# Introduction

En 1992, Robert Bourgne, administrateur littéraire de l’œuvre d’Alain et directeur de l’Institut Alain, m’invita à préparer, en prévision du centenaire de la mort de Jules Lagneau, une édition des manuscrits qu’Alain avait déposés en 1925 à la bibliothèque de l’École Normale Supérieure. Le rapport étroit de l’intégralité de ces notes avec le cours professé par Lagneau était dès le départ une évidence ; dans le temps qui fut consacré à ce déchiffrement quelque peu laborieux, une visite de Robert Bourgne au domicile d’André Canivez, auteur en 1965 d’une thèse dont la seconde partie était consacrée à *Jules Lagneau, professeur et philosophe*, restitua l’ensemble des dactylographies que l’auteur avait effectuées au terme d’un important travail de collectage des rédactions de cours de Lagneau, soit directement auprès des anciens élèves qu’il avait pu encore rencontrer, soit indirectement, auprès des héritiers de Pierre Tisserand en particulier. Il existait également, au musée Alain de Mortagne-au-Perche, un manuscrit nous conservant l’ensemble des notes d’un élève du lycée de Vanves en 1886-87. Très vite, l’ampleur de l’héritage bouleversa le projet initial, et l’importance du travail nécessaire à sa restitution dessina d’emblée la nécessité et la forme d’un travail de thèse qui se concentrerait sur la question de la psychologie réflexive.

On ne s’étonnera pas en effet que ce travail ne livre pas l’intégralité de l’héritage, alors qu’il donne à lire le cours de Psychologie que Lachelier professait à l’École Normale, et que Lagneau connut évidemment. Il y a déjà beaucoup à lire, mais la raison est ailleurs. La présentation même du cours de Lagneau montrera à quel point c’est dans les leçons consacrées à la psychologie que son effort philosophique propre se déploie de la manière la plus décisive, à tel point que toute lecture des autres parties de son cours de philosophie se doit d’être effectuée à la lumière du travail qui s’opère dans ce cadre. Notre propre travail a été conçu comme une incitation à la recherche, et une présentation du principal corpus à explorer. Les huit volumes de cette thèse ont donc pour objet de présenter la psychologie réflexive de Jules Lagneau en livrant le texte intégral du manuscrit conservé à la bibliothèque de l’École Normale supérieure (volume 2), qui se constitue pour l’essentiel du matériau et des sommaires du Cours de Psychologie ; quatre rédactions successives de ce *Cours de Psychologie* par des élèves de Jules Lagneau (volumes 3 à 6) ; le *Cours de psychologie* de Jules Lachelier, source majeure de ce cours (volume 7), ainsi que les rédactions partielles que Léon Letellier rédigea en 1902-1903 pour le *Bulletin de l’Union pour l’action morale* et les commentaires aux Fragments rédigés par le jeune Émile Chartier en 1898, textes aujourd’hui peu, voire très peu accessibles (volume 8). Ce premier volume n’a d’autre ambition que d’introduire à la lecture de ces textes inédits : il présente (I) l’historique et l’état actuel de l’héritage de Jules Lagneau, au-delà même de ce qui se rapporte à la Psychologie ; (II) une présentation des cours inédits de Jules Lagneau dans leur rapport avec les programmes officiels ; (III) un parcours synthétique du *Cours de psychologie*, qui en met en évidence la structure permanente et les principales évolutions d’une année l’autre ; (IV) une étude, sur quelques exemples, de l’inscription si particulière de Jules Lagneau dans la philosophie du XIXème Siècle, qui revient sur son rapport au spiritualisme de Jouffroy, au sensualisme de Condillac, à la psychologie anglaise contemporaine (Bain), à la psychologie allemande contemporaine (psychologie physiologique et psychophysique) ; l’étude des rapports de Lagneau à son maître Lachelier introduit (V) à une dernière étude, qui revient sur la présence de Lagneau en son disciple Alain, et sur la valeur irremplaçable de tels témoignages pour aborder la lecture de ces traces d’une authentique existence philosophique.

## Remerciements

Mes premiers remerciements vont bien évidemment à Robert Bourgne, au professeur, à l’ami, au directeur de l’Institut Alain, qui suscita ces recherches et entretint de toute son énergie et sous totues les formes mes efforts pour les mener à leur terme, ainsi qu’à Claude Imbert, qui dès le départ m’offrit un soutien décisif, en particulier pour l’obtention du détachement au CNRS au titre de la fondation Thiers sans lequel ces travaux n’auraient pu être menés à bien, et qui accepta la direction d’une thèse quelque peu atypique. Ils vont aussi aux membres de l’Association des Amis d’Alain, et en particulier à leur président M. Pascal, à Jean-Michel Lecomte, du Centre régional de dicumentation pédagogique de Bourgogne, et à Gérard Wormser, qui surent donner les premiers une dimension éditoriale et originale à la restitution de cet héritage ; ils firent ainsi beaucoup pour nourrir ma propre persévérance. Ils vont aussi, enfin et surtout, à tous ceux et toutes celles qui autour de moi eurent à subir et surent m’aider à assumer les conséquences de mon investissement dans ce travail, dans des circonstances qui ne furent parfois simples ni pour eux ni pour moi. Cette thèse leur est dédiée, en attendant mieux.

