil — celui des écrivains américains que l'on reconnaît digne d'être cité à côté de Platon et de Pascal, de Shakespeare et de Goethe, parce que lui seul a su embrasser d'aussi vastes horizons: Ralph Waldo Emerson. Singulièrement américain, aucun autre pays n'eût pu le produire. Les États-Unis se réjouissent, avec raison, qu'un penseur, plutôt qu'un représentant de toute autre activité, ait le premier acquis une renommée mondiale.

Emerson est né le 25 mai 1803, à Boston, à deux pas de la maison de Benjamin Franklin. Il descend de ces pélerins idéalistes qui émigrèrent en Nouvelle-Angleterre, mettant ainsi l'Atlantique entre eux et les Stuarts. Son père était un clergyman, lettré et pieux, mais pauvre, qui dut combattre la pauvreté en pratiquant tous les métiers: pension de famille, leçons au cachet, travaux champêtres. Quand il mourut, en 1811, il y avait cinq petits Emerson au-dessous de dix ans. Ces orphelins et leur mère, le Révérend Emerson, chapelain du Sénat du Massachusetts, administrateur de Harvard, les abandonne dans le dénûment complet. Un oncle de Concord envoie une vache laitière que Ralph mène au pâtis. Renoncement, abnégation, gêne, c'est le lot quotidien de la famille Emerson, mais on y fait bellement vertu de nécessité. Vie austère, où l'on prie beaucoup et travaille davantage.

Précoce et débrouillard

Les Emerson sont précoces. D'excellentes écoles existent à Boston. Dès six ans, ils sont au latin et aux humanités. Ralph y brille par toutes les qualités qui font l'estimable écolier: docile, consciencieux, pacifique. Mme Emerson fait des stoïciens de ses fils, mais l'influence que subira nettement Ralph lui vient de la tante Mary Moody, voyante, fantasque, idéaliste que le jeune

Emerson écoutait, bouche bée, lui lire et commenter la Bible, Milton, Marc-Aurèle et les sermonaires puritains. A 14 ans, Emerson entre à Harvard, " college " pour gentlemen qui compte vingt-quatre professeurs et quatre cents étudiants. On y fait d'excellentes études classiques, sous la direction de George Ticknor, brillant conférencier en langues romanes, Edward Channing, professeur de rhétorique, frère du grand orateur unitaire, Edward Everett, savant helléniste. A côté des humanités, philosophie et théologie naturelle occupent une place importante. Harvard, citadelle du libéralisme protestant, forme des gentlemen et des chrétiens par la science et la foi. Mais les maîtres de Harvard sont raisonnables. Leur christianisme est très élargi par le débat des idées du dix-huitième siècle et la nécessité de former des hommes d'action. Locke et son *Essai sur l'entendement humain* sont loués et cités. On fait appel à la philosophie écossaise, mais Dugald Stewart et Reid, aussi froids que Locke, n'ont pas directement mis Ralph Waldo sur la voie de la surâme. A tout ce qui est purement rationnel, Emerson ne mord guère, pas plus qu'aux mathématiques qu'il déclare franchement haïr.

La vocation de Ralph Waldo se dessine en marge des cours. La vie est dure pour un jeune homme pauvre dans un collège aristocratique. Grâce à un mécène, il bénéficie d'une bourse et il met en pratique cette *self reliance*, sur laquelle il écrira plus tard un bel essai. Le président de Harvard l'a pris à son service. C'est lui qui transmet les ordres du recteur, assigne les devoirs, distribue les punitions. Cela ne le rend pas populaire parmi les « escholiers », mais il a son logement pour rien. De plus, il donne des leçons et sert ses confrères à table. A l'usage des tire-au-flanc, il confectionne de petits essais qu'il leur vend cinquante cents. Ralph se débrouille donc en mettant en pratique les conseils de la tante Mary Moody; « Fi des contingences » qu'il traduira plus tard par " *Hitch your wagon to a star* ".

D'autre part, la rédaction des essais a fait connaître son joli brin de plume. Les étudiants ont-ils besoin d'une chanson à boire ou d'un couplet satirique ? Ils s'adressent au futur auteur des *Essais*. Il devient secrétaire du Club des Pythologiens où les étudiants s'entraînent à l'éloquence et à la discussion. Ralph

s'y révèle par son don de la parole. Et le transcendantaliste se mêle à la vie étudiante. On chante. On boit. Ralph dira plus tard que le seul nectar digne du poète, c'est l'eau pure dans une coupe de bois, mais, pour l'instant, il avoue avoir pris goût au malaga de l'épicier du coin. Ses quatre années d'université sont vite passées. L'éphèbe qui déambule sous les ormes de Cambridge, nul ne se doute de l'électricité dont il est porteur. Élève moyen, qui a l'esprit ailleurs, au pays des fées. Il a ses livres, il a ses rêves. Il rédige un journal qu'il intitule « *Vastes mondes* ». Il commence un roman: « *Le magicien.* » Il accumule des notes de lecture. Visionnaire qui rêve éveillé, pratique l'écriture et la parole automatiques, croit aux présages, aux envoûtements, aux influences involontaires. Des feux couvent sous la cendre de ce timide vagabond du monde de l'imagination. Il butine aussi dans le monde des livres. Peu lui importent les froids raisonneurs: Locke, Stewart, Reid. Il sait Shakespeare par cœur. Il a son Platon latin qu'il dévorait, encore enfant, au grenier, tout transi dans une couverture. Il a aussi Montaigne. Milton lui a tourné la tête. A dix-huit ans, à Harvard, il brûle de refaire les *Essais* de Bacon. Il médite ceux de Hume. En français, il a lu Joinville, Montesquieu, Châteaubriand, Corneille, Descartes, Racine. En 1821, le voici bachelier. Il figure le trentième sur cinquante-neuf élèves, mais il a été poète lauréat de sa promotion et deux essais, l'un sur Socrate et l'autre sur l'évolution de la morale, ont été couronnés.

Ambition de bachelier

Ses études à Harvard ont nourri en lui des ambitions vagues. Orateur ou poète, il voudrait faire parler de lui. Mais il est pauvre: d'abord vivre. Son aîné, William, qui dirige à Boston un collège de jeunes filles offre à son frère un poste de professeur. Timide, gauche, distant, distrait, le voici dans une classe de belles demoiselles. Il avoue qu'il les admira, en sourdine, et qu'elles ne le laissèrent point indifférent. Ses yeux bleus, son air rêveur, son sourire angélique, la note profonde de sa voix font impression sur les femmes. L'une d'elles, en sortant d'une de ses conférences, dira, plus tard, qu'à l'entendre on avait l'impression de ne pouvoir plus pécher. Mais à dix-neuf ans,

il n'est amoureux que de la gloire. Son journal *Vastes mondes* nous le montre insatisfait. « J'aurai, y consigne-t-il, dix-neuf ans dans quinze jours. Existe-t-il quelqu'un qui ait reçu une éducation semblable à la mienne et qui, parmi un aussi grand nombre d'années, ait gaspillé autant de jours que moi ? L'approche de la maturité s'accompagne pour moi d'un sentiment cuisant de vide et de talent gâté. Ma vanité s'est complue dans l'admiration étroite de ses mérites. Elle s'est contentée d'en faire le tour au lieu d'y ajouter diligemment des trésors de connaissance. Trop las, trop indolent pour gravir le sentier ardu qui conduit au vrai savoir, à la sagesse, à la renommée, il faut me contenter de contempler d'un œil d'envie l'avance laborieuse et le succès final de mes camarades, tout en restant moi-même stationnaire, pendant que mes inférieurs et mes cadets m'atteignent et me devancent. Combien de temps cela va-t-il durer ? Combien de temps m'arrêterai-je à cette attitude modeste qui me semblait enviable, il y a quatre ou cinq ans, et qui ne m'inspire plus que du mépris ? Position puérile que la mienne; si j'y persévère plus longtemps, mieux vaudrait reprendre le hochet, vieillir en cheveux gris avec un bonnet d'enfant sur la tête et un livre d'images à la main, au lieu de Platon et de Newton. »

L'année de sa majorité, il fait une fois de plus son examen de conscience. Il n'a pas encore choisi sa vocation. Droit, médecine, théologie, il ne sait que choisir. Il se gourmande, s'invective, se torture. Il va se confier à sa tante Mary Moody qui lui a monté la tête, sa tête d'adolescent pleine de bulles de savon. Que Ralph l'avait donc mal comprise! Elle souhaitait pour son neveu la distinction de l'ordre surnaturel et voici qu'il lui parle de couronnes de lauriers. Elle souhaitait pour lui la gloire de Platon et voici qu'il vante Cicéron. « Tu veux la gloire et la puissance, lui dit-elle, cherche-les dans le renoncement, la solitude et le travail. » Renoncement, silence, retraite, abnégation, ces appels émeuvent son âme puritaine. Il se voue encore à la méditation. Il s'éloigne des voies où ses lectures l'ont aiguillé. En attendant que l'avenir se dessine, il quitte son école de demoiselles. Il a gagné quelque trois mille dollars, aubaine pour les siens.

La vocation incertaine

En février 1825, Emerson décide d'entrer à la Faculté de théologie de Cambridge. Étrange décision, à la vérité, où la loi du moindre effort a autant de part que l'esprit pratique. Il suit, en choisissant le pastorat, la tradition de sa famille. C'est la vie assurée, quiète et bourgeoise. C'est la carrière ouverte au talent d'un jeune homme assoiffé d'éloquence. Nanti de ses motifs purement humains, Ralph fera un étrange séminariste, à qui la théologie ne dit rien, qui abhorre le calvinisme, qui appelle les dogmes « la rougeole et les oreillons de l'âme ». Rationaliste en herbe qui n'a pas besoin d'église, qui préfère Platon d'Athènes à Calvin de Genève. Or, rien de plus hybride que l'unitarisme de Boston. Le calvinisme, trop pessimiste, n'était pas une religion de pionniers. Aussi s'était-il dissous, liquéfié, émietté, et l'unitarisme avait recueilli le peu qui en subsistait; c'est un synode de gentlemen qui fait au surnaturel la portion congrue dans la religion. Religion froide, indulgente, pratique, réduisant le dogme à la morale, à laquelle Channing tenta d'insuffler une vie nouvelle. Le prédicateur unitaire ne réussit qu'à la réduire à un vague spiritualisme. Emerson poursuit ses études théologiques avec le minimum d'entrain; il est entre la vie et la mort physiques et morales. Son état de santé le retient à sa cellule, souffreteux, où il fait des lectures éclectiques qui accentuent ses doutes religieux. Désinvolte dans le doute, il ressemble à Renan. Néanmoins, il reçoit la *licentia prædicandi* en 1826, mais il n'entre en fonction que plus tard, après un voyage de santé en Floride, grâce à la munificence du fameux oncle de Concord, Samuel Ripley.

Ce n'est qu'en mars 1829 qu'Emerson est nommé suppléant, puis pasteur en titre, de la deuxième église de Boston. Aussitôt en possession d'une chaire, le fardeau du pastorat devient lourd à ses épaules d'idéaliste. Ses dons naturels, ses années de réflexion, sa culture attirent les auditoires. La présence du divin dans l'âme, la confiance en soi, les compensations sont les thèmes qu'il développe en sa prose poétique chaque fois qu'il prêche. Du côté pratique, les choses vont moins bien. La visite des malades, les prières au chevet des moribonds, les

pauvres à soulager, tout cela l'ennuie. Les unitaires observaient le rite de la Cène, la seule apparence de sacrement qu'ils aient gardée et qu'ils tenaient d'institution divine. Emerson se rebiffe devant ce dogme. Ce qu'il ne sent pas être évident, il refuse de l'accepter comme vrai. Il ne veut présider au rite qu'à titre de pieux mémorial et sans l'usage du pain et du vin. Friction et schisme entre lui et le synode. Emerson n'a qu'à se soumettre ou se démettre. Avant de prendre décision, il se retire dans les Montagnes Blanches et, tel Nietzsche sur les hauteurs de Sils Maria, il médite de juin à septembre 1832. Il va se démettre, mais auparavant il veut prêcher un sermon sur la cène. Réquisitoire violent où il immole avec fracas ses ambitions, son avenir, son gagne-pain. A trente ans, il quitte son Église, mais Dieu lui reste et l'ambition indécise mais tenace d'être apôtre et croisé. Dans l'hiver 1832, il s'embarque pour l'Europe. Il fait les principaux pays en bon touriste de l'agence Cook: la Sicile, l'Italie, la France. Il traverse en Angleterre. Il a hâte de rejoindre ses surhommes, Coleridge et Wordsworth qu'il visite. Carlyle, dans son aire d'Écosse, l'illumine, l'enflamme, l'exalte, le sidérise. Il lit la *Revue d'Édimbourg* et médite *Sartor Resartus*, bréviaire de transcendance qu'il projette de publier en Amérique. Cette fois, Emerson n'est pas déçu. C'est une amitié à la vie, à la mort. En attendant le bateau à Liverpool, il esquisse son plan de vie. Il va évangéliser sa patrie et fonder une religion nouvelle.

Le disciple de Carlyle

La jeunesse d'Amérique attendait celui qui avait vu Coleridge et Wordsworth et couché chez Carlyle. Essayons d'expliquer pourquoi Emerson prendra auprès des jeunes attitude d'apôtre et de maître. Vers 1830, la vie n'était pas gaie pour la jeunesse américaine. En politique, les révolutions sont accomplies et les grands utopistes, morts. « La sagesse à deux sous » de Franklin a remplacé l'idéalisme. Aux grands hommes d'État: Washington, Jefferson, Paine, ont succédé des politiciens madrés, des démagogues. L'indépendance déclarée, les États-Unis — le Nord utilitaire, l'Ouest lointain, le Sud exclavagiste — vivotent

dans l'égoïsme. Les jeunes ont l'espace et la liberté qui font rêver les désenchantés du Vieux Monde. Il leur manque la liberté intérieure, le goût de l'enthousiasme, le culte des émotions, la frénésie du risque pour les idées. Les jeunes entendent parler des grands écrivains d'Europe mais, chez eux, la vie intellectuelle végète. Tout ce qu'il y a de noble et d'original aux États-Unis est en rébellion. Fenimore Cooper est un exilé de l'intérieur et Edgar Poë habite le monde des somnambules. Mal du siècle en Amérique qui ne provoque aucune réaction, aucun brusque sursaut. Besoin d'évasion, de dépaysement, d'alibi que rien ne satisfait. A la jeunesse américaine, Emerson va tâcher de rendre la confiance en lui prêchant l'idéal et l'habitude du non-conformisme. Les réflexions qu'il thésaurise depuis des années, il va les offrir à leur méditation inquiète. Il n'a plus de chaire. Peu importe! Il se fera conférencier. Il débute à Boston, en parlant de la littérature anglaise, des grands hommes, de l'histoire naturelle. Excellent début de conférencier qui a trouvé sa voie. Persuasif, disert, savant et poète, la jeunesse afflue. « C'est sans éclat de voix, écrit un biographe, avec sa sérénité habituelle qu'il prêche le nouvel évangile. Sa manière n'est pas la manière forte de Carlyle. Il prend les mouches avec du miel. Ni éclairs, ni tonnerres. Au lieu de fouailler et d'aiguillonner, il donne à penser, simplement, familièrement. Il admet ses auditeurs au cœur même de ses réflexions. Jusque-là on avait abreuvé les Américains d'éloquence; une fois dans son rôle de prédicateur laïc, Emerson renonce à la rhétorique pour laquelle cependant il avait un faible marqué. Rien ne le contraint plus et l'atmosphère de la conférence n'est plus celle du temple. Il est devenu moraliste tout d'un coup. Ni il ne fulmine, ni il ne déclame; il persuade par des voies obliques et détournées, par la route de l'intuition, par ce qu'il appelle la coïncidence entre les pensées premières et troisièmes. Il ne fait que de lointaines allusions aux questions brûlantes du jour. Il s'installe en pleine transcendance; il arrive par la voie des airs, tombe des hauteurs avec des aperçus foudroyants sur l'âme, sa vie intime, sur les analogies qui relient le monde et la pensée, sur les grands hommes, sur l'histoire, tout cela gravement, sereinement, avec une indifférence parfaite aux bruits du jour. Mais de tout cela naît un grand calme, une

profonde paix. Les doutes fondent, les âmes savent où se prendre. Si hyperbolique qu'il soit, Emerson reste clair, pratique, presque terre à terre. Sa métaphysique, comme il dit, est à des fins pratiques. »

Les scandales du Sage

Ce conférencier suave déclencha deux scandales. En 1836, il publia *La Nature*, petit manuel anonyme de panthéisme. De *Rerum natura* sous le signe de Lamarck et de Plotin. Le second scandale est plus gros. Le problème qui obsède la jeune Amérique, c'est le problème religieux. Les Américains ont beau s'affranchir du calvinisme, ils ont le mysticisme dans le sang. Ce problème, Emerson l'a résolu, en optant en faveur de l'autonomie complète de la conscience. Or, un jour les étudiants en théologie de Harvard l'invitent à leur parler des devoirs du clergyman et de la religion. Son auditoire clérical l'attend dans la chapelle unitaire de Cambridge: des jeunes pleins de fougue, des vieux au front ridé. Ceux-ci n'ont pas oublié son manuel de panthéisme et ceux-là ont suivi les conférences d'Emerson. Les uns sont dans l'appréhension, et les autres, dans l'expectative. Emerson leur fait un prêche kantien. Dans la froide chapelle gothique, il fait appel à la poésie et au charme mystérieux de l'univers dont l'infini répond à l'infini dans la conscience. Le sentiment du sublime dans la nature, voilà le vrai sentiment religieux. Comme dans *La nature*, il relègue la religion dans les profondeurs de l'inconscient.

Tollé dans les milieux cléricaux qui le comparent à Voltaire. Son nom est jeté à la foule et sa carrière de conférencier, compromise.

Ses premiers oracles et le prêche de Cambridge sont partis d'un modeste logis qu'il vient d'acquérir à Concord avec le petit capital que lui laisse sa première femme. Modeste maison sur un lot de quatre hectacres sur la route de Boston, en pente vers le Musketaquid. Concord, quand Emerson s'y installe, n'est qu'un bourg: vaste parc, musée plein de souvenirs et jardin plein d'histoire. La forêt, au printemps, quand les érables bourgeonnent, fait un paysage tout rose. Emerson a toujours ressenti le

charme de ce site historique, attiré d'instinct par les influences ataviques. N'a-t-il pas ici visité le bon docteur Ripley, son aïeul par alliance ? Pas de richards, mais pas de gueux. Tout le monde y travaille, content de peu. Concord compte des gens cultivés; les Hoar, les Ripley, les Hawthorne, les Alcott, les Channing et, à l'insu de tous, le jeune étudiant qui deviendra Henry David Thoreau. Emerson fait sensation au bourg. Curieux, disciples et amis accourent. La Nouvelle-Angleterre a toujours pullulé de thaumaturges et d'illuminés, de voyants et de voyantes, d'inspirés et de saints, de non-conformistes et d'apôtres. C'est dans son cabinet de travail, à l'automne de 1836, que l'idée du Club transcendental a germé. Cercle qui s'appelait plus humblement le Symposium, ou banquet. Le cercle se réunissait tantôt chez un membre, tantôt chez l'autre. On y parlait d'art et de littérature, mais surtout de religion et de philosophie. C'est ici que naquit le *Dial*, revue dont rêvait depuis longtemps Emerson, mais qui disparut après quatre ans d'existence et avec deux cent cinquante abonnés.

Utopiques phalanstères

Les rêveries de Saint-Simon et de Fourrier passaient l'eau et l'enthousiasme des utopistes qui se réunissaient chez Emerson devait être la terre promise d'un phalanstère: *Brook Farm*. L'idée était plus pratique qu'elle ne le semblait de prime abord. Les brook-farmistes voulaient sans doute faire la leçon à l'univers, mais ils voulaient aussi s'entr'aider, car le luxe du non-conformisme coûte cher. Tout se paye, même l'excentricité. On cultivait la poésie à Brook Farm. Quant à la terre, elle se moquait des phalanstériens qui prenaient les mauvaises herbes pour des légumes. A ce compte, le sol produisait plus des unes que des autres. Un incendie, qui brûla le phalanstère, en mars 1848, fit perdre leurs économies aux membres de la communauté. Hâtons-nous de le dire; Emerson, qui encourageait l'utopie, n'était venu que faire une visite de politesse à Brook Farm. Cette déveine n'empêcha pas le platonicien Alcott de réaliser un rêve: *Fruitlands*. Ici, c'est le comble de l'utopie. On essaye de faire pousser les récoltes sans engrais. La bêche et la pioche

sont les seuls instruments. Les trappistes sont moins austères que les habitués de *Fruitlands:* la diète se compose de pain et de légumes, mais seuls les légumes qui s'épanouissent dans l'air sont tolérés. Les autres sont prohibés. En revanche, du côté de l'esprit, aucune privation. Une bibliothèque d'un millier de volumes était à la disposition des habitués. On discutait, discourait, argumentait, pendant que les récoltes poussaient. C'était un retour à l'homme sorti des discours de Rousseau. Il va sans dire que *Fruitlands* fit banqueroute, mais sans affecter Emerson qui n'avait été que témoin de l'entreprise.