# L’héritage de Jules Lagneau

On le sait, l'œuvre de Lagneau ne comporte que peu d'écrits de sa main, et surtout bien peu destinés à la publication. De son vivant, Lagneau publie trois articles dans la *Revue philosophique* : en 1879, sur le *Court Traité* de Spinoza ; en 1880, sur le livre de Pollock, *Spinoza, his life and philosophy* (article ignoré de tous, relevé par André Canivez dans la riche bibliographie contenue dans sa thèse complémentaire, qui sera évoquée plus bas); en 1881, *De la Métaphysique*, compte-rendu, empreint d'une féroce courtoisie, d'une introduction de Barthélémy Saint-Hilaire à la *Métaphysique* d'Aristote, et plaidoyer pour la nouvelle philosophie. S'ajoute à ces trois articles la publication dans la *Revue Bleue*, puis dans le *Bulletin de l’union pour l’action morale*, des *Simples Notes pour un Programme d'Union et d'Action*, seule tentative de Lagneau pour s'insérer dans un mouvement de nature politique (et morale) et en fonder la démarche[[1]](#footnote-1). S'y ajoutent aussi, mais il s'agit à peine de publications, les plaquettes reproduisant les discours du professeur : quatre discours de distribution des Prix (Sens, Saint-Quentin, Nancy, Vanves) et une allocution prononcée à Vanves sur la tombe d'un ancien élève, décédé peu après sa sortie du lycée.

La tradition commence véritablement après la mort de Lagneau, et il importe d'en rappeler l'histoire, parce qu'elle nous permet de mesurer , d’une part les enjeux qui ont conditionné la constitution de ce qui forma jusqu'à aujourd'hui l'héritage de Jules Lagneau, d’autre part l'origine et le statut réel des textes qui composent cet héritage, en particulier les *Fragments* et les *Célèbres leçons*.

Il y eut, à vrai dire, trois phases principales dans la constitution de cet héritage. La première phase s’achève en 1898 sur la publication de la première livraison de *Fragments* et leur commentaire dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, le tout précédé en 1895 de celle des *Notes sur Spinoza* dans la même revue[[2]](#footnote-2). La seconde vague, 25 ans plus tard, apporte les *Écrits* (Nîmes, 1924) avec les *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, le *Cours sur Dieu* (Alcan, 1925) dont Alain corrige les épreuves, et les *Célèbres Leçons* (Nîmes, 1926) : belle moisson, par quoi s’achève l’oeuvre proprement éditoriale d’Alain. La troisième vague en effet, 25 ans plus tard encore, ce sera le volume des *Célèbres Leçons et Fragments*, volume unique composé par Alexandre auquel Alain donnera tout de même de loin son *imprimatur* - il est vrai qu’il ne s’agit plus alors que de rassembler l’essentiel de ce qui avait été précédemment exhumé[[3]](#footnote-3).

### 1894-1898

Dès 1895, Alain publie dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* les *Notes sur Spinoza*, ébauche d'une thèse jamais achevée[[4]](#footnote-4), puis en 1898 une série de "Fragments", accompagnés de commentaires où il insère déjà des extraits de cours de Lagneau[[5]](#footnote-5). Le tout est extrait des manuscrits de Lagneau dont il est le dépositaire. Ceux dont il tire les *Fragments* seront déposés en 1925 à la bibliothèque de l'ENS[[6]](#footnote-6).

Cette entreprise initiale s’insère dans une dynamique de piété collective. Quelques années avant sa mort, Lagneau bénéficiait déjà de l’existence d’un petit cercle tout dévoué à une gloire qu’il semble s’être attaché à garder secrète. Pour lui il était sans doute déjà trop tard. Il rompt rapidement avec l’*Union pour l’Action morale*, dont il eût été naturellement un des chefs de file, et dont il demeura dans l’esprit de Desjardins, comme de ses principaux membres, le maître à penser ; Alain, lors de la création de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, souhaiterait le voir y assumer pour le moins son rôle de principal interprète de Spinoza : ici encore Lagneau refuse, envoyant même son exemplaire personnel de Spinoza à son turbulent disciple : sa dernière apparition dans le monde de la critique universitaire aura été, en 1882, un bref compte-rendu d’un livre de Pollock consacré à Spinoza, annonce plus que compte-rendu, puisque ce court article peu connu annonce de fait une étude approfondie qu’il n’écrira jamais. Alain et ses condisciples suivent avec attention et colère l’épisode qui conduira Bergson à occuper le poste parisien que Lagneau briguait également, et qui lui aurait évité une part des fatigues qui le consumaient visiblement[[7]](#footnote-7).

Ces énergies auxquelles Lagneau ne pouvait opposer que son épuisement se mobilisent dès la disparition du maître, et nous pouvons tenter de ressaisir le sens de l’activité qu’Émile Chartier déploie alors. Dès l’annonce de la mort de Lagneau, il se pose, mais avec ses amis normaliens et en particulier avec les rédacteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, comme le principal artisan de la gloire posthume de son maître. Il fait insérer d’urgence une courte notice nécrologique dans le numéro de mai de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Cette notice[[8]](#footnote-8), que lui a demandée Xavier Léon et qu’il laisse à Elie Halévy le soin de corriger, se verra, comme on sait, atténuée en un endroit : atténuation dans laquelle Alain voit d’emblée le signe de la distance qui sépare son propre projet de ce que peut être une commémoration de type universitaire. Il ne résiste pas, mais se tient en réserve :

Oui, j’ai été satisfait de la notice. Tu en as tempéré l’enthousiasme, et tu as bien fait puisque je ne voulais pas la signer. Venant de la rédaction de la Revue, c’était très bien. Venant de moi, c’eût été insuffisant. (Cor. p. 62)

On sait par ailleurs le sens que donnera plus tard Alain à ce premier sentiment de résistance, qui manifeste d’emblée la distance qui le sépare des autres disciples et de leur entreprise de pieux hommage, trop universitaire. Son assentiment exprime réserve (“ Venant de moi, c’eût été insuffisant ”) : et c’est le sentiment de l’insuffisance qui l’emporte au fond. Ainsi lorsqu’il évoque l’épisode dans les *Souvenirs concernant Jules Lagneau :*

Dans une note que je fis passer aux journaux après la mort de Lagneau, j’avais employé le mot Génie sans aucune épithète ; mais les philosophes d’institut écrivirent à la place de ce mot ambitieux une périphrase assez plate : “ un véritable génie philosophique ” ; ainsi dirent-ils. Je veux gagner ce procès-là. (PS 750)

Quoi qu’il en soit, Alain ne sacrifie pas encore l’hommage collectif au monument individuel, et refuse même une telle perspective : envoyant la notice nécrologique, il précisait :

Je t’envoie une notice nécrologique que la Rédaction prendra bien, je l’espère, à son compte. J’estime qu’il serait de mauvais goût que je me misse en avant. (Cor. p. 61)

Il se réserve pourtant d’emblée d’être, dans l’ombre, le principal artisan de cette gloire posthume. La famille de Lagneau avait confié ses papiers à un ancien condisciple de Lagneau à Charlemagne, Pacaut. Nous disposons d’une lettre d’Alain à Xavier Léon de mai 1894 :

Au sujet des papiers du maître, comme il n’a pas laissé de testament, j’ai fait agir un de mes camarades auprès de M. Paul Lagneau, afin d’obtenir que ces papiers ne fussent pas donnés à X. Ces papiers seront classés, sous la direction de Pacaut (de Charlemagne), choisi par la famille, par les élèves de Lagneau les plus autorisés ; on a bien voulu me donner l’assurance que rien ne serait fait sans moi ; mais je vous avoue que je crains qu’il ne sorte de cette collaboration une oeuvre quelconque, Lagneau n’a jamais écrit le meilleur de sa pensée. Si le livre qu’on publiera ne suffit pas à sa gloire, je rédigerai, mais un peu plus tard, ses cours. Ce sera un très beau livre. Et surtout, si j’arrive à publier quelque oeuvre qui ne soit pas purement négative, j’en ferai hommage à sa mémoire. Mais tout cela sera fort peu, et c’est pourquoi cette mort est un malheur irréparable. (Cor., notes p. 391)

Alain entend donc l’emporter sur d’autres prétendants à l’édification de la gloire posthume de Lagneau, et qui ont bien des titres à cela. Il y a par exemple les membres de l’*Union pour l’Action morale*, dont Lagneau avait rédigé la Charte (les *Simples Notes pour un Programme d’Union et d’Action*), avec lesquels il était resté dans les meilleurs termes : le *Bulletin de l’Union pour l’Action morale* avait déjà publié, du vivant même de Lagneau, des extraits de ses cours, portant pour l’essentiel sur des questions d’ordre moral au sens large (sur la souffrance en particulier), et n’avait cessé de le considérer comme le père spirituel du mouvement. X pourrait bien être Desjardins lui-même, ou Letellier. Une lettre au moins témoigne du refus d’Alain de laisser l’Union se faire le principal artisan de la gloire posthume de Lagneau (à Elie Halévy, 1er octobre 1894) :

J’avais bien expliqué à Léon que ni Desjardins ni aucune autre publication périodique n’aurait de fragments posthumes de Jules Lagneau. Telle est la volonté formelle de Pacaut ; et cela me semble naturel, puisque je vais me mettre à la publication des oeuvres posthumes de Lagneau. J’ai promis à Léon d’écrire la préface de ce livre, qui n’en aura pas dans la Revue. (...) Je publie Lagneau aidé de deux collaborateurs[[9]](#footnote-9), dont le rôle consiste à rédiger leurs notes impersonnellement. Je vais commencer à rédiger la perception. C’est sur ces rédactions que je travaillerai, juxtaposant les formules. Ce travail va m’occuper toute l’année.