Le prédicateur laïque

Depuis son retour d'Europe, il y a déjà sept ans qu'Emerson donne des conférences sur l'histoire naturelle, la littérature anglaise, la philosophie de l'histoire, la culture, le temps présent. Il prêche la religion de l'esprit, exalte l'âme individuelle, affirme la présence du divin en nous. Tantôt, il critique la société et tantôt, il s'abandonne aux élans mystiques, à la manière de Carlyle. A ces conférences auxquelles accourent Boston et les bourgs, il y a des amis qu'il ravit et des ennemis qu'il stupéfie. Même quand l'auditoire se disperse les mains vides, le tréfonds de l'âme vibre encore à la voix de l'Inspirateur. Et l'on revient. « Quant au débit, écrit Régis Michaud, et au jeu, regardons cette figure calme, grave, recueillie, penchée sur le papier. Pas un geste, sauf, de loin en loin, la main, le poing fermé, qui monte et s'abaisse. Toute la force, tout l'éclat, toute l'émotion sont dans les yeux. De temps en temps, pour reprendre contact, l'œil fixe l'auditoire, ou bien il s'égare au loin pour interroger l'avenir. Emerson refuse de s'abaisser à la rencontre, il a résolu de traiter son auditoire comme une assemblée de demi-dieux, mais tout le monde comprend et tout le monde est à l'aise. Ceux que cela dépasse sont tout heureux d'être là uniquement pour le voir. En pleine transcendance, il est familier, fraternel, il donne aux plus humbles l'impression qu'ils valent autant que lui. »

Cependant, Emerson n'est pas très fier de ses conférences qu'il appelle « des mystères d'Éleusis pour marionnettes ». Il les donne, confesse-t-il, à contre-cœur, pour gagner son pain,

payer ses dettes et celles qu'il a faites afin d'éditer Carlyle en Amérique. S'il exagère sa froideur et sa sinistre apathie, c'est qu'il soupire après la solitude. Dès qu'il la retrouve dans son Concord, il entreprend la rédaction de ses *Essais*. Il plonge dans ses notes de lecture, ses souvenirs de voyages, ses méditations, ses conférences. Il arrange cette matière qu'il lime et polit. Dix volumes d'*Essais* seront publiés. Soliloques d'une âme qui pense tout haut, palinodies délicieuses, rhapsodies sur la nature, collier de gemmes. A-t-il corrigé Montaigne? La question est audacieuse. Il l'a imité et, sur certains points, dépassé. Comme Montaigne, il est tour à tour moraliste, philosophe, poète, anecdotier, mais le souffle est plus large chez Emerson. Dès les premiers tomes, l'œuvre remporte un grand succès. Poème à la louange de l'Absolu, poème moral et orphique, il promène ses lecteurs américains dans des régions nouvelles. « Je voudrais, a écrit Emerson, qu'on lût mon livre comme j'ai lu moi-même mes livres favoris, sans transports, sans la surprise que cause une merveille, une fusée. Je voudrais qu'il se glissât telle une amicale, une agréable influence, semblable au parfum d'une fleur, semblable au nouveau paysage qui se découvre au voyageur. Je ne veux ni la haine, ni le défi de ceux que j'étonne, ni les caresses ou les embrassades des jeunes gens dont je stimule les pensées. »

Rêveries et conférences idéalistes n'empêchent pas la Nouvelle-Angleterre de devenir industrielle et capitaliste. Banques et comptoirs remplacent les bosquets. Les cheminées lugubres s'élèvent où grandissait l'*ulmus americanus*. Au Capitole, ce ne sont pas les transcendantalistes qui tiennent les leviers de commande. En bref, la vieille foi puritaine est ébranlée et l'élite des pionniers mystiques, noyée sous les flots des nouveaux venus. L'étiage moral est à la baisse. Emerson commence à se demander s'il ne vaudrait pas mieux qu'il se lançât dans l'action politique. Il donnerait tous ses *Essais* pour être un Garrison, mais il ne perd pas foi dans les destinées idéales de l'Amérique. Il continue donc son apostolat.

Généreuses harangues que l'*Homme réformateur* et le *Jeune américain*. La réorganisation de la société en partant de la réforme morale de l'individu, tel est le sujet de la première

conférence. Dans le *Jeune américain*, il s'élève à la prophétie et entonne le chant de confiance. Ces ardentes effusions sont suivies de périodes d'affaissement. Pour refaire son courage et le retremper au contact des hommes, il s'embarque le 5 octobre 1847 pour l'Angleterre sur le « Washington Irving ». On l'avait invité à faire des conférences devant les instituts du nord et du centre de l'Angleterre et en Écosse. Sa première visite est pour Carlyle à Chelsea. Il conférencie à Liverpool, Birmingham, Manchester. A Londres, Carlyle introduit Emerson dans la *society* où beaucoup de beau monde brûle de voir « l'Indien du Massachusetts ». On lui présente Dickens, Macaulay, Disraeli et la fille de Byron. De Quincey et Tennyson l'impressionnent vivement. En mai 1848, le voici en France qu'il prise plus qu'à son premier voyage et qu'il met maintenant au-dessus de l'Angleterre. Paris lui plaît plus que Londres. De retour à Londres, il est cette fois l'invité de la *gentry*. Il prononce un jour une conférence où il se permet de dénoncer l'aristocratie sans devoirs, remarque qui déplut à lord Morpeth. Il quitte l'Angleterre, emportant plus d'estime pour les Anglais qu'à son arrivée, mais convaincu, en bon yankee, que John Bull a sauvé le meilleur de lui-même en devenant Jonathan.

Les Essais

Il revoit son Concord bien-aimé avec de vifs transports d'allégresse. Il en avait la nostalgie outre-mer. Et sa vie continue. Conférences, lectures, réflexions. Il poursuit ses *Essais*, compose les *Représentants* de l'humanité et la *Conduite de la vie*, que Carlyle préférait à tous les autres ouvrages d'Emerson. C'est son chef-d'œuvre.

Dès le début de la croisade antiesclavagiste (1861-1865), Emerson prend parti avec les Abolitionistes. Il met son éloquence au service de la Cause. Il se dépense. Le pacifique encourage le recrutement et célèbre la civilisation défendue par le fusil. Au cours de la guerre, pas une minute il ne doute de l'issue. Il prononce alors ses plus beaux discours. A la jeunesse il donne cette consigne d'une concision héroïque:

" When Duty whispers low; Thou must,
" The youth answers: " I can. "

Le 22 septembre 1862, les cloches du Nord annoncent que tous les esclaves dans les États en rébellion sont libres. L'infamie est lavée, s'écrie Emerson; l'Amérique peut regarder les autres nations face à face. Le gentleman de Concord se penche donc vers les opprimés au corps de bronze.

La paix rétablie, il reprend ses randonnées. Le colporteur d'idéal a jusqu'à présent visité surtout la Nouvelle-Angleterre. A un âge où il aurait dû se reposer, il s'aventure de plus en plus profondément dans l'Ouest. Vingt ans durant, en diligences pittoresques, en chemins de fer poussifs, il voyage au-delà du Mississipi. Sans arrêt selon le cycle des saisons, des auditoires de toutes sortes reçoivent son message. Les villes, les bourgs, les villages entendent le langage suave, et comme désincarné, de ce grand voyageur devant l'Éternel. Il n'a pas vieilli quand, à soixante-quatre ans, il publie *May-Day* et *Société et solitude*, bréviaire de la vie intérieure. L'automne de 1872 le retrouve à Londres, chez Carlyle, tout chenu. Il traverse le continent européen et pousse jusqu'à Thèbes. A Paris, il rencontre Renan, Taine, Élie de Beaumont, Tourgueneff. Avant de quitter Londres, il revoit Carlyle, Browning, Stuart Mill, Gladstone. Max Muller le reçoit à Oxford où il assiste à une conférence de Ruskin. Puis Concord l'appelle où il revient. Il fait un choix de ses papiers et publie ses derniers essais, aidé par James Elliot Cabot, son mémorialiste. Il lit Kant et Hegel; le vieillard sourit aux nouvelles inventions, aux temps nouveaux qui s'en viennent pour les jeunes. Un soir frileux d'avril, quand les premiers bourgeons sont transis, il prend froid et doucement, le 27 avril, il expire. Il allait bientôt avoir soixante et dix-neuf ans.

Prophète en son pays

Ralph Waldo Emerson est éminemment représentatif de son temps, de son pays et de son milieu. C'est un protestant libéral, chez qui le pastorat est un sacerdoce familier, disons même familial. Son ascendance puritaine le place dans la lignée des *Pilgrim Fathers* dont il a hérité le mysticisme, l'individualisme et l'esprit de révolte. Voilà le singulier ferment social qui fait bouillonner les éléments dans le creuset américain. Pays de

l'imprévu et du contraste que les États-Unis. La plupart n'y voient que la frénésie des affaires; leurs regards se portent sur les villes tentaculaires où les usines absorbent les masses humaines, strient le ciel d'opaques nuages de fumée et projettent sur l'horizon la silhouette de leurs cheminées. Et pourtant un examen même superficiel de la civilisation américaine ne peut-il révéler un autre aspect? Le régionalisme littéraire produit des œuvres de la plus haute originalité. Les États-Unis se sont donné un des plus beaux systèmes d'éducation où les jeunes universités américaines rivalisent avec celles de l'Europe. Savants et littérateurs recueillent les prix Nobel. Psychologues et philosophes sont actifs. Le catholicisme s'inspire de l'élan général et ponctue le sol américain de cathédrales et d'universités de première grandeur. Fordham et Loyola, Notre-Dame Indiana, Georgetown, etc. appellent et retiennent les penseurs d'Europe. Vous songez sans doute aux jazz, mais j'écoute les orchestres symphoniques. Vous regardez les illustrations des magazines, mais je pense aux écoles de peinture. Des usines, des bazars, certes, mais aussi des musées, des bibliothèques, des laboratoires de recherches. Des parvenus goguenards, aussi des milliardaires généreux qui donnent leur fortune aux maisons d'enseignement; les Duke et les Eastman, les Carnegie et les Rockefeller. Pays où l'efficience va de pair avec la munificence, où l'autorité finit toujours par placer le poids de sa puissance au service de la liberté dans le monde, où le bon sens individualiste sait allier aux soucis du matériel la primauté de l'Idéal. Telle est la patrie d'Emerson dont la personnalité reflète l'image.

Personnalité complexe et mystérieuse, encore que ce penseur dont les puissances sont positivement polarisées ait vécu sa vie au grand jour et fût tout le contraire d'un silencieux. Ce qui caractérise son emprise, c'est qu'elle est liée à son intelligence. En rupture de ban avec son église, il conserve sa chaire où il fait entendre la voix du devoir. Il rappelle le génie didactique des prophètes hébreux. Il était pleinement conscient de sa mission. « J'ai mes propres esprits, disait-il, dans des prisons si profondes que nul ne les visitera si je ne le fais. » Serein dans son panthéisme sublimé, se considérant partie intégrante de la substance universelle, il parlait avec autorité aussi inconsciemment qu'il

respirait. Il ne songeait même pas à faire valoir ses titres, encore moins à s'expliquer. Il se contentait d'articuler le divin, qui surgissait spontanément en lui sans le surprendre puisque lui-même était une parcelle du grand tout. » Comme prédicateur, il fait appel à l'intelligence qui a, chez lui, une tonalité pascalienne. Il veut éclairer et non convaincre. C'est un intuitif. « Le prédicateur doit prendre de la vie et en faire jaillir de la vérité. » « Soumettez-vous au cœur, à l'âme, à la volonté, non à l'intelligence. » « Soyez satisfait d'une petite lueur, conseille-t-il aux jeunes, pourvu que ce soit la vôtre. » Pour intensifier cette lueur, il recommande une attitude d'enquête continuelle, au moyen de l'introspection. « Explorez, explorez » ordonne-t-il. En bon disciple de Platon, c'est à la lumière de l'intelligence pure qu'il recommande de se fier. Il ne prône guère la raison et la logique d'Aristote qu'il ne cite pas. Il s'accorde avec Platon, par exemple, dans cette belle définition de l'art: « la raison des choses dans leur substance. »

Ses traits intellectuels

Pour Emerson, comme pour Platon, les intuitions véritables se prouvent d'elles-mêmes. Il oublie que, si la logique est la mère du dogmatisme, elle est nécessaire pour vérifier la valeur de l'intuition, vérification qu'un esprit olympien ne saurait agréer. Il reconnaît chez tous cette capacité de trouver en soi des intuitions, la vérité lui semblant une sorte de denrée. Une somme suffisante d'expérience de la vie se transmue en termes de vérités. Avec un esprit plus synthétique, il aurait compris que la vérité n'est qu'une étape et que le bien est le terme. Ce qui importe pour Emerson, c'est de laisser le divin féconder la parole qui doit formuler cette intuition sans raisonnements. « On ne peut passer son temps à expliquer », disait-il, en affichant son dédain de la logique. En ses essais, aucun syllogisme; pas même un seul *donc*. Ses déclarations sont celles d'un augure. Comme l'a dit Mlle Dugard, « il réalise avec sérénité le type de l'objectif dont l'âme est une forme vide que traverse l'influx divin ». Telle primauté accordée à l'intelligence explique l'impassibilité de son comportement. Aimable, sans cordialité.

« L'intelligence, écrit-il, cherche à découvrir l'ordre absolu des choses tel qu'il existe dans l'intelligence de Dieu et se garde bien d'altérer la pureté de ses perceptions en y interposant le prisme de ses affections. »

Il conservait une certaine froideur, même dans ses relations les plus intimes. Nulle timidité, mais une certaine réserve. Cette attitude lui valut le calme qu'il conserva au milieu des âpres discussions que sa parole provoqua. « Il ne formula pas de doctrines, a écrit W. C. Brownell. Il ébaucha peu de théories. Il ne tomba pas dans le fanatisme puisqu'il continua de se maintenir dans une attitude de réceptivité. Son bon sens de Yankee, se confondant avec son caractère d'oracle, donne à celui-ci quelque chose de naturel et de simple qui désarme et lui fait dire le dernier mot, et le fin mot en même temps, sur nombre de choses pratiques. Il semble unir à l'enthousiasme et à l'éloquence de la jeunesse, et il reste jeune indéfiniment, la délibération de l'âge mûr, mais il aurait expliqué cela lui-même en disant que la raison pure seule, l'organe de l'intuition directe et non les conclusions de la raison pratique ou les rapports des sens, lui dictait ses conclusions. Son enthousiasme n'était éveillé vraiment que par la perception directe de la vérité, de la vérité morale bien entendu. Dieu et raison pure sont pour lui synonymes et éveillent en lui l'extase la plus haute compatible avec sa placidité d'esprit. » (*American Prose Masters.*)

Une philosophie de l'intuition

Quant à sa philosophie, « fragments de vieilles pensées depuis longtemps dans le monde, cailloux abandonnés par les premiers courants de l'intelligence de l'homme » (Woodberry), elle manque de discipline. Elle déroute les philosophes et les impatiente. Croient-ils la saisir? Elle s'écoule. Veut-on la réduire en formules? Elle apparaît réfractaire. Elle dérive, à travers l'alambic de l'intelligence émersonienne, de sa conception de la nature. Faite de pièces et de morceaux, sa philosophie est imaginative. Elle a son origine en Platon, en Plotin et les idéalistes anglais, affinée par l'intelligence d'Emerson, essentiellement poétique et créatrice. C'est comme philosophie de l'intuition qu'elle prend toute sa valeur. Elle ne fait qu'enseigner ce qu'atteste l'expérience de tous les jours. Elle n'est que l'efflorescence luxuriante de sa méditation, tamisée par un remarquable bon sens, clarifiée par une habitude mentale héritée d'une longue suite d'ancêtres intellectuels, fortifiée par une passionnante confiance en la valeur de l'individu. Elle est le produit et l'écho de son temps et de son milieu. Le protestantisme avait intensifié l'esprit de non-conformisme. Or, il arrive à la pensée ce qui arrive à l'air, quand on le comprime trop fortement. Chez lui, l'outrance puritaine s'est assagie; elle n'a plus rien de martial. On le voit à sa façon de traiter de l'individualisme et de l'idéalisme. L'individualisme est un produit du protestantisme anglo-saxon dont le non-conformisme trouve un exutoire dans l'idéalisme.

D'autre part, le sol demandait enrichissement. Cet évangile que la Réforme avait produit, Emerson l'adapta aux conditions nouvelles. A la fin de la période coloniale, une ère d'expansion s'ouvre alors que le progrès matériel obnubile l'idéalisme. Il pouvait écrire: « Ce pays n'a pas rempli les promesses qu'en pouvait attendre raisonnablement l'humanité. » C'est en prêchant l'esprit de *self-reliance* et l'idéalisme, en le faisant paraître rationnel, attrayant et d'usage pratique qu'Emerson prend attitude nationale de prophète. Évangile teinté de poésie, vitaminisé par l'éloquence. Aussi, nul spectacle n'est plus magnifique et plus symbolique ensemble, que ces tournées de conférences. Nulle prédication plus opportune que ce message serein d'idéal qui stimule toujours le point de vue spirituel, encore que, mesurée à ses fruits, et la doctrine doit l'être, la tendance à mettre les idées immédiatement à exécution conduise à un individualisme excessif. Quand on voit à quels excès peut mener la doctrine emersonienne, on apprécie la réaction que Louis J. A. Mercier a appelée le mouvement humaniste aux États-Unis, mouvement qui sous l'égide de W. C. Brownell, Irvine Babbit et Paul Elmer More a pour ambition d'humaniser et d'universaliser la culture américaine.

Culture égocentrique

La culture d'Emerson est aussi caractéristique de son temps: c'est un taillis luxuriant où la lumière de l'humanisme n'a pas encore pénétré. La culture comporte discipline et acquisition, hiérarchie et assimilation. Or, rien ne s'oppose autant à la nature d'Emerson qui affirmait: « J'écrirais sur le linteau de la porte: caprice. » Rien de plus contraire à son idéal de spectateur, à sa soumission totale à l'intuition. Homme naturellement hostile à l'effort, la culture qui suppose assimilation, enrichissement personnel, il n'a pour elle aucune sollicitude. Ne limiterait-elle pas cette confiance en soi dont il s'est fait le propagandiste? Son essai sur l'*Histoire* nous montre qu'il la conçoit comme éducative au sens d'être distributrice d'exemples, exemples bien peu entraînants comparés à ceux de la Nature éternelle, soumise à l'intuition. Simple stimulant de la pensée, telle est l'histoire. Et les traditions culturelles ne sont pas, pour Emerson, des aliments qu'il faut incorporer à son être, mais des occasions de réagir individuellement. Aussi, ne manque-t-il pas de préjugés littéraires. Shelley, Aristophane, Cervantès, Dickens, Dante ne lui disent quasi rien. Ses préjugés de race ne sont pas moins évidents, comme il appert dans *Traits anglais*. S'il connaissait l'Allemagne, sa philosophie de Platon lui étant venue par cette voie, il ignorait la France. Telle attitude surprend après trois voyages, rapides il est vrai, pendant lesquels il a traversé l'Europe, moins pour apprendre que pour regarder et entendre ce qui correspondait à ses pensées secrètes, à ses préoccupations nationales. Gœthe qu'il admire était dans le plein courant de la culture, mais Emerson n'en était que le spectateur pur. Gœthe regardait au dehors, le passé et l'avenir, mais Emerson s'absorbe dans son individualité. Il n'a donc rien ajouté à la culture, encore qu'il ait stimulé les forces de l'âme. On peut même dire qu'il y a opposition entre Emerson et la culture, parce qu'il manque de coopération sympathique et que ses idées sont en désaccord avec les tendances actuelles. Son idéalisme est plus un tonique, ce qui est important, qu'une nourriture journalière, ce qui est essentiel, en somme. Son optimisme a quelque chose de révolutionnaire. Il a moins d'envergure que le rationalisme

du XVIIIe siècle, parce qu'il repose exclusivement sur la confiance en soi.

Toutefois, son style bénéficie de cette attitude éclectique et du dillettantisme qui était congénital à cet imaginatif. « Hérédité ou ambiance, a écrit un critique américain, il reste vrai que tout ce qu'Emerson a écrit a la vitalité de la parole. Chaque phrase s'adresse directement à l'intelligence, elle porte par elle-même. Le style en paraîtrait sentencieux, si une certaine douceur n'en tempérait l'absence de transitions. On reçoit une suite d'impressions détachées mais qui, cependant, se fondent en une série d'idées, qui ne font jamais appel à la raison, puisque Emerson ne raisonne jamais, mais qui se font accepter par leur force individuelle, faite d'un merveilleux sens intuitif de la beauté et de la justesse de l'expression, incisive, apte, lumineuse et souvent rayonnante de charme. Le vocabulaire est d'une variété inouïe et de provenances les plus diverses. La poésie, la science, les pays de l'imagination, la vie exotique l'ont enrichi; tous les genres de mots y abondent, les plus exotiques et les plus familiers, les plus nobles et les plus communs. Seules en sont bannies les expressions triviales ou pédantesques. Aucun écrivain n'a possédé un instinct verbal d'un goût plus sûr et nul n'a plus aimé à l'exercer. Emerson semble caresser ses mots et ses phrases avec un plaisir qui a quelque chose de presque sensuel et que les mots seuls semblent lui avoir causé. C'est ainsi qu'à travers les phrases détachées d'Emerson coule une éloquence qui persuade par la seule force de sa vitalité. »

« Le manque de continuité dont il souffre lui vient de son mode de pensée — l'intuition — de sa philosophie — l'idéalisme — de son climat intellectuel — le dillettantisme. N'eût été la mission qu'il s'est confiée en suivant l'impulsion de son évangélisme, Emerson eût fait un styliste, un sertisseur de mots. Ce manque de suite apparaît et dans ses conférences et dans ses *Essais* dont les titres sont révélateurs. Tantôt il s'abandonne au style rythmique, tantôt à l'énoncé pur et simple. C'est plus du La Rochefoucauld que du La Bruyère. Il faut le lire sans esprit critique, en se laissant faire. Vous voici dans un paysage où le moderne et le primitif se confondent. Vous sentez les vibrations de la vie qui sourd et vous voyez une lumière qui éclaire

des sommets. Les détails se perdent dans la pénombre, mais les relations des choses entre elles, entre le monde et l'individu s'imposent. Envoûtement de l'imprécis, enivrement de mille parfums, jubilation de redécouverte des lois et des principes. Il a dit de Platon: « il avait deux vases, l'un d'éther, l'autre de couleurs, auprès de lui. » Cette formule est devenue pour Emerson: « Les choses transmuées en mots ont des attraits inépuisables. »

Ces qualités de l'écrivain ont fait d'Emerson un des maîtres de la prose anglaise au XIXe siècle: merveilleux apport de la jeune république américaine. Il est devenu, de son vivant, une idole en son pays, grâce au pittoresque de son existence et au non-conformisme de sa pensée. S'il a pensé toujours dans son arbre généalogique, il a acquis quand même une réputation internationale, parce qu'il représente avec éclat une des formes humaines de la pensée et de l'émotion.

Bibliographie

Carpenter, Frederick I., *Emerson and Asia*, Cambridge, Mass., 1930.

Brownell, W.C., *American Prose Masters*, New-York, 1909.

Gray, Henry, *Emerson*, Palo Alto, Calif., 1917.

Kenneth, W. Cameron, *Emerson the Essayist*, Raleigh, N.C., 1945.

Mercier, Louis-J.-A., *Le mouvement humaniste aux États-Unis* (Traductions: Emerson, pp. 209-254), Paris, 1928.

Michaud, Régis, *La vie inspirée d'Emerson*, Paris, 1930.
La pensée américaine. Autour d'Emerson,
Autobiographie d'Emerson,
L'esthétique d'Emerson,
L'âme américaine,
Panorama de la littérature américaine contemporaine.

Santayana, George, *Winds of Doctrine*, New-York, 1912.
The Last Puritan, New-York, 1936.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine* (p. 227 sq.), Paris, 1954.

CHAPITRE XI

CHARLES SANDERS PIERCE

Ce personnage possède quelques-uns des traits qui suffisent pour consacrer les vedettes. La philosophie du sens commun de Reid a proliféré dans le pragmatisme dont il est l'initiateur, mais un autre a popularisé ce mode de pensée. Pierce est un philosophe mathématicien, donc précurseur de la logique symbolique de Whitehead, mais l'obscurité de son style relègue le précurseur au second rang. L'originalité de ce penseur, le conformisme l'a atténuée; l'indépendance de son esprit est devenue pour sa carrière un défaut impardonnable. Le puritanisme a eu beau jeu d'exagérer quelques écarts de conduite.