Quel est alors le projet d’Alain ? Il y a visiblement ici deux projets concurrents : l’édition des papiers de Lagneau semble le premier projet, celui dont Alain redoute l’insuffisance : c’est qu’il ne les a pas lus, et qu’il n’a sans doute pas idée de ce qu’on y trouvera ; et c’est pour pallier cette insuffisance qu’il se propose de rédiger les Cours. Le premier projet d’Alain ne fut donc pas de publier les Fragments, mais bien de publier ce qu’il nommait alors “ les œuvres posthumes de Jules Lagneau ”, c'est-à-dire une rédaction des cours. C’est ce projet qui occupe Émile Chartier dans les années 94-95, alors qu’il ne dispose pas des papiers du maître. À cette époque donc, une publication des papiers est même écartée. D’emblée aussi la responsabilité de l’édition est partagée, avec Jacquard et Renault, dont il faut remarquer d’emblée qu’ils sont élèves de la dernière année (92-93), alors qu’Alain n’avait suivi que les Cours des années 87-89 (et Letellier, de 89-90 à la fin). Ceci est important, car en 1892-93, Lagneau condense son cours de Psychologie, puisqu’il réussit à prononcer le fameux Cours sur Dieu, et néanmoins, comme en témoignent les notes d’Oursel, il parvient à boucler son programme, sous forme de résumés bien souvent (C 372). Œuvre collective donc, mais qui tient à l’écart les gens de l’Union, donc les papiers de Letellier, qui formeront l’essentiel des publications futures : œuvre de solidarité normalienne, pourrait-on dire, mais qui ne va pas sans heurts, et dont presque rien en fait ne va dans un premier temps ressortir.

La perspective change en effet lorsqu’Alain entre en possession de ce qu’il nommera plus tard le “ carton vénérable ”. Il considère dès cette époque les manuscrits comme si précieux qu’il conseille à Halévy de venir en prendre copie à Lorient (*Corr.* 16.12.1894). Son enthousiasme se partage un temps entre les deux projets, puisqu’il écrit encore au début de 1895, ne pouvant faire allusion qu’à la rédaction suivie du Cours : “ Peut-être que l’œuvre de Lagneau sera le seul “ Traité dogmatique ” écrit depuis les grands Allemands par un vrai philosophe ” (*Id.,* p.69). Pourtant, après avoir publié les *Notes sur Spinoza*, Alain semble avoir renoncé progressivement à son projet de publication d’une rédaction du *Cours*, au grand désappointement de ses “ collaborateurs ”, Renault en particulier : il écrit le 23.9.96 à Xavier Léon :

Le Lagneau est mon seul chagrin. Ce que j’ai fait n’est pas digne de lui, et Renault a encore bien plus d’inquiétudes que moi. Si je vois Lachelier cette année, je me ferai répéter le conseil qu’il me donna : publier les formules authentiques de Lagneau avec un commentaire. Alors j’aurai toutes les audaces, étant responsable. (Cor., p.396, notes)

Que désigne “ ce que j’ai fait ” ? On peut penser ici à la publication des *Notes sur* Spinoza, mais il est plus probable qu’il s’agit des essais de rédaction des cours, comme en témoigne la référence à Renault, son collaborateur principal. Reste qu’Alain trouve un nouvel enthousiasme dans le nouveau projet, enthousiasme d’autant plus profond sans doute qu’il est ici solitaire, et se double d'un autre projet, plus personnel, le projet d'une œuvre qui serait le prolongement de la pensée de Lagneau. De cet enthousiasme témoigne par exemple la lettre à Halévy du 3 Janvier 1898 :

Moi je commente Lagneau, et le relisant, je déchiffre de belles choses illisibles (...) L’étude de Lagneau me confirme dans l’idée qu’une Analytique générale est possible : j’en ai bien écrit les 500 premières pages ; mais étant arrivé à la science, je veux être capable de prouver que j’ai eu raison de la deviner avant de la connaître. (...) Il y a dans Lagneau (notes confuses et intranscriptibles) un effort pour commenter l’espace comme abstractions du mouvement. Je n’y vois rien, mais cela me réjouit. (Cor. p.76)