Charles Sanders Pierce (1839-1914) est né à Cambridge, Massachusetts. Fils cadet de Benjamin Pierce, professeur de mathématiques et d'astronomie à Harvard, il reçut une éducation scientifique. Il s'intéressa tôt à la philosophie et à la logique. Gradué de Harvard, en 1859, son père le fit entrer à l'*United States Coast and Geodesy Survey;* il resta attaché à ce service géodésique jusqu'en 1891. Ce travail lui laissant quelque liberté, il prépara à l'université un diplôme de chimie, étudia les sciences naturelles avec Agassiz, poussa ses travaux de logique, donna des conférences à Harvard sur la philosophie des sciences, et au *Lowell Institute,* de Boston, sur les logiciens anglais. Il publia *Photometric Researches,* le seul volume paru de son vivant, résultat d'observations astronomiques à l'observatoire de Harvard. C'est à la suite de nombreuses missions en Europe pour effectuer des expériences d'oscillation pendulaire qu'il rédigea les articles insérés, en 1878-79, dans la *Revue philosophique.*

Ses débuts étaient donc prometteurs. Il semblait devoir faire carrière d'universitaire, quand Charles Sanders Pierce se retira à Milford, Pennsylvanie. Il venait d'abandonner, se sentant riche d'un petit héritage, son poste au Service géodésique. Il ambitionnait de se consacrer entièrement à son œuvre

logique en douze volumes et qu'il mit, sans succès, en souscription. Il ne lui restait plus beaucoup d'argent après qu'il se fût acheté une maison; il était si piètre administrateur qu'il tomba vite dans un extrême dénuement. Il écrivit des recensions de livres scientifiques et philosophiques pour *The North American Review*, *The Nation* et *The Monist;* il collabora à deux dictionnaires: *The Century Dictionary* et le *Dictionary of Psychology and Philosophy* de Baldwin; il prononça de nombreuses conférences, mais ces travaux mal retribués lui firent accumuler des dettes où il s'enlisa. Traqué par ses créanciers, il travaillait dans un grenier où il montait par une échelle qu'il enlevait, une fois caché. Littéralement incapable de vivre selon ses revenus, sa première femme l'abandonna. Il avait été obligé de vendre sa bibliothèque de logique d'une grande valeur: 295 volumes rares, dont 34 incunables achetés en Europe, pour quelque cinq cents dollars. S'il ne sombra pas dans le désespoir, c'est grâce à l'amour de sa seconde femme, une Française, Mme Pourtalais (née Juliette Froissy). Elle partagea son indigence que des amis tentaient d'atténuer, entre autres William James et quelques anciens collègues et élèves. Quand il mourut, en 1914, rongé par un cancer, il n'avait pas achevé son traité de logique. Il eut cependant la joie de voir son œuvre comprise par James, Royce, Dewey et Mead.

La voie sans issue

Ces détails biographiques laissent deviner pourquoi Pierce, malgré son désir et ses demandes, n'a jamais pu obtenir que le poste temporaire de Maître de Conférences (Lecturer) à la Johns Hopkins University qui venait de s'ouvrir à Baltimore, en 1865. Pourquoi aussi l'ensemble de son œuvre, malgré sa valeur, n'a pas trouvé de souscripteurs, et la partie achevée de son œuvre, d'éditeur.

Pierce avait un caractère entier que son éducation unilatéralement scientifique avait aggravé. Il était sûr de lui et, convaincu de sa grande tâche, ce qui est une qualité, il était sans ménagement pour ses amis eux-mêmes, encore moins pour ses auditeurs et ses lecteurs, ce qui est un grave défaut. Il écrivait à James en ces termes: « J'ai pris petit à petit un certain

air supérieur qui veut signifier: « Vous êtes un très brave type à votre façon; qui vous êtes, je ne sais et je m'en f..., mais moi, vous savez, je suis M. Pierce, célèbre pour mes multiples découvertes scientifiques, mais surtout pour mon extrême modestie, et là, je suis imbattable. » A James, son bienfaiteur moral et matériel, il adresse des objurgations et lui conseille même « d'essayer d'apprendre à penser avec plus d'exactitude », tout en le félicitant d'avoir le don d'expression, concession qui est un reproche déguisé, car, pour Pierce, l'important est l'exactitude de l'analyse réflexive. A lui le travail expérimental; au lecteur, de construire les synthèses.

On pourrait croire qu'avec les présidents d'université, Pierce se montrait plus habile. Pas du tout. Il a dressé contre lui Eliot, de Harvard. Voici comment il s'adressa à Gilman, de Johns Hopkins, dont il sollicitait un poste avec l'appui de William James. « J'exigerais en premier lieu, écrit-il, d'avoir seul la charge de cette matière (la logique), et en second lieu, qu'il soit décidé de transformer mon emploi en une chaire de professeur en titre. »

Il n'eut jamais que le rang de Maître de Conférence, car le président de Johns Hopkins avait d'autres raisons encore de ne pas lui confier de poste permanent. Une de ces autres raisons, c'était que son enseignement reflétait ses écrits. Un de ses élèves affirme que ses cours étaient « sans suite et inqualifiables », que leur auteur « ne faisait aucun effort pour en faire un tout cohérent ». Les autres raisons étaient d'ordre moral: Gilman ne pouvait dans la première université non confessionnelle des États-Unis attribuer une chaire permanente à un homme dont la vie privée n'était pas sans reproches. Pierce buvait et ne s'en cachait point. Parmi les innombrables comptes rendus de livres que Pierce signa dans les journaux et revues, le seul qui ne fût pas consacré à un ouvrage de philosophie ou de science pure traitait des vins de Bordeaux: *Bordeaux and its wines*, de Ferret. Son alcoolisme ne se satisfaisait probablement pas de vins de table. Deuxième handicap, plus grave aux yeux des puritains, c'est que Pierce vivait séparé de sa femme, puis qu'il divorça et se remaria. Dans un milieu qui répudiait le divorce,

on se fût sans doute montré plus condescendant s'il avait eut plus de discrétion.

L'œuvre philosophique

A la mort de Pierce, l'Université Harvard acheta à sa veuve les manuscrits du philosophe; les professeurs Charles Hartshorne et Paul Weiss furent chargés d'en préparer une édition.

Un premier recueil parut, en 1923, présenté par Morris R. Cohen: *Chance, Love and Logic.* Il contenait un article de Dewey où celui-ci signait la première appréciation de l'œuvre de Pierce, considéré par lui comme le penseur le plus original et le plus fécond des temps modernes. Les *Collected Papers* de l'édition Harvard parurent entre 1931 et 1935. On y trouve articles, conférences et inédits de Charles Pierce, de même que sa seule œuvre achevée, *The Grand Logic,* le tout rangé selon un ordre logique et non chronologique. (Cette édition comporte cependant une table chronologique qui reporte les écrits à leur date de composition). Voici les titres des six volumes: I – *Principles of Philosophy;* II – *Elements of Logic;* III – *Exact Logic;* IV – *The Simplest Mathematics;* V – *Pragmatism and Pragmaticism;* VI – *Scientific Metaphysics.*

Ces deux éditions donnèrent à Pierce une audience qui lui fut refusée de son vivant, mais elles confirmèrent la première impression de confusion et de désordre. Le premier titre: *Chance, Love and Logic* ne faisait pas sérieux, mais ce bouquin constitue quand même une excellente introduction à sa pensée. L'édition de Harvard était la meilleure qui fût possible. Les professeurs Hartshorne et Weiss jugèrent qu'une ordonnance cohérente des manuscrits aurait déformé la pensée de Pierce; ils préférèrent laisser au lecteur le soin de démêler le fil d'Ariane. Il reste toutefois que, si complète soit-elle ainsi présentée, le philosophe aurait sans doute élagué, émondé, ébranché ses manuscrits. Comme beaucoup de solitaires, Pierce utilisait l'écriture comme méthode de pensée, et tout homme qui agit ainsi, peut fort bien élaborer une théorie pour le seul plaisir de savoir où ce jeu mène, sans pour autant la vouloir présenter aux lecteurs, mêlée à tant d'éléments hétéroclites.

Il appartenait donc aux commentateurs de Pierce d'apporter un peu de clarté à ces textes, par exemple, Justus Buchler qui publia *The Philosophy of Pierce.*

Charles Sanders Pierce est un logicien, mais sa logique embrasse des domaines traditionnellement réservés à la psychologie et à la métaphysique. Son extension est telle que l'on peut se demander si les conclusions sont vraiment des solutions logiques. Même en omettant sa logistique et sa philosophie de la religion, les exégètes interprètent sa pensée en étudiant sa théorie de la signification et des signes, ou sémiotique, et sa doctrine des catégories et des concepts, ou phanéroscopie. (Le *phaneron* de Pierce ressemble au phénomène de Kant.)

Essayons de décrire l'attitude de Pierce comme initiateur du pragmatisme. Ce sera du même coup montrer comment Pierce est à l'origine d'une doctrine à qui il a fourni l'idée mère. Comment il se trouve aussi présent comme un inspirateur dans une vaste synthèse doctrinale, soit que celle-ci se développe et se ramifie, soit qu'elle constitue le trait qui, aux yeux des non initiés simplifiant à l'excès, caractérise un aspect du tempérament américain. C'est William James dans *Pragmatism* (1907) qui a popularisé une idée de Charles Pierce. James commence par affirmer que les systèmes philosophiques se peuvent rattacher en gros à deux orientations opposées, celles-ci correspondant à deux tempéraments différents: le dur et le doux. Le premier de ces systèmes, qui répondrait au tempérament dur, c'est le mécanicisme évolutioniste, conçu comme un déterminisme radical et, dans l'ordre de l'action, comme un fatalisme ou une acceptation de la nature telle qu'elle s'impose à nous. D'où un pessimisme inerte. L'autre système, qui correspondrait au tempérament doux, serait un rationalisme à tendance optimiste. En somme, d'une part la doctrine des disciples de Spencer et d'autre part, la doctrine des anglo-hégéliens. L'opposition ainsi analysée coïncide avec l'opposition des systèmes auxquels James a été affronté. Ainsi est-il naturel qu'il présente la doctrine pragmatiste comme une tentative pour accorder ces deux tendances, dont, suivant lui, ces doctrines sont l'expression. Le pragmatisme est pour James la théorie de la connaissance et l'orientation de l'esprit qui permettra d'accorder empirisme

évolutioniste et doctrine des anglo-hégéliens. Pour James, le mot signifie trois choses différentes: I – une méthode, une orientation de l'esprit; II – une théorie de la connaissance et de la vérité; III – une théorie métaphysique et religieuse de l'existence.

Le pragmatisme, dans le premier sens du mot, c'est pour James à peu près ce qu'il était pour Pierce à qui il a emprunté le terme: tendance à juger de la valeur de nos pensées par leurs conséquences, ce mot étant pris dans son acception la plus générale, les conséquences intellectuelles et les conséquences pratiques, les actes auxquels nos pensées conduisent et les sentiments qu'elles suscitent en nous. Or, déjà en 1878, dans un article intitulé: *Comment rendre nos idées claires*, Charles Sanders Pierce avait dit, non que la valeur de nos jugements dépend de leurs conséquences, mais bien que les idées ne sont pas clairement distinctes les unes des autres lorsqu'elles ne correspondent pas à des actions distinctes. Attitudes essentiellement différentes: Pierce propose simplement une méthode pour distinguer des idées, des alternatives; pour James, il s'agit d'une manière d'éprouver la vérité de nos pensées, la valeur de nos jugements.

La position originelle

Soit dans ses articles de 1878, soit dans les subséquents consacrés plus tard à la question, alors que James avait donné au mot pragmatisme un vaste retentissement, Pierce, à l'appui de son idée générale, cite d'abord l'expérimentation scientifique. Les conséquences permettent de distinguer entre deux hypothèses scientifiques. En second lieu, Pierce parle des conséquences purement intellectuelles, d'ordre mathématique; on distingue deux systèmes de postulats mathématiques grâce aux conséquences qu'on en tire. Les dites conséquences sont-elles les mêmes au point de vue de la pensée mathématique? Les deux systèmes de postulats sont alors équivalents l'un à l'autre. On peut donc choisir indifféremment l'un ou l'autre. L'analyse mathématique des axiomes de mathématiques, chez Pierce, a contribué à l'élaboration de cette logique des relations énoncée par Morgan et constituée par Bertrand Russell. C'est la partie la plus forte

de l'œuvre philosophique de Pierce. De cette analyse pénétrante, il exprime les conclusions en disant que ce ne sont pas les propositions premières qui importent, mais les conséquences que l'on en déduit. Cette signification du mot *conséquence* est ici plus étendue que dans l'exemple banal de la science expérimentale. Pierce, en troisième lieu, va plus loin encore; par *conséquence*, il entend les conséquences dans le sens indéterminé de *pratique*. Lorsque, dans notre action pratique, dans notre comportement, des changements seront produits par le fait que nous pensons d'une manière plutôt que d'une autre, il y aura, d'après Pierce, une distinction réelle et non seulement verbale entre ces deux manières de penser.

Les trois significations du mot *conséquences* se trouvent donc chez James et Pierce, mais l'auteur de *Pragmatism* ne s'occupe nulle part de la théorie de Pierce sur les principes mathématiques. Il se limite à l'acception expérimentale et au sens de conséquence pratiques. Différence fondamentale; la théorie de James n'est plus alors identique à la théorie de Pierce. De celle-ci, James laisse de côté la partie la plus originale et la plus nette. D'où la distinction établie par Pierce dans *Pragmatism and Pragmaticism*.

La pensée de Pierce a souffert d'un langage embarrassé et pénible. En revanche, le don d'expression de James a valu au pragmatisme, qu'il avait emprunté à son collègue et ami, un éclat inégalé. Les pragmatistes italiens, seront toujours plus proches de Pierce. Vailati, Prezzolini et Papini suivront le pragmatisme de Pierce comme Monsieur Jourdain faisait de la prose.

Sans le savoir.

Bibliographie

Buchler, Justus, *The Philosophy of Pierce*, New-York, 1950.

Deladalle, Gérard, *Histoire de la philosophie américaine* (ch. VII), Paris, 1954.

Gallie, W.B., *Pierce and Pragmatism*, Londres, 1952.

Leroux, E., *Le pragmatisme américain et anglais*, Paris, 1923.

Savan, David, *Studies in the Philosophy of C. S. Pierce* (p. 186), New-York.

Schinz, Albert, *Anti-pragmatisme* (ch. II), Paris, 1909.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine* (ch. VI), Paris, 1955.

Wahl, Jean, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920.

CHAPITRE XII

WILLIAM JAMES

L'hégélianisme fut accepté aux États-Unis par l'intermédiaire de Fichte que rendirent populaire Coleridge et Carlyle. Si l'on tient compte que la religiosité d'Emerson mêla la philosophie hégélienne aux querelles qui constituent un chapitre de l'histoire des idées, l'on comprend comment la tradition puritaine a préparé James à goûter le rude pessimisme de Carlyle dont le monde tragique est bien celui que redécouvrira le philosophe.

William James est né le 11 janvier 1842 à New-York dans le quartier central de Broadway. Le premier à saluer l'enfant fut Emerson qui vint le bénir en ami de la famille. En cette Amérique alors spirituellement si pauvre, voilà un foyer d'élite que ne submerge pas le flot mercantile. Le futur philosophe et le futur romancier y trouvent une quiétude rare et précieuse. William ne connaîtra que lentement l'Amérique qui lui sera cachée par les illusions paternelles. Quand Henry James en prendra une image précise, il s'embarquera à jamais pour l'Europe. De même, plus tard, le poète Ezra Pound, jugeant *primitive* la culture de son pays, choisira de se fixer en Italie.

A ce foyer, le père du philosophe donnait un ton pittoresque: exubérant, violent, naïf, généreux, extravagant. « C'est un de ces saints et mystiques, a écrit William James, dont ce fut le privilège d'empêcher, par leur seul exemple et l'exposé de leurs expériences intimes, que la religion devînt une convention fossile, et qui l'ont conservée à jamais vivante. » Au surplus, fouriériste et ami d'Emerson, trouvant ses délices dans Swedenborg. Esprit anglo-allemand, donc hégélien. C'était alors le New-York un peu provincial des anciennes gravures. Les façades de style colonial couvraient des vies paisibles. Poë, Audubon, Hawthorne, sont les derniers témoins d'une civilisation européenne. Les James menaient une vie familiale, avec des visites à la grand'mère d'Albany, où la parentèle se

réunissait. Quelques cousins frottés de littérature prêtaient à William les œuvres de Rousseau et de Marmontel. Le père soucieux de l'instruction de ses fils les plaça à l'institution Vergnès. Plus tard, il songea à mieux.

Le choix difficile

En juin 1855, la famille James débarque à Liverpool avant d'explorer l'Europe. En Suisse, le père pourvoit ses deux fils de gouvernantes. Voici que William se croit une vocation de peintre et pour la favoriser plus tard ses parents s'installeront à New-Port. Vers 1861, c'est à la chimie que l'ex-peintre se destine. Il entre à l'Institut Lawrence, dépendant de Harvard. L'enseignement tout théorique qu'il y reçoit fait hésiter William James; il y découvre que la physiologie lui convient. Il s'inscrit donc au cours de Jeffries Wyman, un des maîtres de James, qui aide son élève à se découvrir totalement. Il s'enthousiasme pour Darwin et Spencer. En 1863, il écrit à sa cousine: « J'ai comme alternatives, l'histoire naturelle, la médecine, l'imprimerie, la mendicité. Il y a beaucoup à dire en faveur de chacune d'elles. » Il opte néanmoins pour l'École de Médecine de Boston où il rencontre le professeur Agassiz. Le plus grand service que ce professeur rendit à James fut de le familiariser avec la méthode scientifique, toute de mesure et de scrupule. « Nul, disait Agassiz à son élève, n'a le droit de pousser la généralisation plus loin que ne l'y poussa sa propre connaissance du détail. » Mais l'année suivante, il quittait la *Harvard Medical School* pour suivre Agassiz et un groupe de naturalistes qui allaient explorer le cours de l'Amazone. Il se dégoûta de l'histoire naturelle durant cette expédition.

Elle eut toutefois un résultat positif pour James qui discerna en Agassiz un savant qui l'orienta vers la philosophie. Mais ce voyage ne laissa pas de l'inquiéter sur son proche avenir. A l'automne de 1866, il rentra à l'École de Médecine de Harvard; il y suivit quelques mois de cours, subit des examens faciles et obtint son déplôme de médecin. Le docteur James imita les jeunes Américains de son temps; comme eux, il alla compléter, ou recommencer, ses études en Europe. Il voyagea en Allemagne

et en Bohème, visitant Dresde, Prague et Berlin. Des lettres de cette époque, on note, par exemple, cet extrait significatif: « Comme le bonheur humain dépend du sentiment, je crois le matérialisme impossible avec trop de bonheur, et c'est en ce sens que j'ai soutenu que le matérialiste ne devrait pas être optimiste, désignant par ce mot celui dont la philosophie consacre les plus grandes joies en leur donnant un sens objectif. » Le matérialisme est donc condamné parce qu'il s'avère infécond, et déjà James n'admet pas que l'on joue avec les idées pour le seul plaisir. Ou une idée n'est rien, ou elle est une règle d'action. Donc, tournant marqué vers le pragmatisme. Cette même année 1867 où il projette de suivre les cours de Helmholz et de Wundt, il signale à son frère Henry James l'*Année philosophique*, rédigée par Charles Renouvier, « qui, dit-il, n'a pas son pareil pour la rigueur du style et la concision, touchant à fond une demi-douzaine de questions en une seule phrase, et bien loin de la fade prolixité de la plupart des Français ».

La carrière universitaire

Mais de santé chancelante, James s'embarque en 1868 pour l'Amérique. Sans situation, sans but, sans ressources, il rentre à la maison paternelle à Cambridge. Cet abri provisoire ne protégea pas le philosophe contre la morbidité, la neurasthénie et la dépression qui durèrent de l'automne 1868 au printemps de 1870. Sans doute, sa correspondance le montre-t-elle courageux, mais aussi quelle alternance d'espoir et de découragement! Il fut sauvé, parce qu'il n'était pas pressé par les rigueurs d'une activité professionnelle intense. A mesure que sa convalescence lui permit des lectures de plus en plus suivies, celles-ci ramenèrent James à la santé. En août 1872, il est désigné comme instructeur de physiologie à l'Université Harvard et chargé de faire aux étudiants trois conférences par semaine. Il en clame sa joie à son frère Henry. Voici qu'il fréquente le laboratoire de physiologie. Une lettre à Renouvier le montre repris par la passion philosophique. « Je ne peux pas laisser échapper, lui écrit James, cette occasion de vous dire l'admiration et la reconnaissance que m'a inspirées la lecture de vos *Essais*. Grâce à

vous, je possède pour la première fois une notion intelligible et rationnelle de la liberté. Je lui suis rangé à peu près. Sur d'autres points de votre philosophie, il me reste encore des doutes, mais je puis dire que par elle je commence à renaître à la vie morale et croyez, Monsieur, que ce n'est pas une petite chose. »

Disciple de Renouvier, mais d'une extrême indépendance, qui doit au maître l'amorce de sa doctrine, mais non encore l'étape finale de son orientation. Sera-t-il psychologue? Restera-t-il physiologiste? Au milieu de ces tergiversations, il va passer l'hiver de 1873, en Italie. A son retour, il reprend sa chaire de physiologie, mais aborde un cours de psychophysiologie, en 1876, cours qui, l'année suivante, est transféré à la section de philosophie. Sa voie est trouvée à trente-quatre ans. Après avoir été peintre, aide-naturaliste, explorateur, médecin, physiologiste, voire touriste, William James peut se dire philosophe.

Il le sera à Harvard qui représente, en 1876, le meilleur recrutement des élites indépendantes, mais en démocratie le sort des élites dépend souvent de la tyrannie des médiocres. Alors que trusts et banques étendent leurs tentacules, Harvard a maintenu d'autres sentiments que le respect de l'or et de la machine. Autour de l'université, à Cambridge, vivait une société éprise des traditions anglaises d'Oxford et qui gardait un culte pour les humanités. C'est dans cette atmosphère que William James va évoluer. La pensée jamesienne se dessine comme une réaction contre la métaphysique hégélienne où le bon sens de James distingue plus de mots que d'idées. De 1876 à 1892, il mena une vie heureuse, partagée entre sa famille, son laboratoire, ses cours et la rédaction des *Principles of psychology* dont il tira un *Briefer Course*. Chose curieuse, il produisit son œuvre psychologique alors qu'il était professeur de philosophie, et il écrivit ses œuvres de philosophie pendant la période où il était professeur de psychologie, de 1889 à 1897. En 1898, James appliqua le pragmatisme au problème religieux, dans *The Varieties of Religious Experience*, qui furent les *Gifford Lectures* d'Édimbourg. *Pragmatism*, publié en 1907, fut à l'origine les *Lowell Lectures* de Boston. Sa philosophie ne provoqua jamais l'unanimité, même chez ses disciples et admirateurs. Il étendit

son emprise intellectuelle avec *A Pluralistic Universe*, les *Hibbert Lectures* d'Oxford en 1908, mais la santé du philosophe l'empêcha de finir l'ouvrage technique qu'il se proposait. *Some Problems of Philosophy* passe pour le plus solide de ses ouvrages. Il écourta un dernier voyage en Europe, au début de 1910, pour venir mourir dans sa maison du New-Hampshire.

L'originalité de la pensée

L'originalité des thèses de James et l'enthousiasme qu'elle provoquait expliquent l'influence de sa personnalité. C'est sans doute ce que signifie le propos de Bergson: « Il est des hommes que leur œuvre suffit à révéler; il en est d'autres dont la personnalité surpassera toujours l'œuvre, et c'est le cas de William James. » Quand on parle du pragmatisme, ce sont ses thèses que l'on expose, mais on s'éloigne ainsi des vrais théoriciens du pragmatisme: Pierce, Schiller, Dewey. Le mérite fondamental de James en la matière consiste à avoir attiré l'attention du grand public sur la philosophie pragmatiste. Il en fut le héraut. Les multiples applications qu'il en fit découlent de sa personnalité versatile et, surtout, du fait que son goût pour les idées ne s'est pas formé au contact des grands philosophes. Il l'a reconnu lui-même: « J'ai d'abord étudié la médecine pour devenir physiologue, mais par une sorte de fatalité j'ai été entraîné dans la psychologie et la philosophie. Je n'avais jamais reçu d'enseignement philosophique. Le premier cours de psychologie que j'ai entendu est celui que j'ai donné. » Cet autodidacte qui a eu des intuitions géniales fut un non moins merveilleux propagandiste. Il a utilisé le pragmatisme avec un tel doigté qu'on lui en attribue la paternité. Mais sa psychologie religieuse révèle la pensée profonde de James. Il ne faut pas placer la valeur de sa philosophie dans sa cohérence ou sa nouveauté; plutôt dans la fécondité de ses intuitions et dans la variété de ses prolongements.

Il prend donc figure de prophète, ce qui ne saurait être un mérite négligeable. Au prophète, on demande moins la rigueur que la foi. Écoutons James: « Voici mes dernières paroles: ne craignez pas la vie. Croyez que la vie vaut d'être vécue et votre

foi contribuera à créer son propre objet. La preuve scientifique de votre hypothèse vous fera défaut jusqu'au jour du jugement dernier (ou jusqu'à ce que vous ayez atteint à l'état dont cette expression est le symbole), mais les combattants fidèles de l'heure présente, ou ceux qui les représentent, pourront alors se tourner vers les pusillanimes qui aujourd'hui refusent d'aller de l'avant et leur dire les paroles avec lesquelles Henri IV accueillait Crillon survenant après la bataille: « Pends-toi, brave Crillon, nous avons vaincu à Arques, et tu n'y étais pas! »

Bibliographie

Bleau, Théodore, *William James; sa théorie de la reconnaissance et la vérité*, Paris, 1933.

Boutroux, Émile, *William James*, Paris, 1911.

Durant, Will, *The Story of Philosophy* (ch. XI), New-York, 1927.

Gillouin, René, *Essais de critique littéraire et philosophique*, Paris, 1913.

Höffding, Herald, *Philosophes contemporains* (p. 182 sq.), Paris, 1924.

Kallen, Horace, *William James, most human philosopher*, New-York, 1926.

Marie, Gilbert, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, 1933.

Riley, W., *Le génie américain* (p. 145 sq.), Paris, 1921.

CHAPITRE XIII

JOSIAH ROYCE

Comme on lui demandait la raison de ses séjours au Japon et en Italie, William Faulkner répondit: « Ce voyage a pour objet de montrer qu'il n'y a pas uniquement, en Amérique, des politiciens et des hommes d'affaires. » Qu'il y ait aussi des philosophes et des philosophies, une remarque comme celle-ci le démontre: Boodin étudia à Harvard quand y enseignaient James, Royce, Palmer, Münsterberg et Santayana, cinq célébrités.

Josiah Royce est né en 1855 dans un camp de chercheurs d'or de Californie: Grass Valley. Ses parents comptent parmi les pionniers qui étendirent la Nouvelle-Angleterre au delà des Apalaches. Quand se répand à travers les États-Unis et le monde entier la nouvelle de la découverte des filons d'or de la Californie, aventuriers et misérables s'y donnent rendez-vous. Seuls, ou avec leurs familles, ils entendent s'enrichir en peu de temps. Ils exploitent d'une façon désastreuse les mines auxquelles ils demandent une fortune rapide. On emploie la « pan », c'est-à-dire la casserole, pour séparer l'or de la terre. Au fond d'une ravine, le mineur s'arrête. Il emplit la casserole de terre qu'il lave et agite dans quelque étang ou ruisseau voisin. On tient la casserole, à moitié remplie de terre, un peu au-dessous de l'eau. On jette les pierres, on secoue le contenu; puis, on retire doucement la casserole du courant. L'eau emporte la terre, laissant au fond de l'ustensile un peu de terre noire mélangée de particules d'or. On sèche alors ce résidu: il ne reste plus qu'à souffler pour que le sable s'envole, laissant devant les yeux éblouis un peu de métal jaune. Ce travail s'exécute à la hâte, jalousement, sans parler au voisin. D'ailleurs, personne ne reste au même endroit bien longtemps. On cherche toujours plus loin, sans arrêt.

Ce travail individualiste se modifie quand on introduit la première machine: le « berceau » qui demande la coopération de quatre hommes: l'un creuse la terre près du ruisseau; un

autre apporte la terre qu'il jette sur la grille; un troisième secoue l'instrument et le quatrième verse de l'eau sur la terre. Cette première forme de coopération s'élargit encore par l'invention du « sluice », boîte de quelques centaines de pieds, inclinée pour donner plus de force au courant qui la traverse.

A San Francisco, la vie collective fourmille de personnages non moins audacieux que les mineurs, et qui installent toutes sortes de commerces. « San Francisco, dit l'historien français D. Lévy, était dominée par une tourbe de malfaiteurs, de bandits et de joueurs de profession qui, par fraude et par violence, faisaient nommer leurs créatures aux différents emplois publics. Les gens paisibles étaient terrorisés, osant à peine remplir leurs devoirs de citoyens. Le mal existait partout en Californie. A San Francisco, il était arrivé à son comble. Des crimes se commettaient en plein jour et restaient impunis. » Mais l'esprit civique ne tarde pas à s'éveiller, donnant peut-être au futur philosophe le premier exemple concret du loyalisme communautaire.

Certes, pas d'écoles à Grass Valley. C'est Madame Royce, institutrice, qui donne à son fils sa première instruction et ce, jusqu'à douze ans. En 1866, il entre à la *Grammar School* de San Francisco où sa famille vient de s'établir. Le nouveau venu est traité en paysan, et en sauvage le petit rouquin, au front immense, « indécent » dira James, et taché de points de rousseur.

La carrière du professeur

Après San Francisco, Josiah Royce poursuivit ses études à Oakland, puis, en 1871, à l'Université de Californie qui venait d'être fondée. La philosophie ne s'y enseignait pas encore, mais Royce y lut Spencer et Mill, et suivit les cours de Le Conte, l'évolutionniste notoire. Bachelier en 1875, un travail qui fut primé: *The Theology of Aeschylus' Prometheus*, lui valut une bourse d'un an en Allemagne, où il s'initia à Schelling, Schopenhauer et suivit à Göttingen les cours de Lotze. De retour en Amérique, la Johns Hopkins University lui offrit sa première bourse d'études. Royce y travailla avec l'hégélien G. S. Morris.

A cette époque, on ne pouvait guère faire une carrière en philosophie, à moins d'être ministre protestant. Aussi Royce était-il hésitant, quand William James, venu enseigner à Johns Hopkins à titre de visiteur, le rassura en lui répondant « qu'un jeune homme pouvait bien consacrer sa vie à la philosophie s'il le désirait ». Et Royce de s'engager alors avec enthousiasme dans la philosophie. En 1878, il passa son doctorat avec une thèse sur la possibilité de l'erreur (*The Possibility of Error*). Il retourna en Californie, mais pour enseigner à l'Université la logique et la rhétorique, avec l'espoir impatient d'enseigner la philosophie. C'est en 1882, qu'il obtint, grâce à la recommandation de James, une chaire à Harvard, où il resta jusqu'à sa mort, en 1916.

A Harvard, la vie de Royce se confond avec son œuvre. Son premier livre révéla un philosophe et un poète: *The Religious Aspect of Philosophy*, mais un incident vint retarder pendant plusieurs années sa production philosophique. En 1886, Royce fut invité par le président de l'Université, M. Eliot, à donner les *Lowell Lectures* qui devaient porter sur la religion. Comme leur fondateur les payait bien ($1,000), il exigeait du conférencier une profession de foi écrite. Argent, honneurs, notoriété, tout semblait imposer l'acceptation, mais Royce ne voulut pas signer de profession de foi. Il consacra alors son année à un essai: *California: A Study of American Character*. L'année suivante, il publia un roman: *The Feud of Oakfield Creek*.

Il ne désertait pas la philosophie, car il la vivait. La plupart de ses volumes sont des recueils de cours et de conférences. Comme James, Royce était un conférencier-né. Les deux volumes de *The World and the Individual* (1901) reproduisaient les conférences (*Gifford Lectures*) prononcées à l'Université d'Édimbourg. Il avait publié auparavant *The Spirit of Modern Philosophy* (1892). Sont aussi des recueils: *The Sources of Religious Insight* (1912) et *The Problem of Christianity* (2 vol. 1913).

La philosophie du loyalisme

William James fut l'ami et le protecteur de Josiah Royce, mais avec l'apparition du pragmatisme, Royce devint la cible de James en lutte contre l'idéalisme. Pierce attaqua aussi Royce,

mais la critique fut ici plus positive. Pierce engagea Royce à étudier la logique mathématique, et Royce publia même une série d'articles sur ce sujet. Sa philosophie n'en fut certes pas transformée, mais assise sur des bases plus solides. Sa nouvelle attitude s'affirme avec *The Philosophy of Loyalty*. Pendant la première grande guerre, il se mit en évidence avec *War and Insurance*, mais surtout avec *The Hope of the Great Community* qu'il publia dans la *Yale Review*. L'idéalisme à la façon de Morris s'élargit et s'approfondit; il devient un idéalisme communautaire, s'élevant de la base familiale et civique à l'étage national, et enfin, international. L'influence de Royce a été reconnue par la plupart des idéalistes américains; les autres avouent que ce sont les hautes préoccupations de Royce qui les ont guidés vers les problèmes essentiels.

La *Philosophie du loyalisme* est une philosophie morale. Elle gravite autour de l'idée de communauté. L'individu qui se dévoue à une communauté atteint le bien suprême. Se dévouer, ou servir loyalement la cause d'une communauté spirituelle, d'un groupe social unifié et traditionnel, telle est la règle primordiale de cette éthique. C'est une conception sociale et idéaliste. La communauté n'est, pour Royce, définissable qu'avec le concours d'une métaphysique idéaliste. L'Univers est une communauté cosmique et, pour Royce, le cosmos est une vie où les faibles palpitations de notre propre vie se rejoignent, se comprennent et s'aiment. S'accorder avec la vie cosmique, qui est une vie spirituelle et sociale, voilà le but de notre vie humaine.

Chaque doctrine philosophique est historiquement liée à d'autres systèmes. On peut démontrer cette liaison en délimitant la place qu'elle occupe dans la pensée; on peut aussi montrer comment elle est génétiquement le fruit d'une époque et d'un milieu. Ce n'est pas par accident que la philosophie du loyalisme a pris naissance aux États-Unis où multiplicité et unité s'épaulent. Ces deux caractères se retrouvent dans l'esprit américain. L'Américain tient à ses droits individuels avec fanatisme, et en même temps, il a le culte de l'intérêt social. Ne voilà-t-il pas que leur puissance militaire et matérielle achemine les Américains vers une conception idéologique du monde international?

Royce fut le penseur qui synthétisa en termes clairs et nets, en une philosophie systématique, des conceptions que tout un peuple formulait vaguement; nous en retrouvons les traits essentiels chez Channing, Emerson, Lincoln et Walt Whitman. Ces traits saillants, les voici: souci d'harmoniser les intérêts de l'individu avec les intérêts du groupe local; le fédéralisme, cet idéal de fondre en un tout des éléments qui, à certains égards, demeurent indépendants; la tendance à concevoir l'ordre social sous un jour religieux. Dans la philosophie communautaire de Royce, l'idée de la communauté est même une idée religieuse; la communauté universelle est, pour le philosophe, « l'église invisible ».

D'une part, cette philosophie a un caractère nettement national, nous dirions même un caractère d'évangélisme. Mais ses implications et ses postulats idéalistes en font aussi une variété d'une attitude spéculative bien caractérisée: l'idéalisme social. Comme philosophie morale, elle a fait l'objet d'études et de thèses en plusieurs universités européennes. Son aspect métaphysique, Gabriel Marcel la soumit à un examen savant, dès 1918, dans *Revue de métaphysique et de morale*. Le philosophe français fixait alors les traits dominants d'une doctrine qui correspond à une des tentatives les plus hardies qu'on ait faites pour donner à des problèmes métaphysiques fondamentaux une solution qui dépasse les limites traditionnelles.

Le fédéralisme est un vieil héritage intellectuel; c'est l'expression pratique de la synthèse théorique de l'individu et de la société. L'état fédératif est une unité dans une diversité. En effet, chaque individu reste autonome au sein d'un plus grand individu qui reste autonome, à son tour, dans le sein d'un autre individu plus grand que lui.

L'histoire nous rappelle le cours de l'évolution de l'idée fédérative aux États-Unis d'Amérique. Les colonies initiales n'en restèrent pas longtemps à l'individualisme. Graduellement, elles prirent conscience de leur interdépendance; elles se sont finalement unies en une nation. Pourtant chaque élément qui entrait dans le nouvel État gardait son autonomie locale. Un

étroit rapport existe entre cette idée de fédéralisme et la philosophie roycienne du loyalisme. L'idée de communauté n'est autre que le principe fédératif sous son jour philosophique. Le fédéralisme a été fixé par les juristes et les économistes; Royce en donne la formule métaphysique.

Bibliographie

Aronson, Moses Judah, *La philosophie morale de Josiah Royce*, Paris, 1927.

Barret, Clifford, *Contemporary Idealism in America*, New-York, 1932.

Creighton, J.E., *Papers in Honor of Josiah Royce*, New-York, 1916.

Deledalle, Gérard, *Histoire de la philosophie américaine* (ch. IX), Paris, 1954.

Marcel, Gabriel, *La métaphysique de Josiah Royce* (introduction et Ch. X), Paris, 1945.

Rand, Benjamin, *Bibliographie de Royce* (pp. 287-294), dans *Papers in Honor of Josiah Royce*, New-York, 1916.

Santayana, George, *Character and Opinion in the United States*, New-York, 1920.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine* (XXXVII, pp. 370-379), Paris, 1954.

CHAPITRE XIV

JOHN DEWEY

Né à Burlington, en 1859, d'une famille d'ascendance flamande, John Dewey étudia dans sa ville natale; il s'inscrivit à l'Université du Vermont, en 1875. D'un cours sur la physiologie de Huxley, autant que de lectures personnelles, il acquit la conviction que le monde, comme l'organisme, forme un tout continu et que les idées sont en fonction de l'environnement social. Bachelier en 1879, Dewey fit d'abord de l'enseignement dans une école secondaire de Pennsylvanie. Sur les conseils de W.T. Harris, directeur du *Journal of Speculative Philosophy*, il se rendit, en 1882, à Johns Hopkins pour y poursuivre ses études de philosophie. Ici, G.S. Morris l'initia à Hégel. Il aborda la psychologie expérimentale et la pédagogie avec G.S. Hall. Pierce enseignait aussi à Johns Hopkins, mais il ne devait influer sur Dewey que bien plus tard. On peut donc affirmer que Darwin, par l'intermédiaire de Huxley et Hegel, a orienté sa formation; le premier lui a enseigné l'idée biologique, la notion d'expérience et le point de vue fonctionnel; le second a tempéré ce qu'un tel empirisme aurait pu avoir de trop rigoureux. Son doctorat une fois obtenu avec une thèse sur la psychologie de Kant, John Dewey fut nommé professeur à l'Université du Michigan où il resta dix ans, sauf un stage d'un an à l'Université du Minnesota, et où il fut appelé à succéder à Morris.

L'écrivain prolifique

Son séjour à Ann Arbor fut marqué par une grande activité. Il collabora à *Mind*, publia son manuel de psychologie et deux ouvrages de morale: *Outlines of a Critical Theory of Ethics* et *The Study of Ethics*. Ses articles, comme certaines parties de sa *Psychology*, sont idéalistes. Les deux autres œuvres révèlent sa conception de l'intelligence et annoncent son instrumentalisme.

C'est en 1894 que Dewey accepta la chaire de psychopédagogie de la section philosophique et psychologique de l'Université

de Chicago. Il fonda ici son École laboratoire, communément appelée « École Dewey ». Il développa ses idées pédagogiques dans une série de conférences parues, en 1900, sous le titre *The School and Society*. Sa combativité l'amena à lutter contre la psychologie de l'arc réflexe. *The Reflex Arc Concept in Psychology* donna naissance au mouvement psychologique, dit « fonctionalisme », et à l'École logique de Chicago qui s'exprima dans *Studies in Logical Theory*. L'intérêt qu'il prit à son école, de même que le développement logique de sa pensée, éloignèrent Dewey de l'idéalisme et l'émancipèrent de l'influence initiale de Morris.

L'activité intellectuelle du philosophe fut grande à Chicago où il demeura jusqu'en 1904. Les ouvrages suivants indiquent ses préoccupations pédagogiques à cette période: *How we think; Interest and effort in Education; Democracy and Education; Human Nature and Conduct; An introduction to Social Philosophy, etc.*

John Dewey passa ensuite à l'Université Columbia où il enseigna jusqu'à sa retraite, en 1930, donnant aussi des cours au *Teachers College* de New-York. Comme on le sait, le pragmatisme était alors en pleine ébulition. Le combatif professeur entra dans la mêlée, mais pour y préciser son attitude instrumentaliste dans *The Influence of Darwin on Philosophy*. Nouvelles précisions sur l'instrumentalisme que *Creative Intelligence*, considéré comme le manifeste d'un groupe en marge du pragmatisme. Dewey élabora sa métaphysique de l'expérience et de l'expérimentation dans *Experience and Nature* et dans *The Quest for Certainty*. Ajoutons ici, à cause de l'importance que prend l'esthétique dans la philosophie américaine, que Dewey a publié un volume significatif en 1934: *Art as Experience*.

La renommée de Dewey était alors à son apogée. Il fut le professeur invité de plusieurs pays, mais il n'en continua pas moins sa production d'ouvrages philosophiques. Les titres suivants indiquent que Dewey étend son activité au domaine politique et social: *German Philosophy and Politics, The Public and its Problems, Characters and Events, Individualism, Old and New, A Common Faith, Liberalism and Social Action, Freedom and Culture, Education To-day*.

Cet écrivain prolifique se retira de l'enseignement en 1930. Jusqu'à à sa mort survenue en 1952, sa retraite ne fut qu'une occasion pour travailler davantage. Ses œuvres les plus spécifiquement théoriques datent de cette période. Mentionnons quelques ouvrages seulement, car sa bibliographie d'articles et conférences est si abondante qu'elle couvre cent cinquante pages de l'importante bio-bibliographie qui lui a été consacré par Halsey Thomas: *Philosophy and Civilization, Logic, The Theory of Enquiry, Experience and Education, Theory of Valuation, Problems of Men, Knowing and the Known, Reconstruction in Philosophy*, un recueil des conférences données par Dewey au Japon.

Le philosophe et le pédagogue

Dans l'histoire des idées, Dewey occupe une situation éminente, mais plutôt paradoxale. On s'aperçoit vite que Dewey pédagogue ne fait qu'appliquer sa philosophie à l'éducation, mais son influence pédagogique est reconnue d'emblée. Si l'on considère sa philosophie, on se rend compte qu'elle n'est guère articulée. Elle laisse perplexes les philosophes professionnels qui ou bien confessent n'y rien comprendre, ou bien se voient accusés de la mal interpréter. Toutefois, cette philosophie ne manque pas d'influer profondément sur les zônes frontières de nombreuses disciplines. Sans doute est-ce dû à l'abondance et à la diversité de son œuvre.

Il ne suffit pas d'affirmer qu'il a subi l'influence de Locke et de Bacon à qui il doit son culte de l'expérience. Pour bien comprendre sa théorie de l'expérience, il importe de ne pas oublier les trois influences que le philosophe reconnaît. La première est d'ordre historique. Dewey affirme que le pouvoir sur la nature l'emporte sur la contemplation pure et que le milieu américain accentue encore, si possible, cette prédominance de nos jours partout manifeste. La deuxième influence vient du fait que l'action sur la nature exige des instruments appropriés. Instruments dans l'ordre concret, pour l'action directe, soit, mais instruments aussi pour l'acquisition de la connaissance.

Les hypothèses se justifient d'après leur efficacité instrumentale. Même les lois scientifiques sont « des instruments pour contrôler des situations individuelles ». La biologie moderne et la psychologie biologique constituent la troisième influence dominante. D'après la philosophie traditionnelle, l'esprit est une substance, indépendante du corps et du milieu, ou n'est qu'une fonction des changements somatiques ou des changements mésologiques. L'activité de l'esprit se réduit à transformer des sensations en images, en percepts et en concepts. Dans la biologie et la psychologie, comme les interprète Dewey, un être vivant est une créature qui réagit et dont les réactions expriment toujours un choix. Le comportement mental est une réaction sélective aux choses de l'entourage, en tant que signes d'autres choses. Sensations, images, désirs, espoirs ne sont pas des entités discontinues. Ce sont des étapes dans un processus d'action et d'interaction entre la société, l'organisme et le monde physique, car il y a continuité entre l'homme et la nature.

La théorie générale de l'expérience chez Dewey repose sur ces postulats. En voici les caractères principaux.

L'expérience chez Dewey est une interaction entre une chose vivante et un milieu; elle consiste à faire et à subir. Elle suppose une chose, car elle n'est pas une création, mais une modification de la chose connue. Cette modification résulte des influences des choses sur nos actes et de l'effet de nos actes sur la chose expérimentée. Réciprocité, dépendance mutuelle, continuum de l'object et du sujet. Le connaître est un mode d'expérience qui s'intègre parmi d'autres modes d'expérience qui n'ont rien de cognitifs. La nature de l'expérience cognitive par rapport à d'autres expériences est de servir d'instrument pour toute connaissance ultérieure. Ainsi, Dewey affirme que la pensée est pratique, non parce qu'elle nous rend heureux ou riches, mais en ce sens qu'elle est une forme d'expérience, une manière d'agir.