La composition et la publication des *Fragments* aura de fait le caractère d’une synthèse : car les Fragments sont publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* accompagnés d’un commentaire suivi[[10]](#footnote-10) qui intègre de larges extraits de rédaction d’un cours sur la Perception, extraits qui se retrouveront pour beaucoup, presque trente ans plus tard dans la version finale du *Cours sur la Perception*. On a ainsi :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Sur le fragment | Extrait de cours | *Célèbres leçons et fragments*  |
| 2 | Sur Bain (explication de l’étendue par le temps) (452 - 455)Les perceptions du toucher (455 - 457)Les sensations du toucher (457 - 458)Les perceptions de l’ouïe (458 - 465) | 224 - 227208198 - 204 |
| 3 | L’inférieur s’explique par le supérieur (467 - 470) | 215 - 218 |
| 16 | Le corps humain (538 - 539) (conditions de la notion de mouvement)L’ordre absolu condition du sentiment de mvt (539 - 540) | 197 - 198 |
| 21 | Nature de la sensation (546 - 549) | 212 - 215 |

Le caractère progressif, heurté, de la démarche d’Alain nous permet de jeter un regard particulier sur ce qu’il nous a donné à lire, et de le rapporter avec plus de clairvoyance avec la totalité des documents que nous livrons ici au public. Deux remarques s'imposent à ce titre en ce qui concerne les *Fragments*. La forme même sous laquelle Alain édite ces extraits des papiers de Lagneau peut aujourd’hui apparaître en quelque sorte comme une géniale entreprise de *marketing* philosophique qui fait d’une suite bien ordonnée de sommaires de cours, clairement articulés à un programme scolaire bien défini, une suite de fulgurances dont Alain gomme soigneusement les articulations. On semble loin du projet de “ Traité dogmatique ”...

Qu’on ne s’y trompe pourtant pas. Ce serait oublier que la publication des *Fragments* est inséparable *en 1898* de leur commentaire, et qu’Alain insiste bien sur la nécessité de les lier :

En réalité Lagneau n’avait rien du prophète ni du poète, si ce n’est à de rares intervalles, et comme pour se donner du repos (...). Pas de formules très générales et très ambitieuses : mais une sorte de micrographie spirituelle ; une analyse infatigable et interminable, des retours continuels de la pensée sur elle-même, tout cela accompagné du sentiment constant de l’erreur inévitable, ou si l’on veut du sentiment de la richesse de l’être et de la pauvreté de nos formules (449-450).

Tout l’effort d’Alain va ici à montrer dans les *Fragments*, bien plus que des formules oraculaires, de simples résumés d’analyse qu’il restitue en partie dans son commentaire, rassemblant ici l’essentiel, semble-t-il, du résultat de ses efforts pour proposer une rédaction des cours de son maître. Accentuer le caractère oraculaire de ces Fragments reviendrait peut-être à ce titre à céder à une certaine illusion rétrospective. Canivez rappelle, il est vrai, (383-5) qu'Alain prétendait s'être "interdit de grouper les Fragments dans un ordre quelconque", se conformant "au désordre du manuscrit[[11]](#footnote-11)". "En débarrassant, le plus qu'il a pu, la prose de son maître de tous les développements scolaires, par extraction du meilleur, c'est-à-dire du plus profond et du mieux écrit, il lui a rendu le grand service de le rendre plus directement sensible au lecteur, en même temps qu'il lui donnait une allure présocratique et une obscurité certaine" (385).

Mais quel que fût le désordre, Alain ne pouvait pas ne pas y retrouver l'ordre de leçons qui lui étaient encore si présentes ; et ses lecteurs de même. Il y a certainement une volonté ferme de ne pas manifester cet ordre fidèlement scolaire, et même d'ôter aux Fragments tout ce qui pouvait le manifester ; le caractère présocratique" et "oraculaire" semble donc bien voulu ; mais il convient de se souvenir que ces Fragments, publiés dans la *Revue de métaphysique et de morale*, étaient destinés à de jeunes universitaires bien familiers avec la structure habituelle d'un cours de psychologie ; ils ne devaient consister pour eux qu'en une série d'approfondissements de thèmes avec lesquels ils étaient parfaitement familiers, qu'en uen possibilité de *retour* sur un enseignement bien présent à leur esprit. Les Fragments et leur commentaire s'adressaient en priorité aux "esprits jeunes et inexpérimentés qui voudraent chercher dans la philosophie de Jules Lagneau la direction que d'auters y ont trouvée, et l'impulsion énergique que d'autres en ont reçue", plus précisément aux "jeunes philosophes", dans l'esprit desquels, bien plus qu'en nous, les "Fragments" évoquaient des souvenirs bien vivaces encore de leur propre formation philosophique. Le caractère allusif est un trait de la philosophie universitaire du XIXème Siècle, et à y regarder de près, la publication de 1898 vise davantage à écarter l'oraculaire qu'à le magnifier.

Au reste il n'est pas certain que tout effort de composition soit absent de ces Fragments, dont l'étude comme *œuvre* serait à faire. Un coup d'œil au tableau de concordance que nous avons établi entre le Manuscrit de l'École Normale Supérieure et les Fragments révèle que si Alain a respecté le désordre du manuscrit, ce désordre a dû être considérablement modifié ensuite, ce qui est pourtant peu probable, acr *en gros* il est vrai que l'ordre des Fragments suit à peu près l'ordre du manuscrit. Mais il y a des déplacements qui sont visiblement des choix. Ainsi Alain va chercher son Fragment 2 (le premier, en fait), l'admirable définition du monde, au folio 64 ; et comment croire qu'Alain se conforme à l'ordre des manuscrits lorsque les Fragments 21 et 85 figurent sur le même folio, comme les 20 et 82, 34 et 83 ? Il y a bien une intention de composer, d'ordonner, et la succession des Fragments forme une série dont il importerait de dégager la signification ; mais cette analyse n'est pas le propos de cette proposition. Nous reviendrons d'ailleurs sur le Commentaire dans la quatrième partie de ce travail.

### Seconde vague : 1924-1926

Après cette publication, 25 ans se passent sans nouvelle tentative éditoriale. Mais en 1924 paraissent les *Écrits de Jules Lagneau*, volume qui rassemble les quatre Discours de Distribution des Prix, les deux articles connus de la *Revue philosophique*, les *Simples Notes*, des lettres à Desjardins ainsi que les remarques critiques sur le *Devoir Présent*, le livre de Desjardins qui avait décidé Lagneau à entrer en contact avec le futur fondateur de l'Union pour l'Action morale ; enfin les *Notes sur Spinoza* et les *Fragments* (dont quinze jusque là inédits, fruits d’une relecture des manuscrits) ; le tout sous l'égide de l'Union pour la Vérité. En 1925 paraît chez Alcan le *Cours sur Dieu*, rédigé par Léon Letellier d'après un cours prononcé en 1892-93 (un trimestre[[12]](#footnote-12)) ; en 1926[[13]](#footnote-13), Alain publie, à la suite des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* et en exploitant la rédaction par Letellier du Cours de 1889-90, les trois autres cours connus : *Évidence et Certitude, Cours sur le Jugement, Cours sur la Perception*.

##### D’une vague à l’autre

Ici encore, Alain ne surgit pas du désert. Depuis 1898, les autres héritiers de Lagneau n’étaient pas demeurés inactifs. Le *Bulletin de l’Union pour l’Action morale*, dont Letellier est devenu le secrétaire, avait publié des extraits du cours de Lagneau sur la morale (1er janvier 1895), sur l’athéisme (1er et 15 avril 1895), un hommage à Lagneau de la main de Desjardins, des extraits sur la liberté tirés des *Discours* de Lagneau[[14]](#footnote-14), et un extrait (déjà) du *Cours sur Dieu* (la perfection objet de l’amour, 15 avril 1898)[[15]](#footnote-15). En 1900, Letellier avait livré une série d’entretiens-souvenirs (n° du 1er mai 1900) ; et surtout, en 1902 (n° du 1er juillet), la série des *Lettres sur la Psychologie*, qui ne sont rien moins que le début de la rédaction intégrale du Cours de Psychologie de Lagneau, rédigé à partir de ses propres notes prises au cours de l’année 1889-90. Avaient ainsi paru, quelque peu remaniées et abrégées, les leçons sur la méthode de la psychologie. Letellier avait ensuite interrompu ces livraisons, et était provisoirement rentré dans l’ombre, quittant l’*Union* en 1910 pour retourner dans sa Normandie. En 1911, l'Union pour la Vérité publiait à Suresnes une plaquette reprenant les *Simples Notes* avec une préface de Desjardins et un recueil de fragments complémentaires *(La vraie réalité - Qu'est-ce qu'être libre ? - La liberté doit être aimée pour elle-même - Sur quoi repose la liberté politique - Danger pour l'esprit de se croire en possession de l'absolu - Possession de soi et passion - Le devoir est sans limite - Comment se garder de tout fanatisme)*.

Ces publications sont bien oubliées : ce qui l’est peut-être aussi, c’est l’œuvre souterraine de ceux qui ont prolongé ces efforts. Il convient de citer Pierre Tisserand, qui collecte des cours d’élèves de Lagneau, sans doute en vue d’une publication qui ne sera à ma connaissance jamais entreprise, mais qui rédige aussi, à partir du manuscrit du *Cours sur Dieu* que lui a communiqué Letellier, une étude sur *Dieu dans la Philosophie de Jules Lagneau*, qui sera publiée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1911 ; de Dwelshauvers, qui consacre, sur la base des publications de 1898, une année de cours à Lagneau, et la condense en 1909 dans ces mêmes colonnes[[16]](#footnote-16)*.* Présence discrète, mais relayée donc par la fidélité des deux organes, la *Revue de Métaphysique et de Morale* et l’Union.