Expérience et recherche

Dewey soutient que certains traits de la recherche s'appliquent à sa théorie de l'expérience: 1. l'existence et la nature

des problèmes sont toujours le point de départ de la recherche et le contexte où celle-ci évolue; 2. la recherche et l'expérience communiquent toujours. « Comprendre, dit-il, c'est anticiper ensemble, c'est créer une référence qui, lorsque nos actes s'y rapportent, nous enveloppe dans une entreprise commune »; 3. le troisième trait commun entre l'expérience et la recherche, c'est que ce mode de pensée rend le monde différent. La pensée a une importance parce que les idées sont des plans d'action relatifs aux choses et aux symboles.

Pour Dewey, la philosophie est pratique, mais non comme la connaissance ou la science. Celle-ci n'est pratique que dans le sens où elle entraîne une modification existentielle, alors que celle-là est pratique en tant que « mode de pensée, d'interprétation et de construction ordonnée ». Elle a un sens et une fonction morale. Elle considère l'individu en continuité avec son environnement biologique et culturel; entre l'un et l'autre s'établit un enrichissement, une osmose vitale, le milieu offrant à l'individu la vie expérientielle de tous et l'individu apportant à la société la contribution de sa recherche personnelle, une recherche déjà marquée par une affinité sociale définie. Cette reversibilité de services fait de la philosophie de Dewey une philosophie de la démocratie. Non seulement est-il significatif que l'auteur unisse le terme démocratie au mot éducation dans le titre d'un de ses plus importants ouvrages, mais l'idéal démocratique apparaît comme le leitmotiv de toute sa philosophie sociale. Ainsi s'explique l'influence de l'œuvre de Dewey sur la pensée américaine; le philosophe a épaulé sa doctrine par une vie de combat qui a procuré à sa pensée un rayonnement immense auprès des hommes d'action. Sa lutte, pour que soit respectée la personne humaine et s'instaure un ordre où l'expérience de chacun s'intègre avec son coefficient de puissance en vue du bien commun, a été admirée par tous les Américains.

Quant à ses idées pédagogiques, ou, devrions-nous dire avec plus de justesse, quant à ses idées de philosophe de l'éducation, elles ont porté sa renommée aux quatre coins du monde.

Une philosophie se double toujours d'une pédagogie. Ainsi, saint Thomas est l'auteur du *De Magistro*. Si William James a

publié d'intéressantes *Causeries pédagogiques*, John Dewey a consacré toute sa vie aux questions d'enseignement, enseignement au sens strict de didactique, d'école et de programme, enseignement au sens large d'action populaire. Le pédagogue américain partage les idées de Rousseau que l'on catalogue sous le nom de naturalisme. Il apparaît, en pédagogie, comme un réformateur mécontent du passé. Il condamne la psychologie individualiste du 18e siècle et la pédagogie qui en est issue. L'enseignement traditionaliste, avec son formalisme et son caporalisme, n'échappe pas à ses critiques.

Le rayonnement de Dewey

Que l'influence de John Dewey ait été très grande dans le monde pédagogique, quelques opinions le montrent avec évidence. Le professeur M. H. Suzzalo (*Moral principles in Education*) déclare: « En Amérique, Dewey passe pour un penseur dont l'influence sur la réforme scolaire n'est égalée par aucun autre. » Fr. de Hovre (*Les Maîtres de la pédagogie contemporaine*) affirme de même: « Dewey est de loin la plus forte intelligence pédagogique de l'Amérique et figure parmi les plus grands pédagogues du monde entier. » Tous les éducateurs d'Europe et d'Amérique corroborent ces témoignages que des faits viennent appuyer. Des milliers d'étudiants étrangers ont suivi ses cours un peu partout. Plusieurs de ses livres sont traduits en une douzaine de langues différentes. En 1919, il donna des conférences à l'Université impériale de Tokyo. Il demeura ensuite deux ans en Chine, professant à l'Université Nationale, et où dix éditions de ses conférences furent vendues en peu de temps. En 1924, il fut invité par le Gouvernement turc pour élaborer un plan de réforme scolaire, et ses propositions furent adoptées. En 1926, Dewey enseigna au Mexique, plus tard en Russie et en Écosse. Cette activité démontre que son influence est énorme dans le monde entier.

John Dewey est le philosophe de l'École active où l'élève est le principal artisan de son instruction, sous la supervision du maître. Cette doctrine découle de sa conception de l'esprit humain. D'après Dewey, l'intelligence est une aptitude à être

éveillée par un stimulus, et qui doit prévoir les conséquences possibles et déterminer d'avance les effets les mieux adaptés. La fonction intellectuelle est donc une surveillance, une prévision des résultats. L'esprit n'est pas complet par lui-même; il suppose la conduite d'une activité intelligemment dirigée dans un choix de moyens propres à réaliser une fin. L'erreur en éducation, c'est de négliger la participation de l'éduqué dans ses mouvements vers des résultats futurs. Dès l'école, il importe que l'activité de l'esprit soit une recherche, une exploration, une investigation. Vu la nature de l'activité mentale, il est impossible de soustraire la pensée à l'expérience. « Une once d'expérience, dit-il, vaut une tonne de théories, car c'est l'expérience qui donne la valeur à une théorie. Unir la connaissance à des actions physiques, voilà la vraie manière d'acquérir le savoir. Penser, c'est établir des rapports exacts entre l'action et les conséquences. A l'école, les élèves absorbent trop souvent des notions d'une façon théorique. Ce que l'on est convenu de nommer l'esprit est affranchi de l'activité physique et, en conséquence, l'esprit devient une pure puissance de connaissance et les opérations corporelles, des agents étrangers et importuns (*Democracy and Education*). » Le rôle de l'intelligence étant instrumental, c'est-à-dire l'instrument de connaître le meilleur moyen de se tirer d'affaire devant une difficulté, cette théorie en pédagogie devient le postulat suivant: il s'agit simplement de mettre l'enfant dans des situations concrètes où il se rend compte d'une mésadaptation. L'élève tentera d'appliquer les moyens qu'il prévoit les plus capables de le tirer d'embarras. Aussi le maître joindra-t-il toujours le principe à l'application, la science à l'expérience, la théorie à la pratique, la thèse à l'hypothèse. C'est ainsi que l'on atteint l'intérêt de l'enfant. Dewey remarque que les élèves, si curieux qu'ils posent mille questions aux adultes quand ils sont enfants, sont parfois sans intérêt et sans question en classe. C'est, répond l'auteur, que l'école ne sait pas les intéresser à des problèmes à leur portée.

Dans la pratique, Dewey conçoit l'école munie de laboratoires, d'ateliers, de jardins où les enfants pourront retrouver les situations de la vie et où leurs expériences pourront être

utiles et fécondes. Il réclame une somme considérable de travaux manuels, sur les métiers-clés de la vie ouvrière et agricole. Il expose à ce sujet ses idées dans *Schools of To-morrow*. Il propose aussi le jeu comme moyen de développer l'esprit de l'enfant, suivant en cela, les théories de Frœbel et de Pestalozzi. C'est que travaux manuels et jeux permettent à l'élève d'être actif, donc d'apprendre par lui-même, en réalisant quelque chose de concret. Enfin, Dewey prône l'enseignement tiré du milieu: les fleurs, les fruits, les animaux, l'architecture des maisons, l'appréciation de la musique et du chant à la T.S.F.

Et partout, il réclame que le maître accorde beaucoup d'initiative aux élèves et qu'on ne leur impose pas trop vite les manières de voir des adultes. Dans un livre célèbre *How we think*, Dewey a consigné cette remarque fondamentale en pédagogie: " *The mind is not a piece of blotting paper that absorbs and retains automatically. It is rather a living organism that has to search for its food, that selects and rejects according to its present conditions and needs, and that retains only what it digests and transmutes into part of the energy of its own being.* "

Que l'activité mentale n'est pas suffisante et que la pédagogie doit être génétique, c'est-à-dire permettre à l'enfant de s'instruire et non d'être farci de connaissances, voilà les deux principes qui dominent la théorie de Dewey; pour lui, l'école doit apprendre à penser, mais la pensée doit s'accompagner d'expérience. Certes, Dewey apparaît pragmatiste, car il veut une école fondée sur des résultats; il est instrumentaliste, car il s'avère anti-intellectualiste, opposé à l'idéalisme en pédagogie, adversaire de la culture pour la culture. Ses outrances oubliées et refutées, faut-il regarder ses idées pédagogiques comme toutes inadmissibles ?

La plupart des pays où s'exerce l'influence de John Dewey (et qu'on aille pas croire qu'il s'agit seulement des États-Unis), ont mis en honneur les idées du penseur américain. On vise partout à centrer l'école sur l'enfant, à faire de son intérêt le guide de l'enseignement, à respecter la personnalité de l'enfant, à lui permettre de vivre sa vie dans la joie, à bannir le caporalisme qui aigrit, à l'initier très jeune à l'usage de sa liberté, à le développer dans le sens de son originalité.

Bibliographie

DeHovre, Fr., *Les maîtres de la pédagogie contemporaine*, Paris.

Dewey, John, *Experience and Education*, New-York, 1938.

Foulquié et Deledalle, *Psychologie expérimentale contemporaine* et *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, 1954.

Halsey, Thomas, *A Bibliography of John Dewey*, New-York, 1939.

Hofstadter, Richard, *Social Darwinism*, Philadelphie, 1944.

Schilpp, P.A., *The Philosophy of John Dewey*, Evanston, 1939.

Schœnchen, Gustav, *The Activity School*, New-York, 1940.

CHAPITRE XV

GEORGE HERBERT MEAD

George Herbert Mead est né à South Hadley, Massachusets, en 1863. Son père était pasteur. Il commença à l'Université Harvard, où il eut Royce et James comme professeurs de philosophie, les études qu'il paracheva en Allemagne; il étudia à Berlin les théories de Wundt alors en pleine vogue. Il n'avait pas encore achevé sa thèse de doctorat quand il fut invité, en même temps qu'Alfred H. Lloyd, à succéder à Tufts, à l'Université du Michigan. Le voici donc à Ann Arbor avec sa femme, non loin de la résidence de Dewey. Les deux familles se lièrent d'amitié. En 1892, Mead obtint une chaire à l'Université de Chicago qui venait d'être fondée. Dewey vînt le rejoindre ici deux ans plus tard. Mead et Dewey s'influencèrent mutuellement. Cette influence, ainsi que cette amitié, dura même après le départ de Dewey pour Columbia University, en 1904. Quant à Mead, il poursuivit sa carrière à Chicago jusqu'à sa mort, en 1931. Il y remplit diverses charges administratives, mais son rôle le plus fructueux s'exerça auprès d'innombrables promotions d'étudiants; il fut un professeur d'une élévation et d'un désintéressement exemplaires. Il n'a de son vivant publié que des articles, notes et études critiques dans les revues de philosophie, de psychologie, de sociologie, de pédagogie, etc. Il préférait l'expression orale à l'écriture. "*Conversation was his best medium, writing was a poor second best*" a écrit T. V. Smith. "*He did not find writing easy*" confirme son biographe, E. Faris.

Quatre volumes ont après sa mort réuni résumés de cours et notes sténographiées de conférences: *The Philosophy of the Present*, édité en 1932 et préfacé par John Dewey, est l'exposé le plus systématique de sa philosophie; *Mind, Self and Society*, publié en 1934, constitue la psychologie sociale de Mead; *Movement of Thought in the Nineteenth Century*, paru en 1936, nous révèle l'historien de la philosophie; *The Philosophy of the Act*, lancé en 1938, le moins achevé des quatre ouvrages posthumes, complète sur certains points sa philosophie et sa psychologie sociale.

Mind, Self and Society eut un retentissement considérable et fit connaître George Herbert Mead d'un large public; sa pensée avait été durant sa vie appréciée d'un nombre relativement trop restreint de philosophes et de sociologues. On discute depuis quelques années en France les idées essentielles de sa psychologie sociale. Les *Cahiers internationaux de Sociologie* ont publié (1949) une étude sur le *Symbole dans la psychologie sociale de G. H. Mead.*

Les sources de cette pensée

Nous connaissons la pensée de Mead grâce à des notes et résumés de cours. Ces préoccupations pédagogiques ne défigurent pas une doctrine, sinon il faudrait rejeter l'œuvre d'un Aristote, d'un saint Thomas ou d'un Kant. Au reste, Mead a signé nombre d'articles où il explique les relations de sa pensée avec celles de différents philosophes. L'étude des sources se trouve donc facilitée d'autant.

Mead arriva à l'Université de Chicago en 1892. Le fait qui domine la fin du XIXe siècle, c'est le progrès des sciences expérimentales, et surtout biologiques. Lamarck d'abord, Darwin ensuite, donnèrent du monde une image bien différente de celle qui s'offrait aux savants antérieurs. Cette idée du monde en devenir passa de la biologie à la philosophie. Josiah Royce, un des maîtres de Mead, et Dewey, son collègue et ami, trouvaient dans la biologie la confirmation du tableau grandiose de l'univers en mouvement, tel qu'entrevu par Hegel. Mead opine de même: « De la façon dont il l'a élaborée, la dialectique de Hegel est une théorie très ardue et très compliquée. Mais c'est une théorie qu'on peut appliquer à tous les aspects de la vie et non pas seulement à la théorie de la connaissance. Elle peut être appliquée à la théorie de l'État, à la théorie du droit, à l'histoire, à la théologie, et bien entendu... au développement de la science. » Cette idée d'évolution, Mead la retrouve même chez Marx. « Comme Hegel avait centré son compte rendu de l'histoire dans son ensemble autour de l'évolution des différentes catégories logiques, ainsi Marx a centré l'explication de l'histoire humaine autour des lois économiques. »

Mead ne prise guère son anti-intellectualisme, mais il concède à Bergson le mérite de donner avec son *élan vital* une expression philosophique à la conception dynamique de l'histoire et de la biologie. « La phase évolutionniste de la conception scientifique du monde a trouvé son expression philosophique dans la philosophie évolutionniste d'Henri Bergson. »

Les influences philosophiques subies par Mead lui arrivent donc directement de certains philosophes, ou par l'intermédiaire des savants.

En psychologie, Mead est le disciple et le continuateur de Pierce et de James. En élaborant sa « philosophie de l'acte », il accepte que la biologie mette l'accent sur la catégorie de l'action, mais il reproche à la biologie de ne voir qu'un aspect de l'action: celui du milieu sur l'organisme. Or, Pierce et James ont montré le rôle actif que l'organisme joue dans la constitution du milieu et, surtout, comment l'attention chez l'homme effectue une sélection parmi les perceptions. John Dewey a précisé qu'un stimulus n'agit sur un organisme qu'en tant que celui-ci est sensibilisé au dit stimulus. L'étroite interdépendance de l'homme et de son milieu, voilà une idée que Mead applique au milieu social comme au milieu physique.

C'est au pragmatisme de Dewey que va l'admiration de Mead; pour lui, Dewey est, « au sens le plus profond, le philosophe de l'Amérique » parce qu'il a ramené philosophie et psychologie du ciel idéaliste au sol américain en donnant de l'esprit une explication scientifique valable: « Dewey a placé tout le processus de la connaissance à l'intérieur de la nature. » L'acte intelligent, maîtrisant une difficulté par l'élaboration et la vérification d'une hypothèse, cette conception de Dewey est totalement adoptée par Mead.

Il attache un grand prix à la psychologie fonctionnelle des pragmatistes, voire au courant de pensée connu sous le nom de behaviorisme. Mead a adopté le point de départ posé par Watson à la science du comportement: étendre à l'adulte les méthodes en usage en psychologie animale et infantile.

Il faut enfin citer Wundt parmi les influences dominantes. N'est-ce pas lui qui a associé psychologie et sociologie? Cette

alliance a séduit Mead qui cite abondamment le psychologue allemand dans son œuvre. N'oublions pas non plus l'influence de la psychanalyse, de la psychologie de la forme et de la psychologie phénoménologique qui se répandirent aux États-Unis après la première grande guerre.

Les sources sociologiques de la pensée de Mead, il faut les situer à l'Université de Chicago même qui créa, en 1893, la première section de sociologie aux États-Unis; cette section fut dirigée très longtemps par Albion W. Small. Quant à Mead, il professa à Chicago les premiers cours de sociologie. Auparavant, on n'enseignait que la philosophie morale qui traitait des rapports entre les problèmes moraux et la vie.

Le rôle des idées de Comte et de Spencer est manifeste. La théorie de la hiérarchie des sciences acheminait vers la sociologie. En fait, la sociologie évolutionniste de Spencer cadrait trop bien avec les idées de Darwin pour que Mead n'y cherchât un point d'appui.

On identifie assez clairement les influences philosophiques et psychologiques dans la genèse de la pensée de Mead. En psychologie sociale, même si l'on tient compte de la présence de MacDougall, il semble cependant que Mead est un précurseur et un pionnier. Voici une esquisse de sa doctrine.

La psychologie sociale

« La psychologie sociale étudie d'habitude les différentes phases de l'expérience sociale en se plaçant sous l'angle de l'expérience psychologique individuelle. La voie d'approche que je voudrais suggérer est de se placer, dans ce domaine, au point de vue de la société, ou tout au moins au point de vue de la communication, en tant qu'essentielle à l'existence de l'ordre social. Ainsi envisagée, la psychologie sociale présuppose une voie d'accès partant de l'individu, mais entreprend de déterminer, en particulier, ce qui appartient à l'expérience individuelle dans la mesure même où l'individu appartient à une structure sociale, à un ordre social. » Cette définition se trouve en tête de *Mind, Self and Society*, titre qui ne semble pas très heureux. Mead préconisant que *la personnalité et l'esprit émergent au cours de l'évolution au sein de la vie et de l'activité sociales*, le titre devrait même devenir: *Society, Self and Mind.*

Cette définition explicite une idée essentielle chez Mead, à savoir que loin d'opposer l'individu à la société, il convient, au contraire, de montrer l'interdépendance mutuelle de l'un et de l'autre. Il rejette, à l'encontre de Tarde, l'existence de consciences individuelles antérieures à l'existence du groupe social et l'explication rousseauiste de la naissance de la société. Pour lui, l'esprit et la personnalité consciente sont nés au sein de la communauté. Certes, il récuse la conception d'un Esprit Absolu, à la manière de Hegel, et la conscience collective au-dessus des individus, à la manière de Durkheim. Si la conscience individuelle est née au sein de l'activité sociale, elle réagit sur cette activité même et sur l'ordre social qui a vu son émergence. Pour Mead, organisme et milieu forment un tout; de même société et individu ne sont que deux points de vue d'une même réalité.

« L'esprit ne peut plus être mis en dehors de la nature » affirme-t-il, contre Royce qui refusait de placer l'esprit au niveau d'autres phénomènes naturels. Sans être matérialiste, en réduisant le supérieur à l'inférieur, ni épiphénoméniste, en déniant toute originalité à la conscience, Mead croit qu'au cours de l'évolution émergent des phénomènes irréductibles à leurs causes efficientes, mais non inexplicables de façon naturelle, par exemple, la conscience au sein du monde vivant et social. Se trouve ainsi ébranlé le dualisme cartésien, qui rend impossible toute explication des relations entre l'esprit et le corps et toute étude scientifique du mental. Même Wundt admettait un parallélisme entre les états psychiques et les états physiologiques. Le behaviorisme a sorti la psychologie de ces impasses en étudiant la vie mentale objectivement, telle qu'elle se manifeste en dehors. Mead se rapproche de Watson, mais son behaviorisme est social. Pour l'un, l'acte est un réflexe; pour l'autre, l'acte par excellence est l'acte social.

George Herbert Mead décrit la société en fonction de l'évolution qui fait émerger de la matière organique deux sortes d'organisations sociales: celle des hyménoptères, fondée sur la

différenciation biologique de ses membres, et celle des vertébrés supérieurs, basée sur la multiplicité des fonctions sociales de ses membres. Quelle marge entre celles-ci et les sociétés humaines plus complexes et plus subtiles! Dans le cas de l'homme, Mead préfère le terme *impulsion* au terme *instinct*, celui-ci plus rigide et celle-là plus susceptible de transformations. « Une impulsion, écrit-il, est une tendance congénitale à réagir d'une manière spécifique à un certain genre de stimulus, sous certaines conditions organiques. La faim ou la colère peuvent servir d'exemples de ce que nous entendons par impulsion. Nous les dénommons *impulsions*, et non *instincts*, parce qu'elles sont sujettes à des modifications durant la vie de l'individu, modifications beaucoup plus importantes que celles dont sont susceptibles les instincts des espèces animales inférieures. » Et il énumère dix de ces impulsions à la base des sociétés humaines. Elles sont spécifiques à l'homme, car on ne saurait, par exemple, confondre les soins des animaux à leurs petits et les soucis d'éducation des parents pour leur progéniture. Cette impulsion parentale devient une institution religieuse ou civile, mais celle-ci ne perd pas totalement les marques de son origine biologique.

C'est dans une telle société que sont apparus l'esprit et la personnalité consciente, apparition qui a ouvert la voie au progrès et apporté quelque chose d'irréductible aux causes efficientes. Comme l'oxygène et l'hydrogène dans la synthèse de l'eau. La physiologie conditionne la conscience. Les impulsions sont plus souples que les instincts; le système nerveux chez l'homme est considérable et généralisé, permettant ainsi la rupture des associations et leur reconstitution sous des formes nouvelles. Le langage enfin justifie des utilisations insoupçonnées.

L'acte social et le geste

L'acte social est le centre d'une psychologie ainsi décrite. Pour Mead, toute activité des espèces animale ou humaine est une activité sociale, impliquant participation de deux ou de plusieurs individus. L'acte individuel est considéré un acte

abstrait, comme la sensation dans la Gestaltthéorie. Un acte social est « la coopération de plus d'un individu, et dont l'objet en tant que défini par l'acte... est un objet social. J'entends par objet social, écrit Mead, un objet qui correspond à toutes les parties de l'acte complet, quoique ces parties soient distribuées entre les conduites de différents individus ». Ainsi, l'activité des abeilles est une activité sociale et la ruche, un objet social; le soin des parents à leurs petits est un acte social et le fait même de ces soins, un objet social. Au niveau des animaux, le participant à un acte social n'exécute que sa propre part de l'acte en s'adaptant aux gestes des autres, mais sans intérioriser ces gestes. Le *geste* est, selon Mead, cette « partie de l'acte qui sert de stimulus à la réaction d'autres individus participant à une activité sociale. Le geste est donc la partie de l'acte qui est responsable de l'influence qu'un individu exerce sur d'autres individus de la même espèce ». En revanche, chez l'homme, l'intériorisation des gestes devient possible et se manifeste par les *attitudes;* celles-ci sont les esquisses de l'acte à l'intérieur de l'organisme. Saisir un outil est un geste de travail. Évoquer les actes qui dans mon organisme constituent une esquisse du travail, voilà une attitude. L'intériorisation sous forme d'attitudes de l'activité des autres fera naître la conscience. Quand l'homme engagé dans un acte social est capable d'évoquer le rôle des autres participants, il devient capable d'ajuster sa conduite en vue de l'acte social tout entier.

A l'activité sociale correspond un monde d'objets sociaux. Ce monde est fort limité pour les animaux, mais, pour l'homme capable d'intérioriser, ce monde est d'une richesse et d'une complexité étonnantes. La propriété fournit à Mead un exemple de prédilection quand il veut illustrer un acte social conscient.

L'analyse du geste et des symboles signifiants, c'est-à-dire du langage, permet au philosophe de dégager les conditions de la naissance de la conscience. Le mot éveille chez celui qui le prononce la même réaction que chez celui qui l'entend. Mead condamne les théories qui cherchent l'origine de la personnalité consciente et de la conscience du côté de la cénesthésie et de l'effectivité. « C'est, écrit-il, le fait d'assumer ou de sentir les attitudes des autres à l'égard de soi-même qui constitue la

conscience de soi-même, mais non les sensations organiques, que l'individu éprouve, dont il a l'expérience. » Il s'oppose aussi à la théorie de l'imitation chère à Wundt. Le tort que Mead à celui-ci reproche, c'est de supposer des esprits antérieurs au langage. Il reconnaît que le poing levé, par exemple, peut provoquer des réactions différentes.

Il conviendrait de signaler à quel point il estime considérable le rôle de la main qui seconde la parole. Cela amène Mead à analyser le jeu, non moins important que la main, dans l'élaboration de la conduite consciente. Le petit de l'homme consacre un tiers de sa vie, ou presque, au jeu. Autant le jeu de l'animal se borne à exercer ses instincts, autant le jeu de l'homme prend un caractère social. L'enfant est successivement lui-même et son compagnon. Aussi s'adresse-t-il la parole et assume-t-il différentes fonctions, par exemple, marchand et client à la fois. L'intériorisation, ou la possibilité d'assumer le rôle de l'autre, explique la contribution du jeu à la naissance de l'esprit. A la place de l'autre, l'enfant se déségocentrise, se socialise et prend conscience de son *moi* et de son *je*. Il sort de lui-même surtout dans le *game*, ou jeu organisé. Il assume ici le rôle social de *l'autre généralisé*, comme le dit heureusement Mead qui recherche l'origine de la personnalité dans des états d'ordre cognitif. « L'essence d'une personnalité consciente... est cognitive; elle consiste dans une conversation internalisée de gestes et constitue précisément la pensée; ainsi l'origine ou le fondement de la personnalité consciente, de même que celui de la pensée, est sociale. »

Mead distingue dans la société humaine deux pôles: le biologique et l'institutionnel. Toute société émerge d'impulsions, puis s'épanouit en une organisation institutionnelle complexe. Spontanée et massive d'abord, elle devient ensuite plus universelle dans la mesure où la société peut assumer les rôles de sociétés plus vastes. Des forces sociales l'aident en cette ascension: 1. la religion qui agrandit les attitudes simples de bon voisinage, d'aide mutuelle et de compréhension aux dimensions de la charité et de la fraternité universelle, dont la parabole du bon Samaritain exprime tout le contenu; 2. la vie économique dont le caractère plus superficiel que la religion étend davantage peut-être son emprise, car les besoins fondamentaux ignorent les frontières, la pigmentation de l'épiderme, voire la croyance religieuse; 3. la perspective ouverte à l'humanité par la religion et la vie économique se trouve encore élargie aux limites de l'univers rationnel par le discours. « La communauté rationnelle ne se limite évidemment pas à quelques groupes particuliers d'individus, écrit Mead. Toute personne douée de raison en peut faire partie. L'attitude de la communauté à l'égard de notre propre réaction se trouve intériorisée en nous-mêmes en tant que signification de ce que nous sommes en train de faire. C'est ce qui se produit en son extension la plus large dans l'univers du discours, dans la réponse que l'univers rationnel fait à nos propres remarques. La signification est universelle dans la mesure où l'est la communauté; elle est nécessairement impliquée dans le caractère rationnel de cette communauté; c'est la réponse inévitable que le monde d'êtres rationnels (intériorisé en nous-mêmes) fait à notre propre prise de position... »

Originalité de Mead

« On n'a jamais compris trop vite que la science est une, et que nos recherches, qu'elles portent sur le langage, la philosophie, la théologie, l'histoire ou la physique, s'orientent toujours autour du même problème, qui aboutit à la connaissance de nous-mêmes. Le langage n'est connu que dans sa relation aux organes de l'homme, la pensée dans sa relation au cerveau de l'homme, la religion, comme l'expression de ses aspirations, l'histoire comme le compte rendu de ses activités et les sciences physiques comme les lois sous lesquelles nous vivons. Philosophes et théologiens ont pourtant à apprendre qu'un fait physique est aussi sacré qu'un principe moral. Notre propre nature exige de nous cette double allégeance. » Cette recension du professeur Louis Agassiz (*The Atlantic Monthly*, XXXIII (1874) de l'*Expression des émotions chez l'Homme et chez les Animaux* de Darwin résumait une attitude qui avait son origine dans la *Sociologie* de Spencer, parue en 1870. Ce que l'on avait d'abord appelé « physique sociale » devint vite « darwinisme social ».

La première étape dans la voie d'une psychologie sociale génétique fut la théorie de John Fiske, selon laquelle l'évolution avait pris une tournure psychique. Lester F. Ward élabora ce thème dans *The Psychic Factors of Civilization* qui continuait sa *Dynamic Sociology*. James Mark Baldwin, des universités Princeton et Johns Hopkins, se fit aussi un ardent promoteur de cette doctrine. Mais la contribution la plus cohérente fut apportée par un groupe de l'Université de Chicago: Albion Small, John Dewey, James H. Tufts, W. I. Thomas, Thorsten Veblen et G. H. Mead. Ils insistaient comme les premiers généticiens sur la différence qualitative entre les habitudes sociales. Ils montraient que les relations sociales sont catégoriquement différentes des autres relations. La plupart de ces maîtres étudiaient une sphère particulière, qui la sphère morale, qui la sphère pédagogique.

C'est Mead qui apporta la synthèse la plus systématique; il partit de l'analyse du langage et des processus symboliques pour développer sa thèse de la formation sociale du moi. Il écrit dans *Mind, Self and Society* (p. 130): « Le milieu social est doté de signification selon les processus de l'activité sociale; c'est une organisation des relations objectives qui naît en relation avec un groupe d'organismes engagés dans une telle activité, dans des processus d'expérience sociale et de comportement... La relation du processus social de comportement, ou la relation de l'organisme social, au milieu social est analogue à la relation du processus de l'activité biologique individuelle, ou la relation de l'organisme individuel, au milieu physico-biologique.

« Un organisme social — c'est-à-dire un groupe social d'organismes individuels — constitue ou crée son propre milieu spécial d'objets de la même façon et dans le même sens qu'un organisme individuel constitue ou crée son propre milieu spécial d'objets.

« L'animal humain en tant qu'individu n'a jamais pu parvenir au contrôle de son milieu. C'est un contrôle qui s'est développé par l'organisation sociale. Le langage même dont il se sert, le mécanisme même de la pensée qui lui est donné,

sont des produits sociaux. Il n'atteint son propre moi qu'en prenant l'attitude du groupe social auquel il appartient. Il doit se socialiser pour devenir lui-même. »

Mead reconnaît dans l'institutionalisation de l'intelligence une étape de l'évolution humaine. Les hommes qui s'adaptent à leurs institutions et des institutions qui répondent aux besoins des hommes, voilà qui montre la possibilité de changer le milieu; cela montre aussi que la réforme sociale se présente comme une continuation ou un aboutissement de l'évolution biologique. L'originalité de Mead consiste à éviter le déterminisme brutal en démontrant la présence des échanges mutuels et la réversibilité des enrichissements.

Bibliographie

Benjamin, A.C., *La philosophie en Amérique entre les deux guerres* dans *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, Tome I, Paris, 1950.

Ellwood, Charles A., *A History of Social Philosophy*, New-York, 1938.

Guillaume, Paul, *La psychologie de la forme*, Paris, 1937.

Karpf, Fay Berger, *American Social Psychology*, New-York, 1932.

Kohler, W., *Gestalt Psychology*, New-York, 1929.

Lee, G.C., *George Herbert Mead, Philosopher of the social individual*, New-York, 1945.

Morris, C.C., *Signs, Language and Behavior*, New-York, 1946.

Muedler et Sears, *The Development of American Philosophy*, New-York, 1940.

Victoroff, David, *G. H. Mead, sociologie et philosophie*, Paris, 1953.

Ward, Lester F., *The Psychic Factors of Civilization*, Boston, 1893.

Woodard, J., *Psychologie sociale*, dans *La Sociologie au XXe siècle*, Paris, 1947.

CHAPITRE XVI

GEORGE SANTAYANA

L'Amérique n'est pas seulement le pays où le problème de la destinée contemporaine a pris une forme extrêmement dramatique, grâce à O'Neil et à Faulkner, mais aussi celui où trois philosophes de réputation internationale ont enseigné en même temps dans la même université: William James, dont Émile Boutroux et Henry Bergson ont préfacé des œuvres, Josiah Royce, dont la métaphysique a fait l'objet d'un beau livre de Gabriel Marcel, George Santayana dont la vie et la pensée prestigieuses ont été exposées par Jacques Duron.

Situation à la fois importante et singulière que celle de Santayana, à l'Université Harvard. Longtemps tenu pour un écrivain brillant plutôt que pour un philosophe, son influence n'a cependant pas cessé de croître, en profondeur plus qu'en éclat, diffuse dans cette Amérique qui n'est pas sa patrie; il prit sa retraite en 1912 et revint vire en Europe, à Rome principalement, jusqu'à sa mort survenue en septembre 1952.

George Santayana est né le 16 décembre 1863 à Madrid de parents espagnols. Les circonstances du mariage de sa mère expliquent comment et pourquoi, espagnol de sang et de nationalité, il est devenu philosophe américain. La mère de Santayana avait épousé en premières noces un Américain de Boston, George Sturgis à qui elle avait donné plusieurs enfants. Veuve, elle se remaria avec un Espagnol catholique, mais elle revint à Boston pour élever ses enfants Sturgis, et laissa George à son père, en Espagne. Celui-ci se rendit vite compte que sa place et celle de son fils étaient à Boston, auprès de Mme Santayana. Quand le père, incapable de supporter le climat d'Amérique, retourna en Espagne, George avait neuf ans.

Étranger dans un monde inconnu, ignorant l'anglais, toute son éducation est à faire. Après un court passage dans un Kindergarten et une première année dans une « grammar school », il se trouve en état d'entrer à la *Boston Latin School*

où se déroula ensuite le cycle complet des études classiques nouvellement réparties sur huit années: latin, grec, langues modernes (surtout le français), littérature anglaise intensément pratiquée, musique et dessin, en sont les éléments principaux. Il y subit l'influence d'un excellent maître, Byron Groce, qui lui révèle les richesses de la littérature anglaise. S'il profita de la formation humaniste, il a avoué plus tard s'être senti " *a stranger heart* " dans le brouhaha des compétitions sportives et des activités sociales d'une école américaine. N'allons pas le croire impopulaire. C'est à lui que l'on demande de célébrer en vers les occasions mémorables; c'est lui qui rédige le *Boston Latin School Register* où il publie une parodie en vers de l'Énéide; c'est lui, enfin, question de prestance et d'agilité, qui dirige les exercices militaires. Mais il ne trouve guère en cette agitation le climat qui convient à son être intime; au foyer, qui manque certes d'unité, il retrempe son individualisme foncier, où une demi-sœur incline les sentiments de l'adolescent vers le catholicisme.

Les années incertaines

Dix années se passent ainsi qui n'attachent pas beaucoup Santayana à sa nouvelle patrie, mais le détachent complètement de l'ancienne. En Espagne, qu'il revoit en 1883, il se sent étranger de langue et de manières. Sa situation est complexe; rien ne l'attire des lettres espagnoles, et si la tradition anglo-saxonne lui est familière, c'est à la manière d'une ambiance. Il a la vocation de la pensée, mais aucun goût pour une carrière d'érudition ou d'enseignement. Il connaît le latin, le grec, le français, l'allemand et l'italien, mais il sent que la vie de l'esprit est au-delà des langues. Faute de ressources nécessaires, il ne peut songer à faire carrière dans l'armée ou la diplomatie espagnoles. Ce nœud de conflits aidant, les circonstances vont décider de sa carrière contre sa vocation. William James appellera plus tard, le plus grand des Harvardiens, cet Espagnol qui deviendra l'un des meilleurs écrivains de langue anglaise. « On eût été fondé, écrit-il, à m'accuser d'une sorte de supercherie, comme si j'eusse entrepris d'exprimer plausiblement en anglais toutes

sortes de choses aussi peu anglaises que possible. » Quand il entre à Harvard, l'anglais est devenu sa seule langue.

Ici, il subira l'influence de James et de Royce. « Ma logique scolastique, a-t-il écrit, dans *Brief History of my opinions*, aurait voulu tout de suite faire de James un matérialiste et de Royce un solipsiste, et il me semblait étrangement irrationnel qu'ils résistassent à cette simplification. » Après un séjour traditionnel en Allemagne (1886-88), Santayana passe son doctorat en philosophie avec une thèse sur Lotze. Aussitôt après, il est nommé « instructor » en philosophie. En 1898, il est professeur assistant; en 1907, professeur en titre. Un confrère, Dickinson Miller, caractérise en ces termes le professeur Santayana: « Un célibataire en marge des soucis de la vie, un catholique de naissance et d'éducation vivant parmi des protestants, et surtout des unitariens, un professeur américain trouvant son atmosphère préférée en Angleterre, un poète enseignant la philosophie, un penseur de formation philosophique essentiellement moderne découvrant ses affinités intimes chez les sages de l'ancienne Grèce, un érudit aimant à fréquenter la bonne société, un homme du milieu de l'âge goûtant avec une grâce et un esprit consommés la compagnie des jeunes, toutes ces circonstances conspiraient à fortifier le détachement naturel de son caractère. »

L'œuvre et l'influence

George Santayana a laissé une œuvre très considérable: poétique, philosophique, critique. Elle correspond aux deux périodes de sa vie: *The life of Reason*, en cinq volumes, domine la période américaine. La période romaine, qui s'étend de 1912 à 1952, est marquée, au point de vue philosophique, par les quatre volumes de *Realms of Being*. Au total, une trentaine d'ouvrages. Voilà l'homme dont une génération a subi la complexe fascination.

Maintes raisons expliquent cette influence paradoxale quand on songe que Santayana est souventes fois comparé à Emerson. « On pense à Emerson lui-même, a écrit Horace M. Kallen, mais à un Emerson devenu lumineux, équilibré, articulé, avec une intelligence plus nette et une sympathie plus teintée

de scepticisme. » L'indépendance de l'homme, l'éminence du penseur, le talent de l'écrivain, son allure très peu anglo-saxonne, sa solitude parmi l'affairement de la vie américaine, tout cela l'éloigne de l'intellectuel type, toujours plus ou moins entraîneur. La renommée du poète, le rayonnement de l'auteur à succès ne pouvaient que nuire à Santayana et faire de lui un philosophe amateur. « Personne de mieux doué pour la littérature n'est apparu sur la scène américaine, lit-on dans *Psychologie de la littérature américaine* (p. 244), personne n'a mieux écrit sur le sol américain... Dans sa génération comme dans celle qui le suit, aucun écrivain en prose n'est comparable à Santayana. Il faut, pour l'égaler, remonter jusqu'aux plus grands stylistes vivants, jusqu'à Thomas Mann, qui le surpasse, bien entendu, en richesse créatrice et en diversité, jusqu'à Paul Valéry à qui il est égal en précision et supérieur pour la beauté sensuelle et la profondeur du ton. »

La notoriété de Santayana a atteint son apogée vers 1920. Des articles sans nombre ont été écrits sur sa philosophie qui va pourtant à contre-sens de l'époque, comme si on voulait le rattacher, grâce à elle, à une tradition de la sagesse oubliée, et ceux-là même qui lui sont le moins favorables en reconnaissent l'incomparable qualité: James, Schiller, Dewey, Strong, Whitehead. Dans un moment de mauvaise humeur, James l'appelle « un représentant de la latinité moribonde », et Hocking traduit un sentiment de la jeunesse étudiante, vers 1900, quand il avoue: « J'assistais à ses cours, j'admirais la souplesse de son intelligence, l'art et l'adresse de ses propos, mais je sentais que son essence était foncièrement contraire à la mienne et, avec l'intolérance d'un jeune bigot, je l'évitais, pour mon plus grand dam. »

L'Amérique idéaliste de Royce, comme l'Amérique du pragmatisme, demandait des militants pour assurer la relève du dogmatisme déclinant: or, Santayana vient convoquer les esprits à la lucidité, voire à la sensualité de l'intelligence. Comment les aînées ne se fussent-ils pas indignés du prestige d'une voix trop détachée pour servir? Il ne discute ni ne démontre; ce philosophe invite à repenser l'expérience au-delà de l'illusion doctrinale. Entre le milieu et l'écrivain, le heurt était donc

inévitable; il en résulta, pour une grande part, le climat favorable à son rayonnement spirituel. William James pressentit bien vite le rôle futur de son élève, quand il introduisait auprès de son vieil ami Hodgson, Santayana alors âgé de vingt-quatre ans. « Mi-espagnol, mi-yankee, c'est une authentique nature de philosophe s'il en fut jamais. Il a de la vraie ardeur dialectique, celle qui joue avec les distinctions pour le plaisir, mais avec celà l'intelligence la plus sérieuse, — catholique en fait. Écrivain capital en vers et en prose, excellent lettré, caractère parfaitement simple et modeste, je ne connais pas d'esprit plus intéressant si on arrive à le joindre. Mais il ne se soucie nullement de se faire valoir, et il est naturellement réservé. »

Certes, plus Espagnol que Yankee, mais Espagnol déraciné, ravi à l'Espagne par le sort de la vie, pour être, non pas donné à l'Amérique, mais seulement prêté, afin d'initier celle-ci à l'art de penser, en attendant qu'il ne lui fût repris par l'antique latinité.

L'Angleterre avait eu Conrad, l'Amérique a eu Santayana.

Bibliographie

Duron, Jacques, *La pensée de George Santayana*, Paris, 1950.

Deledalle, Gérard, *Histoire de la philosophie américaine* (ch. V), Paris, 1954.

Lewisohn, Ludwig, *Expression in America*, New-York, 1932. Trad. franç., Paris, 1034.

Rogers, A.K., *English and American Philosophy*, Londres, 1922.

Santayana, George, *Sonnets and other Verses*, New-York, 1896.

The Last Puritan (Traduction française).

Interpretations of Poetry and Religion, New-York, 1920.

Winds of Doctrine, New-York, 1913.

Egotism in German Philosophy, New-York, 1916.

Trad. franç., *L'erreur de la philosophie allemande*, Paris, 1917.

Character and Opinion in United States, New-York, 1920.

Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, Gœthe, Boston, 1920.

The Works of George Santayana, 15 volumes, New-York, 1939-40.

Schilpp, P.A., *The Philosophy of George Santayana*, Chicago, 1940.

Schneider, H.W., *Histoire de la philosophie américaine* (pp. 318-22), Paris, 1954.

CHAPITRE XVII

PAUL ELMER MORE

Paul Elmer More (1864-1937) est né à Saint-Louis, Missouri, d'une vieille famille américaine. Il fit ses études secondaires à l'Université de Washington (Saint-Louis), puis obtint sa maîtrise ès-arts à Harvard, en 1893. Il enseigna le sanscrit et le grec à Bryn Mawr de 1904 à 1907 et fut successivement rédacteur littéraire de l'*Independent*, du *New-York Evening Post* et rédacteur en chef de la *Nation* de 1901 à 1914. Il publia les onze volumes de ses *Shelburne Essays* de 1904 à 1921, son ouvrage sur le *Platonisme* en 1917, celui sur *La Religion de Platon* en 1921, *Les philosophes hellénistiques* en 1923, et *Le Christ du Nouveau Testament*, en 1924; ces quatre livres font partie d'une série sur *La tradition grecque*. Ce grand humaniste a reçu des doctorats honorifiques de nombreuses universités dont l'Université de Washington, l'Université Princeton et le Collège de Dartmouth. Il était membre de l'*American Academy of Arts and Letters*. Il termina son œuvre et sa vie dans la quiétude de Princeton, l'institution américaine qui rappelle le plus la tranquilité d'Oxford et de Cambridge, quiétude qui attire les savants du calibre d'Einstein et des philosophes de la célébrité de Jacques Maritain.

La croisée des chemins

Ce penseur se trouve au point culminant d'un vaste mouvement culturel; il est l'analyste d'une inquiétude qu'avive une prise de conscience aux États-Unis. Ceux-ci ont commencé et réussi la grande expérience démocratique qui, préparée au XVIIIe siècle, en France, n'a atteint son achèvement qu'au début du XXe. Alexis de Tocqueville écrivait en témoin, vers 1840: « Il y a aujourd'hui sur la terre, deux grands peuples qui, partis de points différents, semblent avancer vers le même but: ce sont les Russes et les Anglo-Américains. Tous deux ont grandi dans l'obscurité; et tandis que les regards des hommes étaient

occupés ailleurs, ils se sont placés tout à coup au premier rang des nations, et le monde a appris presque en même temps leur existence et leur grandeur. Tous les autres peuples semblent avoir atteint à peu près les limites qu'a tracées la nature et n'avoir plus qu'à les conserver, mais eux sont en croissance; tous les autres sont arrêtés ou n'avancent qu'avec mille efforts, eux seuls marchent d'un pas aisé et rapide dans une carrière dont l'œil nu ne saurait encore apercevoir les bornes. »

La stabilité sociale et la prospérité économique nous incitent souvent à ne juger les U.S.A. que d'après l'unique critère de l'euphorie. D'aucuns simplifient encore en les désignant comme le pays édénique de l'affairisme. N'est-ce pas le pays de la vie intense où bâtissant une usine on croit édifier une cathédrale? Il suffit d'un petit effort pour que pragmatisme prenne alors un sens exclusivement péjoratif. La vision des étourdissantes cités, des quais souillés, des gratte-ciel provoquants, des industries tentaculaires, des vaudevilles burlesques, accentue l'impression superficielle. Si toutefois l'on bannit les images scabreuses des tabloïds, les figures des affreuses danses nées durant les nuits orgiaques, les dernières gammes des faux *spirituals*, après les ultimes vibrations des antennes de nos toits et une fois effacées les vives images des écrans de nos téléviseurs, l'on se prend à réfléchir, on songe que tout ce tintamarre, toute cette fantasmagorie ne résument peut-être pas toute la vie américaine.

Littérature d'imagination et littérature d'action en font foi. La civilisation américaine, à la croisée des chemins, cherche sa voie véritable. Elle est engagée dans une direction que le progrès matériel lui a assignée, ou plutôt que les nécessités de la conquête économique lui ont imposée. Sur le plan industriel, on peut partir à zéro et progresser au rythme des inventions techniques. Mais il en va autrement dans l'ordre culturel où les principes de base ne peuvent être ignorés bien longtemps.