La tradition normalienne et la tradition militante vont joindre leurs efforts en ces années 20 qui voient le triomphe du Cartel des Gauches. Deux projets s’esquissent, dans lesquels Alain s’investit de manière bien différente. Michel Alexandre s’est chargé de publier les *Écrits de Jules Lagneau*, et Desjardins ne ménage pas sa peine pour apporter tous les matériaux et toute l’aide qu’il peut à la réalisation de ce projet[[17]](#footnote-17). Ici encore il semble qu’Alain se réinsère dans le dernier hommage collectif rendu à Lagneau par ceux qui furent ses contemporains ou ses élèves, et ce en un temps où bien des fidèles de Lagneau commencent à disparaître[[18]](#footnote-18). Mais il importe de mesurer ici encore le sens de son engagement pour mieux saisir l'intention qui préside à la restitution de ce qui nous est demeuré connu sous le titre de *Célèbres leçons de Jules Lagneau.*

Voici comment Alain évoque le projet dans les *Souvenirs* :

Nous avions annoncé notre projet de rassembler les écrits de Lagneau ; cette nouvelle avait couru. La réputation où est encore Lagneau, après une courte vie et si peu de bruit, est quelque chose de miraculeux, et qui fait honneur à l’espèce. (PS 740)

Il semble donc, on le remarque peu, que *le* projet initial est celui, non des *Célèbres Leçons*, mais des *Écrits*. Letellier, on le sait, revient alors, vieillard blanchi, sa valise de Cours sous le bras, et arrache à Alain, qui se trouve être le professeur de son fils, l’*imprimatur* du *Cours sur Dieu*. Voici comment Alain rapporte l’épisode : PF 98-99 (entre l’été 40 et l’été 41) :

Voici une histoire plus relevée. Le héros en est Letellier Léon, paysan et marin de Coutances, qui fut répétiteur à Michelet (après mon départ) et suivit les cours de Lagneau. (...) Il débarqua chez moi avec une valise de marin d’où il tira la Leçon sur l’Existence de Dieu qui est imprimée et que je n’aime point. Cette rédaction me donna des soucis ; j’hésitais à imprimer un texte qui me semblait indigne de mon maître ; enfin je m’y décidai ; toujours entraîné par Léon Letellier qui, ne m’ayant point d’abord trouvé, retourna au Café d’Alençon et sortit sa leçon fameuse, et en fit lecture à quelques consommateurs stupéfaits. Quand il m’eut raconté cette histoire, je pris le parti de suivre, et je me chargeai de la correction des épreuves. Ce furent des temps difficiles. J’allai chez Desjardins qui avait aussi convoqué Renault et Renault voulait un peu trop gouverner, ce qui me donna de l’humeur. Desjardins en prit par contagion[[19]](#footnote-19)...

Nous avons, non la vision d’un ensemble homogène, mais un projet initial : la publication des *Écrits* et, pour Alain, la rédaction des *Souvenirs*: une intervention de Letellier en novembre 1923[[20]](#footnote-20), qui fait surgir la perspective de la publication du *Cours sur Dieu*; enfin, et peut-être alors seulement, le probable surgissement ou resurgissement du projet de rédaction des *Cours* par Alain lui-même, en réaction. Cette volonté de réaction est visible dans les *Souvenirs*:

Nous avions annoncé notre projet de rassembler les écrits de Lagneau : cette nouvelle avait couru. La réputation où est encore Lagneau, après une courte vie et si peu de bruit, est quelque chose de miraculeux, et qui fait honneur à l’espèce. Bref je vis arriver chez moi un homme de forte structure, à tête chevaline (Diogène disait à Platon : “ Bonjour, cheval ”) et de rustique simplicité. Il portait une valise bourrée de papiers, d’où je vis sortir les leçons déjà connues, par lui rédigées, à ma grande honte, comme je n’avais su faire, et enfin les précieux cahiers portant au titre “ De l’existence de Dieu ”. Cet homme, que je surnommai aussitôt l’Homme de Dieu, avait été pêcheur de morue dans sa jeunesse, et puis marin long-courrier, ensuite étudiant, et, sur la trentaine, élève de Lagneau, justement après moi ; finalement laboureur et éleveur de boeufs en cette Normandie, notre commun berceau. Ceux qui ont connu Jules Lachelier, Normand lui-même, pourront se faire une idée de cette tête à forte mâchoire, de cette structure tassée et osseuse, de cette méditation sculpturale d’où remonte le regard bleu, mouvement de retour et de réveil à ce monde-ci. Lagneau était autre, et, à ce qu’il me semble, interrogeait l’objet toujours. Imaginez donc cet autre sage, assis contre sa haie normande, tirant ses cahiers de sa poche, et trouvant là le dernier mot sur sa destinée, enfin ce qu’il avait vainement cherché autour du monde, comme il m’a dit. Je me retrouvais au temps de Solon. L’amitié fut prompte, par ceci de commun que nous n’avions ni l’un ni l’autre jamais craint ni respecté aucun être au monde à l’exception de notre commun Maître. Je lus donc les pages sublimes. La marque y était, mais aussi quelque chose d’abstrait et de désertique, qui n’était point dans mes souvenirs d’écolier. Un autre genre d’écolier, un autre genre aussi de sérieux, avait-il rabattu tous les ornements sur ce pierreux chemin ? ou bien le Maître sentait-il qu’il était temps de finir ? Ou bien l’attention dévorante de ce nouveau disciple, qui attendait toujours le dernier mot, avait-elle insensiblement tiré l’analyse hors de ce monde jusqu’à l’extrême bord de la réflexion dialectique ? Je me trouvai d’abord ici comme je fus tant de fois devant les pages les plus abruptes de Fichte ou de Schelling, cherchant l’objet, qui, dans Hegel au contraire, ne manque jamais. Toutefois je reconnaissais l’accent du Maître, et sa pensée, à n’en pas douter. Il fallait jurer, je jurai. Je décidai que ces pages seraient imprimées telles quelles, et je fis bien. Maintenant je sais que le dernier mot y est. Toutefois je n’aurais pas cherché si loin. Que me manque-t-il ? Un genre de désespoir, et de n’avoir pas douté assez loin. De n’avoir pas été assez Spinoziste pour perdre Descartes et le retrouver. J’espère qu’une partie s’éclairera par l’autre. Pour ce qui est de cette leçon, qui sera célèbre, et de ce Dernier Mot, voici ce que j’en comprends.