Au milieu du XIXe siècle, deux écoles littéraires étaient aux prises: l'école de la nature et l'école de la culture. La première proclamait que les États-Unis n'arriveraient jamais à s'exprimer pleinement à moins que les écrivains ne s'abandonnent à tous leurs instincts et utilisent toutes les expériences

nouvelles de leur race. D'autre part, l'école de la culture prétendait que l'Amérique avait besoin de se mettre à l'école de l'art traditionnel. Prendre parti en faveur de la tradition, comme l'a fait W. C. Brownell, c'était déjà une attitude impliquant une idéologie, voire une philosophie sociale. S'il optait pour l'art français, c'était préférer l'art d'une nation, chez qui l'instinct social subordonne l'individu au groupe, chez qui l'intelligence prime la sensibilité; art national dans le sens de représentatif de l'idéal du groupe, idiosyncrasie individuelle respectueuse de la tradition commune. Et l'on sait sans doute l'importance que l'Amérique accorde en philosophie à l'esthétique. Le *Time* de juillet 1956 rappelait avec d'excellentes reproductions les œuvres et les noms des artistes arrivés en Nouvelle-Angleterre avec les *Pilgrim Fathers*, à Plymouth, ajoutant ainsi une preuve nouvelle à celles des historiens à l'effet que les premiers immigrants constituaient une élite intellectuelle.

Humanisme et humanitarisme

Avec Irving Babbitt, l'analyse de l'inquiétude américaine est portée sur un plan supérieur, celui de l'éducation. Un des ouvrages de cet universitaire, sorti de Harvard et qui étudia sous Sylvain Lévi, à l'École des Hautes Études, *La littérature et le Collège américain*, porte le sous-titre significatif: *Essais pour la défense des humanités*. Les humanités sont inévitablement en danger dans une démocratie, puisqu'on y songe aux masses alors qu'elles représentent la culture des élites. Irving Babbitt discute et cherche le véritable sens du mot *humanitas*. Aulu-Gelle se plaignait déjà qu'on l'employât pour désigner cette « bienveillance envers tous que les Grecs appellent philanthropie », alors que le mot impliquant une doctrine et une discipline s'applique non à la majorité, mais aux élites. Il recouvre donc des tendances aristocratiques. Au contraire, chez Cicéron, plus que sympathie sans discipline et discipline sans sympathie, importait une sympathie disciplinée et sélective, qui ne verse ni dans le sentimentalisme ni dans le dédain. La formule de Térence est trop large: *humani nihil a me alienum puto*, qui recouvre trop souvent une excuse pour s'occuper de ce qui ne

nous regarde pas. Le vrai humanisme est un juste équilibre entre la sympathie et la sélection. L'humanitaire s'occupe des affaires des autres, mais l'humaniste songe d'abord à se réformer soi-même. Cette formule trop étroite, Babbitt reconnaît que le christianisme l'a élargie, car, s'il prône le développement personnel, il n'oublie pas le prochain. Au cours des âges, il y a eu oscillation entre l'exubérance de Rabelais et l'étroitesse de Malherbe. C'est la formule de Pascal: « On montre sa grandeur non pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux. » Harmoniser les extrêmes et atteindre le juste milieu est le propre de l'homme. A cette loi, proclamée par Platon et Aristote, la Grèce a donné une sanction: la Némésis qui punit les excès. Armé de ces principes fondamentaux, Irving Babbitt fera dans sa critique philosophique, esthétique et sociale, la guerre à l'excès qui se manifeste en démocratie avec plus d'outrance qu'ailleurs par l'humanitarisme utilitaire de Francis Bacon et l'humanitarisme sentimental de Jean-Jacques Rousseau. Dans le domaine éducatif où il limita surtout son action, Babbitt proclama que l'école devait faire un homme par l'humanisme avant de l'engager dans une spécialité par la technique.

Le mouvement humaniste

Se dessine déjà ce que Louis-J.-A. Mercier, professeur à Harvard, appelle le mouvement humaniste aux États-Unis. Il comporte une psychologie, une esthétique, une pédagogie, une sociologie, une politique nationale et internationale. C'est Paul Elmer More qui l'a cependant élevé jusqu'à l'idée religieuse.

Descendant des Puritains rigides qui vivaient dans l'angoisse de la prédestination, Paul Elmer More a été témoin de la réaction qui, dégageant le protestantisme du dogmatisme outré, l'a confondu avec le courant de l'humanitarisme sentimental. Parti de la critique littéraire comme Babbitt, More a consacré sa vie à sauver du désastre consécutif à cette confusion ce qu'il peut y avoir dans la religion dogmatique de vital pour l'avenir de la civilisation américaine. Ce n'est pas une étude de la

religion entreprise dans un but psychologique, comme l'ont fait James et Myers, plutôt une vaste enquête pour se rendre compte des aléas, à travers l'histoire, de la conscience de la distinction entre le bien et le mal.

A peine sorti de l'université, il publia: *Une centaine d'épigrammes de l'Inde*. Il trouva dans ces épigrammes traduites du sanscrit une première expression du dualisme. Il écrivait: « Cette attitude intellectuelle des Hindous est le résultat d'une perception aiguë de la double nature de l'homme et du monde extérieur, et il n'est pas imprudent de dire que la valeur spirituelle de tout système philosophique et religieux dépend de la perception de ce contraste. » L'œuvre entière de More reste fidèle à cette formule; il scrute la production des penseurs et des poètes pour déterminer jusqu'à quel point ils sont pénétrés de cette distinction. Retiré à Shelburne, dans le New-Hampshire montagneux, il y rédige les onze volumes des *Shelburne Essays*. En cette partie critique de son œuvre, il ne diffère de Babbitt que par des tendances plus nettes et plus audacieuses vers le problème religieux. C'est dans les quatre volumes de *La tradition grecque* qu'il accède franchement au plan spirituel. Il se demandait depuis 1920 s'il n'était pas urgent de compléter *Democracy and leadership*, cet appel à la mesure, à la tradition artistique, à l'humanisme éducatif lancé par Babbitt, par une accession au plan religieux; il se demandait, pour le citer textuellement, « s'il peut y avoir une renaissance de l'humanisme, de la saine raison, pour tout dire, sans une renaissance de la foi religieuse et si la religion peut influencer de nouveau le monde sans l'appareil d'une mythologie, c'est-à-dire d'une projection du surnaturel sur le plan naturel qui ne peut être qu'en termes anthropomorphiques ». Le voici donc engagé dans l'étude de la vie spirituelle suivant la méthode utilisée pour établir la doctrine de l'humanisme. Le problème des origines du christianisme ne débouche-t-il pas au cœur des questions contemporaines? Dans les deux premiers ouvrages de *La tradition grecque: Le platonisme* et *La religion de Platon*, More revise et approfondit la question du dualisme. Platon, en effet, a repris les thèses principales de Socrate: la légitimité du scepticisme, l'existence d'un monde spirituel, l'identité de la vertu et de la connaissance.

Il analyse les courants qui ont déformé la pensée platonicienne: l'épicurisme, le stoïcisme, le néo-platonisme et le pyrrhonisme, en sorte qu'il retrace l'histoire de la pensée platonicienne dans le développement de quatre hérésies qui substituent au dualisme de Platon des systèmes monistes dont seul celui des néo-platoniciens est un monisme spiritualiste. C'est le thème de *Les philosophies hellénistes.* Cette patiente enquête s'impose parce que le christianisme ne peut s'accommoder d'une philosophie moniste. Il importe que soient conservés des ordres de connaissance et que, dominant le monde matériel, existe un monde spirituel. Paul Elmer More arrive ainsi d'étape en étape au seuil du christianisme, amené ici par sa philosophie dualiste, illuminée par la pensée de l'Inde et basée sur la philosophie de Platon. « S'il est un moyen d'échapper à la probabilité dans le champ de la théologie et de la mythologie, écrit-il textuellement, il ne peut être celui de la simple raison. »

Humanisme et christianisme

Il faut que Dieu ait parlé à l'homme. Voilà l'affrontement de l'humanisme et du christianisme fondé par un personnage historique qui embrassa en sa personne la pleine nature de la divinité et la pleine nature de l'humanité. Que faire de cette définition concilliaire? Le sceptique positiviste qu'est More répond résolument: l'accepter. Montrer que la critique biblique rationaliste n'est qu'une application arbitraire d'un système philosophique qui ne respecte pas toute la réalité à connaître, tel est l'objet du *Christ dans le Nouveau Testament.* Hardiment, le platonicien américain de conclure: « L'humanisme, après tout, basé comme il l'est sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, nous donne essentiellement comme loi, la règle du juste milieu. Son idéal est cette honnêteté qui, comme résultat d'une vie d'activité bien ordonnée, s'attend à éprouver dans ce monde une certaine somme de satisfaction. C'est beaucoup puisque c'est être civilisé, discipliné, et non primitif, incohérent, à la merci de toutes les impulsions de ses instincts les plus bas. Mais est-ce suffisant pour satisfaire les instincts supérieurs que l'homme sent en lui? L'humanisme aboutit à la justice. L'homme peut-il en être parfaitement satisfait et se passer désormais de cette paix que la religion lui a donnée dans le passé et qui seule passe toute compréhension? Et puis sommes-nous sûrs que la loi de l'humanisme puisse fonctionner sans l'aide de la religion, sans la loi morale que nous a donnée le christianisme? La règle du juste milieu cherche à déterminer ce qui est bon et sage et à atteindre la modération entre deux extrêmes vicieux, mais comment décider où est ce point exact, entre la pureté ascétique, par exemple, et la licence immorale, entre l'orgueil et le doute trop grand de soi? L'humaniste n'a-t-il pas besoin de regarder plus haut vers le surnaturel pour ne pas descendre trop bas vers l'animalité? ... »

Cette inquiétude d'une civilisation qui cherche un équilibre, l'humanisme l'analyse donc à trois points de vue: le plan artistique, le plan éducatif, le plan religieux. Philosophie du juste milieu entre le traditionalisme desséchant et l'absence totale de traditions, entre la culture humaine et l'étroite spécialisation technique, entre le dogmatisme puritain et le sentimentalisme religieux, c'est Paul Elmer More qui, sans en négliger les assises réelles, exhausse l'humanisme et lui donne son envergure spécifique: le dualisme psychosomatique.

Bibliographie

Brown, John, *Panorama de la littérature contemporaine aux États-Unis*, Paris, 1954.

Copleston, Frederick, *Contemporary Philosophy*, Londres, 1956.

Gunther, John, *Inside U.S.A.*, New-York, 1947.

Maritain, Jacques, *Reflections on America*, New-York, 1958.

Mercier, Louis-J.-A., *Le mouvement humaniste aux États-Unis*, Paris, 1928.

Siegfried, André, *Les États-Unis d'aujourd'hui*, Paris, 1928.

Quatrième partie

CONCLUSION

CHAPITRE XVIII

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

> " *There is no place in the world where Christian Philosophy is more needed and has better opportunities than in this country.* "
>
> Jacques Maritain.
> *Reflections on America* (p. 196).

La vie philosophique aux États-Unis, quel qu'en soit le mode d'approche, apparaît intense et complexe. Avec H.W. Schneider, on peut étudier l'origine des courants idéologiques qui débouchent des luttes politico-religieuses de la période coloniale et qui, par la suite, s'emmêlent d'inspirations étrangères auxquelles la culture américaine est aussi hospitalière que le sol est accueillant aux immigrants. Pas de tradition originale, mais des influences successives. Pas de doctrine qui règne en maîtresse, du moins pour longtemps, mais des écoles qui s'imposent, puis s'opposent.

Au contraire, aborde-t-on la philosophie en étudiant en particulier un courant d'idées ou la spéculation d'un penseur, Santayana ou Royce, par exemple, la même conviction s'impose aussitôt. Par leurs antécédents, ces philosophes participent à la complexité de leur milieu, et leur apport personnel a rarement pour résultat de simplifier les doctrines. On ne peut étudier la philosophie américaine en fonction d'une inspiration définie, mais par rapport à une aptitude à confronter des idées nouvelles. Cette confrontation ne s'effectue jamais pour réduire le nouveau au service d'une tradition, mais, au contraire, pour l'adapter à des besoins changeants.

C'est ce goût du mouvement, où il entre peut-être une quête anxieuse, un besoin de satisfaction rationnelle inassouvi, qui explique la curiosité philosophique. Elle trouve des stimulants dans la diversité de la population qui résume l'Europe et dans les moyens de culture mis à sa disposition: enseignement, éditions, bibliothèques, mécénat, etc.

L'enseignement supérieur

Le type commun en est le collège où l'on accède après l'école secondaire (High School); un cours de quatre ans conduit au baccalauréat ès arts ou ès sciences qui ouvre les facultés.

L'université aux États-Unis est une institution comprenant un collège d'arts et sciences, des écoles professionnelles et une école de gradués avec programme d'études et de recherches supérieur au programme du collège et des premiers cycles professionnels. Dans un sens beaucoup plus large, le mot université désigne aussi toute institution au-dessus de l'école secondaire. Il y a donc confusion des termes collège et université; quelques institutions sont en fait des collèges d'arts libéraux que la loi permet d'appeler universités, par exemple, Denison University. D'autre part, le Boston College, avec écoles professionnelles, école de gradués, collège d'arts et de sciences est une véritable université. En fait, le Bureau fédéral de l'Éducation inclut dans la catégorie des universités « les institutions où l'enseignement post gradué confère des grades supérieurs au baccalauréat et qui possèdent au moins deux écoles professionnelles non exclusivement technologiques » et dans la catégorie des collèges « les institutions où l'on vise surtout à la culture générale ».

En 1956, le Bureau de l'Éducation mentionnait 1 855 institutions d'enseignement supérieur, dont 510 collèges « junior » avec cours incomplet, 732 collèges avec cours de quatre ans, 415 conduisant à la maîtrise, 180 conférant le doctorat. Le rapport indiquait aussi sept institutions sous le contrôle fédéral, par exemple, l'Académie militaire de West Point, N.-Y., 371 sous le contrôle des États, 281 relevant des villes, districts et comtés, 480 institutions privées, 470 de dénomination protestante, 248 de dénomination catholique, 5 juives. La plupart de ces institutions sont ouvertes aux deux sexes; 216 cependant sont réservées aux hommes et 244 n'admettent que des femmes. Les Noirs dominent en 101 institutions.

Ces universités diffèrent beaucoup quant à la population étudiante. D'aucunes n'ont qu'une centaine d'élèves; d'autres

en instruisent de quatre à cinq milles. Voici les universités les plus populeuses:

Université de Californie	33 623 étudiants
Université de New-York	31 867
City College de New-York	26 426
Université Columbia	25 887
Université de l'Illinois	24 129
Université du Michigan	23 756
Université du Minnesota	23 393
Université de l'Ohio	21 744
Université du Wisconsin	20 119

Développement historique

Les universités américaines furent d'abord établies sur le modèle des universités britanniques et remontent à la période coloniale. La période de 1780 à la Guerre Civile a vu leur nombre s'élever. Les diplômés des collèges coloniaux s'en firent les propagateurs. Seize furent fondées par des Anciens de Yale; les gradués de Princeton en réclament vingt-cinq pour leur part. Des 180 collèges fondés avant la Guerre civile, 17 le furent dans l'Ohio, 16 en Pennsylvanie, 15 dans l'état de New-York. A l'Ouest du Mississipi, la première fondée fut l'Université de Saint-Louis, en 1818.

Dans la seconde partie du XIXe siècle, les universités, maintenant du type allemand pour la plupart, élargissent leur curriculum et atténuent leurs caractères religieux. Elles furent d'abord des institutions privées. Parmi les universités fondées par l'État ou qui en reçurent l'aide financière, citons l'Université de la Georgie, fondée en 1785. Il en fut de même pour plusieurs autres, si bien qu'avant la Guerre Civile, vingt et une universités avaient été ainsi établies. A l'heure présente, 47 États maintiennent ou contrôlent une ou plusieurs universités. Il existe aux États-Unis des universités relevant des municipalités qui possèdent en matière d'éducation des pouvoirs de taxation étendus. Le Collège de Cincinnati (1819) devint une institution municipale en 1870 et fut appelée Université de Cincinnati.

En somme, la grande université américaine remonte à cent ans environ, quant à son importance, sa fonction et sa structure. Une étape décisive en est la croissance des facultés de gradués; la première fut organisée à Harvard, en 1863. C'est l'influence allemande qui poussa l'université américaine à promouvoir la recherche grâce à un personnel d'experts. Cet idéal fut réalisé à Johns Hopkins en 1876 où élèves et maîtres furent recrutés avant tout pour leurs aptitudes à la recherche. L'Université Clark (1889) fut même durant un certain temps exclusivement une institution de recherches.

Voici un autre trait: les cours d'été. C'est l'Université de Chicago qui divisa la première son année universitaire en quatre trimestres, le trimestre d'été ne différant guère des autres. D'autres universités imitèrent cette initiative, et maintenant la session d'été fait partie intégrante du programme. Le tableau suivant montre l'inscription aux cours d'été depuis 1937;

1937 — 429 864 élèves	1943 — 376 334 élèves	1949 — 943 021 élèves
1939 — 456 679	1945 — 515 602	1951 — 880 752
1941 — 426 849	1947 — 955 429	1953 — 807 724
		1954 — 890 118

Les richesses matérielles et les autres

Le financement de l'enseignement supérieur est une entreprise colossale. En 1953–54, le Bureau de l'Éducation rapportait que les dépenses générales s'élevaient à $2 288 350 000. En outre, les frais d'entretien atteignaient $539 326 000. On prévoyait des développements nécessitant des dépenses de $533 128 000 et les investissements représentaient une valeur de $11 432 551 000.

Les revenus viennent de quatre sources principales: a) l'intérêt sur les fonds de dotation; b) les dons philanthropiques; c) les frais de scolarité; d) les subventions du gouvernement. Les fonds de dotation appartiennent surtout aux institutions privées, mais quelques universités d'États en possèdent aussi. Ce fonds varie de quelques milliers de dollars à des millions. Harvard déclarait, en 1955, un fonds de $303 955 186. L'aide gouvernementale aux universités a sans cesse augmenté; de 7.9 pour cent du revenu total, en 79–80, elle est passée à 36.6 pour

cent en 39–40 et à 59.3 pour cent en 1947. En 53–54, cette assistance est tombée à 42.5%. Cette aide est donnée par l'autorité locale, l'État, le Fédéral. La plus forte contribution vient du gouvernement de l'État, soit 25.3%, mais la part du fédéral augmente sans cesse. De 5.4% en 1939, elle est passée en 1943 à 35.7%. En 1947, le fédéral participait encore pour 34.2%.

Les inscriptions aux maisons d'enseignement supérieur étaient les suivantes, compte tenu de la population générale:

1946	140 054 000	2 078 095 étudiants
1947	143 446 000	2 338 226
1948	146 093 000	2 408 249
1949	148 665 000	2 456 841
1950	150 697 361	2 296 592
1951	153 384 000	2 116 440
1952	156 891 000	2 148 284
1953	158 320 000	2 250 701
1954	161 183 000	2 499 750
1955	164 024 000	2 720 929

Un grand facteur de progrès universitaire aux États-Unis, c'est l'appui financier des mécènes qui, directement ou par l'intermédiaire de fondations, donnent généreusement. La plus fameuse est la Fondation Ford établie en 1936. L'actif, en 1954, en était de $493 213 842. et les dons s'élevèrent à $49 438 558. En 1955, la Fondation Ford posa un geste spectaculaire: un don de 500 millions.

Mentionnons ici que la General Motors projette de porter ses donations annuelles à la somme de $4 500 000.

Les bibliothèques universitaires

Rien cependant ne donne du climat des universités américaines une idée aussi juste que la richesse des bibliothèques. Harvard commença avec un don de 400 volumes. Depuis, jamais aussi bien qu'aux États-Unis on ne comprend le mot de saint Pierre Canisius, S.J.: « Mieux vaut un collège sans sa propre chapelle qu'un collège sans sa propre bibliothèque. »

La croissance des bibliothèques fut rapide. En 1890, cinq universités seulement possédaient 100 000 volumes. En 1910,

on en comptait 23. Aujourd'hui, dix-huit universités ont un million de volumes et 217 institutions possèdent des bibliothèques de plus que 100 000 volumes. Voici quelques exemples choisis au hasard dans l'édition de 1956 d'*American Universities and Colleges*.

	Volumes		Volumes
Harvard	5 832 902	Illinois	2 900 000
Yale	4 245 583	Minnesota	1 763 728
Université de New-York	1 041 186	Michigan	2 350 353
Princeton	1 300 000	Californie	3 632 261
Rutgers	726 721	Missouri	810 000
Cornell	1 745 987	Fordham	312 293
Columbia	2 116 641	Notre Dame, Indiana	385 000
Rochester	596 914	Saint-Louis	518 593
Cincinnati	685 000	Loyola (Chicago)	278 590
Johns Hopkins	1 100 000	Marquette	210 000
Northwestern	1 146 163		
Chicago	1 911 111		

Le milieu catholique

C'est dans ce cadre culturel que prolifèrent la philosophie ou les philosophies américaines. Notre panorama serait cependant incomplet si nous omettions de parler de la philosophie chez les catholiques qui, d'après *The National Council of Churches* (sept. 1957), se chiffrent à 34 563 851. A leur service 248 maisons d'enseignement supérieur, dont une cinquantaine d'universités.

La production, littéraire ou philosophique, étant conditionnée par la valeur tonique du milieu social, voyons quel jugement on porte sur cette valeur.

En 1941, un observateur sympathique de la vie et des institutions américaines, Denis W. Brogan, professeur de science politique à l'Université de Cambridge, écrivait ceci dans un livre sur les États-Unis: « ... *in no Western Society is the intellectual prestige of Catholicism lower than in the country where, in such respects as wealth, numbers and strength of organization, it is so powerful.* »

Ce jugement sévère dénonce une incapacité à exercer une influence marquante dans les sphères intellectuelles, en un temps

où le nombre des catholiques aux États-Unis n'est dépassé que par le Brésil et l'Italie, et où leurs ressources matérielles sont incomparablement supérieures à celles de toute autre hiérarchie catholique. Cette opinion a été explicitée dans une retentissante conférence prononcée à Saint-Louis, Missouri, par Mgr John Tracy Ellis, professeur d'histoire de l'Église à l'Université Catholique de Washington. La publication de cette conférence (1956) est accompagnée d'une préface signée par Mgr John J. Wright, évêque de Worcester, Mass., Lorsqu'elle parut dans *Thought* et en volume, elle a provoqué un sérieux examen de conscience. Journalistes et écrivains se sont enhardis et ont parfois renchéri sur les avancés de Mgr Ellis.

On peut résumer dans les propositions suivantes le *status questionis* de la thèse d'*American Catholics and the Intellectual Life* sur l'infériorité des catholiques et ses causes: 1. Les préjugés des premiers colons à l'endroit du catholicisme survivent toujours et créent une atmosphère peu sympathique aux catholiques, les empêchant de s'affirmer. 2. L'Église a été absorbée, entre 1820 et 1920, par la tâche énorme d'organiser dix millions d'immigrants pauvres et souvent illettrés. 3. Il n'existe guère chez les catholiques de tradition intellectuelle. La venue de prêtres français érudits après 1790 et les conversions de la décade de 1840 ont exercé une influence peu durable. C'est vers ce temps toutefois que parurent *Catholic World* de Hecker et *American Catholic Quaterly Review* de Corcoran. 4. L'auteur affirme que les catholiques américains sont dépourvus d'habitude de lecture. L'école ne peut en ce domaine que fortifier une habitude qui doit être implantée par la famille. 5. Les catholiques américains n'ont guère fourni de chefs ou d'hommes éminents, sauf dans les affaires; au point de vue intellectuel, leur infériorité est notable; 6. La vocation de l'intellectuel n'est pas appréciée. 7. Le clergé ne peut maintenir les traditions intellectuelles des pays d'origine: Irlande et Allemagne, par exemple. Les soucis de l'administration d'une Église fortement temporalisée ou le peu de réceptivité de la population stérilisent tous les efforts. Voici d'ailleurs ce que déclarait au troisième concile plénier de Baltimore Mgr Spalding: « *The ecclesiastical seminary is not a school of intellectual culture, either here in America or elsewhere,*

and to imagine that it can become the instrument of intellectual culture is to cherish a delusion ». 8. Selon l'opinion de Robert M. Hutchins, de l'Université de Chicago, les catholiques ont trahi leur mission dans les lettres, les humanités, les arts. « *In my opinion . . . you have imitated the worst features of secular education and ignored most of the good ones. There are some good ones, relatively speaking — high academic standards, development of habits of work, and research...* ». 9. Les catholiques ont multiplié les institutions médiocres, surtout dans l'enseignement supérieur et les études postgraduées. 10. Les catholiques manifestent trop d'incompréhension de la vie intellectuelle, de ses conditions et de sa nécessité. 11. Ils exagèrent le rôle moral de l'école et oublient aisément son rôle essentiel qui est d'ordre intellectuel.

Certaines de ces conditions sont particulières aux États-Unis; les autres, beaucoup plus générales, affectent davantage d'autres milieux catholiques et systèmes d'éducation, qui ne possèdent malheureusement pas les ressources, ni les stimulants du milieu américain.

La scolastique

Avant 1920, il y avait aux États-Unis cinq grandes revues philosophiques: *Philosophical Review; Journal of Philosophy; The Personalist; International Journal of Ethics; The Monist.* D'autres sont apparues depuis lors: *Philosophy of Science* (1934); *Journal of Symbolic Logic* (1936); *Journal of History of Ideas* (1940); *Philosophy and Phenomenological Research* (1940); *Journal of Esthetics and Art Criticism* (1941); *Review of Metaphysics* (1947); *Philosophical Studies* (1950).

La philosophie scolastique possède aussi ses grandes revues dont quelques-unes paraissent depuis une trentaine d'années: *The Modern Schoolman*, de l'Université Saint-Louis, Missouri; *Thought*, de l'Université Fordham; *Cross Currents; The new Scholasticism* et *Philosophical Studies*, publiées par l'*American Catholic Philosophical Association* dont le secrétariat se trouve à l'Université Catholique d'Amérique; *The Thomist*, publié par les Dominicains; *Theological Studies*, publié par les Jésuites; *Franciscan Studies*, dirigé par *The Franciscan Institute*, de

l'Université Saint-Bonaventure, N.-Y. Rappelons ici que les Franciscains américains organisent depuis vingt-cinq ans leur *Franciscan Educational Conference* et publient chaque année un copieux rapport de ces assises à travers les États-Unis. Il en est de même des *Proceedings* de l'*American Catholic Philosophical Association;* ces rapports annuels constituent une somme de renseignements sur la scolastique.

Il suffit de parcourir ces publications et revues pour se rendre compte de la production abondante des philosophes catholiques. Les maisons d'édition nombreuses lancent de grandes œuvres: auteurs médiévaux édités par le Père Roche, O.F.M. et *Opera Omnia* de saint Thomas en vingt-cinq volumes, publiés à New-York et à gros tirage.

Depuis Mgr Edward Pace

Certes, la philosophie catholique est venue tardivement prendre sa place dans l'activité philosophique des États-Unis. Elle s'est affirmée surtout depuis la fondation de l'Université Catholique d'Amérique ouverte en 1889, à la demande de la hiérarchie américaine. Son premier recteur John J. Keane forma son personnel initial avec six professeurs nés et formés à l'étranger et deux professeurs américains convertis, ayant donc reçu leur formation dans des universités neutres. Le rôle joué par le Docteur Edward Pace y fut considérable. Étudiant à Rome, il séjourna aussi à Leipsig où il s'initia à la psychologie expérimentale. Il organisa le premier laboratoire dans une université catholique. Il fut le fondateur de l'*American Philosophical Association* et le rédacteur de la *Catholic Encyclopedia.*

On comprend dans cette perspective l'opinion de Vernon J. Bourke qui a signé l'article *Philosophie* dans le Supplément II de l'*Encyclopédie catholique:* « *At the beginning of this century, there were few North American native scholars who were specialists in Catholic Philosophy. The average college and seminary course was thought from short manuals... There was little graduate study in Catholic schools of Philosophy. The professors were poorly trained and did little productive writing.* »

Récemment, le Père Finance, S.J., déclarait que le thomisme en France n'est pas aussi vigoureux qu'il y a vingt ans parce qu'il est une philosophie de la raison et de l'intellect. Comme tel, il semble isoler ses adeptes des autres écoles contemporaines où la raison n'est guère tenue en aussi haute estime. Les préjugés protestants ont également joué contre les thomistes américains qui sont très isolés sur le plan philosophique. Presque jamais depuis trente ans un non-scolastique a assisté à une réunion annuelle de l'Association philosophique catholique. Une fois, celle-ci a tenu une réunion conjointe avec l'*American Philosophical Association*. Or, à cette occasion le professeur Brand Blanshard, du Swarthmore College, frère de Paul Blanshard, alors président du département de philosophie, à Yale, dénonça le supposé fascisme de l'Église catholique, dénonciation non seulement gratuite mais inopportune. Il manifesta ensuite une complète ignorance de la doctrine de l'acte et de la puissance dont il fit un exposé caricatural. Les attitudes des philosophes non-scolastiques décrites il y a vingt-cinq ans par le Père Zybura dans *Present Day Thinkers and Scholasticism* n'ont guère changé. En dehors des milieux catholiques, la scolastique est largement ignorée ou incomprise, sinon méprisée.

Quelques universités ont pourtant manifesté une réelle largeur d'esprit: Harvard, Princeton, Yale et Indiana, en invitant des thomistes comme Gilson, Maritain et de Wulf. Vers 1930, le thomisme a été étudié en profondeur à l'Université de la Virginie, par un groupe de professeurs et d'étudiants à l'occasion d'une étude sur le Moyen-Age sous la direction des professeurs Albert G. A. Bolz et Scott Buchanam. Et rien de plus magnifique que de voir dans une salle de Chicago le professeur Mortimer Adler exposer ses vues sur l'âme et sur Dieu, sur le réel et l'essence, devant des milliers d'auditeurs.

Les fleurs et les fruits

A tout objectivement considérer, le dernier quart de siècle a été fécond dans les milieux scolastiques pour quatre raisons principales: 1. Meilleure formation des maîtres; 2. Études à l'étranger; 3. Influence des centres de recherches; 4. Venue de

savants étrangers. Recherches et publications de première valeur s'intensifient à l'Université Catholique d'Amérique, à l'Université Fordham où le Père G. Bull, S.J. fut l'organisateur de l'École des gradués, à l'Université Saint-Louis où un jésuite dirige une des plus grandes facultés de philosophie du monde, à l'Université Notre-Dame, Indiana, où rayonne son fameux Institut d'Études Médiévales, à l'Université Marquette, de Milwaukee, avec les journées thomistes de feu le Père J. F. McCormick, S.J., à l'Université de Georgetown, Washington, avec le Père Hunter Guthrie, S.J.

Il faudrait aussi signaler l'influence de quelques philosophes catholiques dans les universités neutres.

Les indices des progrès futurs, on les trouve dans la conscience éveillée des catholiques américains, convaincus que l'enseignement catholique ne s'imposera pas sans résultats académiques ni la philosophie scolastique sans production majeure. Le catholicisme est débordant de vie aux États-Unis. C'est le pays par excellence des vocations religieuses. Le monastère de Gethsémani à lui seul reçoit plus de novices que toutes les Trappes d'Europe réunies. Les congrégations de Frères regorgent de sujets. Les Jésuites, les Dominicains, les Franciscains sont fort plus nombreux aux États-Unis que dans n'importe quel pays d'égale population. Le temps sera bientôt arrivé, où il sera ridicule de taxer les États-Unis de matérialisme à moins de prendre l'accidentel pour l'essentiel. Certes, on aime le confort, mais aussi les musées et les collections de peintures, les bibliothèques publiques et les orchestres symphonique en chaque ville importante.

Si un tel allant se maintient, pourquoi le catholicisme aux États-Unis ne serait-il pas la terre promise de la scolastique? Que le thomisme peut jouer un rôle stimulateur dans les efforts de la pensée américaine, grâce à sa métaphysique et incidemment à son épistémologie, on en trouve une preuve dans la fondation de la *Review of Metaphysics*, à Yale, et de la *Metaphysical Society of America*. Les savants eux-mêmes se rendent compte que le savoir technique et scientifique demande un complément. La *National Society for the Study of Education* a chargé un philosophe thomiste d'écrire un chapitre dans son *Yearbook* (1955)

intitulé *Modern Philosophies and Education*, rangeant ainsi le thomisme parmi les philosophies modernes. *La Logique matérielle* de Jean de St-Thomas, un ouvrage de 650 pages, vient d'être traduit par Yves Simon et publié par la *Chicago University Press* (1955). De même, les *Summulæ* ont été traduites sous le titre d'*Outlines of Formal Logic*, par le Père Wade, S.J. et publiées sur les presses de l'Université Marquette.

Combien d'autres signes avant-coureurs ne pourrait-on pas donner de l'apogée prochaine de la scolastique aux États-Unis? Certes, il est significatif que, comparant outre-frontière les réalisations de la minorité catholique au point de vue éducation, vie intellectuelle et *leadership* avec les réalisations de la majorité protestante, des juges sévères mais ambitieux concluent à une disproportion trop évidente. Il n'en reste pas moins que comparer les réalisations des catholiques américains avec celles des groupes similaires en importance de par le monde, c'est se convaincre de la justesse du jugement de Jacques Maritain qui sert d'épigraphe à cette conclusion.

Bibliographie

Blanshard, Brand, *Philosophy in American Education*, New-York, 1945.

Bourke, Vernon J., *Thomistic Bibliography*, 1920–40, St-Louis, Missouri.

Thomism (pp. 146–154) dans *American Philosophy*, New-York, 1950.

Philosophy, article dans *Catholic Encyclopedia*, Supp. II.

Brogan, D.W., *U.S.A., An Outline of the Country. Its people and Institutions*, Londres, 1941.

Ceulemans, J.B., *Le mouvement philosophique en Amérique*, Revue Néo-Scolastique, Nov. 1909.

Ellis, John Tracy, *American Catholics and the Intellectual Life*, Chicago, 1956.

Gallagher, D., *Contemporary Thomism*, dans *A History of Philosophical Systems*, New-York, 1950.

Hart, C.A., *Aspects of Scholastic Philosophy*, New-Scholasticism, Vol. XIX, 1945.

Hart, C.A., James Collins, M. Adler, Trois articles dans *New-Scholasticism*, Vol. XXV, 1951.

Hook, Sidney, *American Philosophers at Work*, New-York, 1956.

Maritain, Jacques, *Reflections on America*, New-York, 1958.

Mayer, Fr., *A History of American Thought*, Dubuque, 1951.

Myer, Gustavus, *History of Bigotery in the United-States*, New-York, 1943.

Nef, John, *The United States and Civilization*, Chicago, 1942.

Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy*, New-York, 1908.

Ray, Mary Augustina (Sister), *American Opinion of Roman Catholicism in the 18th Century*, New-York, 1936.

Royce, Josiah, *Fugitive Essays*, New-York, 1920.

Zybura, Bruni, *Progressive Scholasticism*, New-York, 1929.

TABLE ONOMASTIQUE

A

Adler, Felix: 53.
Adler, Mortimer: 240.
Alcott: 52, 155.
Agassiz: 169, 178, 211.
Angell: 87, 97.
Aristote: 45, 58, 71, 161, 204, 224.
Aristophane: 164.
Audubon: 177.
Aulu-Gelle: 223.

B

Babbit, Irvine: 163, 223, 224, 225.
Bacon: 149, 195, 224.
Balzac: 133.
Bain: 94.
Baird: 91.
Baldwin: 87, 91, 93, 94, 95, 96, 170, 212.
Baltimore: 22.
Bancroft, George: 24.
Bargy, Henri: 24.
Beaumont, Elie de: 159.
Bergson: 40, 68, 88, 89, 95, 109, 181, 205, 215.
Berkeley: 40, 45, 51, 54, 55.
Binet: 88.
Blair, James: 22.
Blanshard, Brand: 240.
Blanshard, Paul: 240.
Boodin: 185.
Bourke, Vernon J: 239.
Boutroux: 95, 215.
Bolz, G. A: 240.
Boring: 93.
Bowen: 51.
Bowne: 55, 56.
Bradford, William: 30.
Brillon: 138.
Brockmeyer: 52.
Brownell: 162, 163, 223.
Browning: 159.
Brownson: 54.
Buchanam, Scott: 240.
Buchler, Justus: 173.
Buffon: 136.
Bull, G: 241.
Buyse, Raymond: 99.
Byron: 158.

C

Cabot, James, Elliot: 159.
Cabot, Jean: 21.
Cabot, Sébastien: 21.
Calvin: 151.
Canisius, Pierre: 235.
Carlyle: 39, 49, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 177.
Carnegie: 160.
Cattell: 87, 91, 93, 98.
Cervantès: 164.
Channing, Edward: 148.

Channing, W. E: 29, 54, 151, 155, 189.
Charles II: 27.
Chatam: 135.
Chateaubriand: 149.
Cicéron: 150, 223.
Claparède: 127.
Cohen, Morris, R: 172.
Comte: 206.
Conrad: 219.
Corcoran: 237.
Corneille: 140.
Creighton: 54, 55, 57.
Crillon: 182.
Cromwell: 28.
Coleridge: 152, 172.
Culpepper: 22.

D

Dante: 164.
Darwin: 40, 87, 95, 178, 204, 211.
Davidson: 53.
Delon: 136.
Descartes: 32, 54, 149.
Dewey: 59, 67, 68, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 170, 172, 181, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 212, 218.
Dickens: 158, 164.
Disraéli: 158.
Drake: 79.
Dugard: 161.
Duke: 160.
Dupanloup: 127.
Durkheim: 207.

E

Eastman: 160.
Edwards, Jonathan: 21, 32, 33.
Elizabeth: 20.
Einstein: 221.
Ellis, John, Tracy: 237.
Eliot: 171, 187.
Emerson: 9, 39, 54, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 189, 217.
Epicure: 142.
Everett, Edward: 148, 149.

F

Faris, E: 203.
Faulkner, William: 185, 215.
Fechner: 87.
Fénélon: 127.
Ferret: 171.
Finance, Père: 240.
Fiske, John: 25, 212.
Flournoy: 88.
Foë, Daniel de: 133.
Ford: 235.
Fourrier: 155.
Fox, George: 27, 28, 31, 32.
Franklin, Benjamin: 21, 26, 32, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 147, 152.
Frœbel: 200.
Fullerton: 63, 64.
Fursac: 112.

G

Galton: 87.
Garman: 51.
Garrison: 157.

Gide, André: 17.
Gilman: 171.
Gilson: 240.
Gladstone: 159.
Gœthe: 52, 133, 164.
Greene, Catherine: 138.
Groce, Byron: 216.
Guillaume: 96.
Gunthrie, Hunter: 241.

H

Hall, Stanley: 32, 33, 58, 87, 93, 94, 102, 112, 115.
Harris: 52, 193.
Hartshorne: 172.
Harvard, James: 30.
Hawkins, William: 21.
Hawthorne: 155.
Hecker: 237.
Helmholtz: 87, 179.
Hegel: 51, 52, 53, 58, 73, 82, 159, 193, 204, 207.
Herbart: 117, 123, 128, 129.
Hickok: 51.
Hoare: 155.
Hocking: 218.
Hodgson: 45, 219.
Holt: 64, 70, 72.
Hooper: 25.
Hovre, Fr. de: 143, 198.
Howison: 56
Hutchins, Robert, M: 238.
Hume: 45, 51, 54, 149.
Huxley: 193.

J

James, Henry: 39, 177, 179.
James, William: 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 63, 64, 67, 87, 88, 89, 90, 94, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 115, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 187, 197, 203, 205, 215, 216, 218, 219, 225.
Janet: 102.
Jefferson: 152.
Joinville: 149.
Jones: 52.
Judd: 87.

K

Kallen, Horace: 217.
Kant: 46, 57, 58, 73, 159, 173, 193, 204.
Keane, John, J: 239.
Keimer: 134.
Keith: 134.
Kremer, René: 76.
King: 112.

L

La Bruyère: 165.
Lacordaire: 17.
Ladd: 88, 93.
Lange: 90.
Lamarck: 154, 204.
La Rochefoucauld: 165.
Le Chatelier: 99.
Le Conte: 56, 186.
Leibnitz: 57.
Leuba: 102, 112.
Lévi, Sylvain: 223.
Lévy, D: 186.
Lincoln: 189.
Lloyd, Alfred H: 59, 203.
Locke: 45, 48, 51, 79, 128, 148, 149, 195.

Lœb: 96.
Lotze: 56, 59, 87, 186, 217.
Lovejoy: 79, 81, 82, 83.

M

Macaulay: 158.
MacDougall: 206.
Malherbe: 224.
Mandonnet: 102.
Mann, Thomas: 218.
Marc-Aurèle: 148.
Marcel, Gabriel: 189, 215.
Maritain: 221, 231, 240, 242.
Marmontel: 178.
Marvin: 64, 69, 70, 72, 76.
Mather, Cotton: 29.
Marx: 204.
McCormick, J. F: 241.
McCosh: 88.
McGilvary: 65.
Mead: 170, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213.
Melville: 54.
Mendel: 94.
Mercier, Cardinal: 131.
Mercier, Louis, J.-A: 224.
Mesmer: 137.
Michaud, Régis: 156.
Mill, Stuart: 159, 185.
Miller, Dickenson: 217.
Milton: 148, 149.
Mirabeau: 138.
Moody, Mary: 147, 148, 150.
Montaigne: 63, 64, 65, 149, 157.
Montesquieu: 149.
More, Paul, Elmer: 163, 221, 224, 226, 227.
Morpeth: 158.
Morgan: 174.
Morris, G. S: 55, 58, 59, 186, 188, 193, 194.
Münsterberg: 87, 93, 185.
Muller, Max: 159.
Myers: 109, 225.

N

Newton: 133, 150.
Nicholson: 26.
Nietzsche: 152.

O

O'Neil: 215.

P

Pace, Edward: 239.
Paine: 152.
Palmer: 185.
Papini: 41, 175.
Parrington, Vernon Louis: 143.
Pascal: 224.
Penn, William: 28, 31, 32, 135.
Perry: 63, 63, 65, 66, 67, 76.
Pestalozzi: 200.
Pfeiderer: 59.
Piaget: 96.
Pierce: 41, 43, 58, 59, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 181, 187, 188, 205.
Pitkin: 63, 64.
Pitt: 143.
Platon: 149, 150, 151, 161, 162, 164, 224, 225, 226.
Plotin: 154, 162.
Plutarque: 133.
Poë, Edgar: 39, 152, 177.

Poincaré: 47.
Porter: 51, 87.
Pound, Ezra: 177.
Pourtalais: 170.
Pratt: 79.
Prezzolini: 41, 175.
Priestley: 138.

Q

Quincey: 158.
Quincy, Josiah: 138.

R

Rabelais: 224.
Racine: 149.
Rankin: 103.
Ravaisson: 40.
Reid: 116, 148, 149, 169.
Renan: 151, 159.
Renouvier: 40, 41, 42, 89, 179, 180.
Ribot: 87.
Ripley: 151, 155.
Roche, Père: 239.
Rockefeller: 160.
Rogers: 79.
Romas: 136.
Rousseau: 143, 178, 198, 234.
Royce: 55, 56, 59, 60, 63, 170, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 203, 204, 207, 215, 217, 218, 231.
Ruskin: 159.
Russell, Bertrand: 71, 174.

S

Sanborn: 52.
Sanford: 91.
Saint-Simon: 155.
Santayana: 79, 80, 81, 185, 215, 216, 217, 218, 219, 231.
Sartre: 54.
Schneider, H. W: 231.
Scripture: 87.
Sellars: 79, 83.
Shelley: 164.
Schelling: 51, 59, 186.
Schiller: 42, 44, 68, 115, 181, 218.
Schopenhauer: 59, 186.
Schurman: 56, 57.
Shakespeare: 149.
Simon, Yves: 242.
Small, Albion, W: 206, 212.
Smith, Adam: 135.
Smith, Goldwin: 30.
Smith, John: 30.
Smith, T.V: 203.
Snider: 52.
Socrate: 45, 59, 225.
Spalding: 237.
Spaulding: 64, 65, 70, 71, 75, 76.
Spencer: 41, 48, 56, 87, 94, 173, 178, 185, 206, 211.
Starbuck: 102, 112.
Stewart, Dugald: 21, 148, 149.
Stratton: 87.
Strong: 79, 218.
Sturgis, George: 215.
Suzzalo, H: 198.
Swedenborg: 39.

T

Taine: 159.
Tarde: 207.
Tennyson: 158.
Térence: 223.

Thomas, Jean de St: 242.
Thomas, saint: 37, 197, 204.
Thomas, W.I: 212.
Thoreau: 54, 155.
Thorndike: 96.
Ticknor: 148.
Titchner: 87, 91, 92, 93, 95.
Tocqueville, Alexis, de: 221.
Tourgueneff: 159.
Tufts: 203, 212.

V

Vailati: 41, 175.
Valéry, Paul: 17, 218.
Veblen, Thorsten: 212.
Vinci, Léonard, de: 133.
Voltaire: 133.

W

Wade, Père: 242.
Ward, Lester, F: 212.
Warren: 87.
Washington: 22, 152.
Watson: 97, 205, 207.
Weber: 87.
Wedderburn: 143.
Weiss, Paul: 172.
West, Benjamin: 20.
Whitehead: 169, 218.
Whittier: 29.
Whitman, Walt: 189.
Wintrop: 22, 30.
Wollaston: 134.
Wolff: 116.
Woodberry: 162.
Woodbridge: 63.
Woolman, John: 23, 29, 30.
Wordsworth: 152.
Wright, John J: 237.
Wulf, de: 240
Wundt: 58, 87, 88, 91, 93, 179, 203, 205, 207, 210.
Wyman, Jeffries: 178.

Y

Yerkes: 96.

Z

Zazzo, René: 98.
Zybura, Père: 240.

PHILOSOPHIES ET PHILOSOPHES AMERICAINS