Les *Souvenirs* s’empressent de livrer l’analyse qui permet de ne pas se tromper à la lecture du *Cours sur Dieu*, et de la ramener à ce qu’Alain a toujours considéré comme le cœur du cours de Lagneau : la Perception et le Jugement :

Lagneau ne traitait jamais de morale. Sans doute se défiait-il des passions ; mais je ne crois point du tout qu’il eût été en ces matières hésitant ou indulgent. Bien plutôt je le vois terriblement clairvoyant et sévère. Mais quoi ? Nous étions des enfants, et il ne nous connaissait guère. Dans les circonstances rares où je l’ai vu agir, dans d’autres qu’on m’a rapportées, il était prompt, hardi, et sans ménagement pour lui-même. Peut-être estimait-il que la morale en discours est trop facile. Peut-être aussi était-il naturellement retenu par d’autres leçons qui se présentent d’elles-mêmes les premières, et qui l’occupaient toute l’année. Toujours est-il qu’il n’a jamais traité devant moi que de la Perception et du Jugement. L’inévitable préambule sur la Méthode de la Psychologie ne faisait que préparer ces deux leçons principales. Je sais que dans la suite il lui arrive de traiter de l’existence de Dieu ; j’ai supposé longtemps qu’il n’y avait eu que le titre de changé ; je ne me trompais guère.

N’ôtons pas à ces lignes leur caractère de précaution, de rectification. Elles ouvrent l’évocation du retour de Letellier, évocation dont les dernières lignes prennent alors tout leur sens : “ *J’espère qu’une partie s’éclairera par l’autre ”*. L’autre, c’est la publication des *Célèbres Leçons* : *Cours sur la Perception*, *Cours sur le Jugement*, *Évidence et Certitude.* Et on est d’autant plus autorisé à y voir un projet tardif que l’essentiel de ces *Célèbres Leçons* provient de ces cours de Letellier dont Alain semble avoir découvert l’existence en même temps que du manuscrit du *Cours sur Dieu*. L’urgence alors expliquerait sa relative passivité : le *Cours sur le Jugement* (dont on sait pourtant l’importance qu’il lui attachait) et *Évidence et Certitude* passent quasiment à l’identique de la valise de Letellier à l’imprimeur.

Projet tardif, la décision de publier des cours de Lagneau est d’emblée articulée à un choix de ne laisser paraître que ces trois leçons : faire de ces leçons le coeur du cours de Lagneau (et à plus forte raison y réduire de fait le cours de Lagneau) est déjà décision, et décision polémique, en réaction à la perspective de la publication d'un cours qui risquait, s'il demeurait seul, de donner une fausse image du maître. Ceci peut éclairer quelque peu la genèse différenciée des quatre leçons qui nous ont été conservées.

Alain n'intervient pas dans la rédaction du *Cours sur Dieu*, dont il n’a fait que corriger les épreuves, et pour lequel Renault doit avoir souvent eu le dernier mot, puisqu’il avait assisté à ce cours : c’est sans doute à Renault que l’on doit l’insertion à la fin de ce Cours du paragraphe qui constituait le Fragment 90. Letellier parle d’ailleurs de *deux* rédactions de vétérans : et lui-même ne semble pas avoir assisté au cours[[21]](#footnote-21) ; il paraît clair qu’Alain a dû laisser faire ceux qui avaient assisté à ces leçons, d’autant que, selon l’Introduction de Letellier, ces deux rédactions semblent avoir été particulièrement convergentes.

Mettons également de côté le Cours sur *Évidence et Certitude*, cœur des leçons de Logique. Nous disposons dans le “ cours Lacapère[[22]](#footnote-22) ” (un des cours rassemblés par Pierre Tisserand) d'une version plus succintement notée de cette même leçon, et dans le “ cours Oursel ”, d’une partie du sommaire de la main de Lagneau, que ses élèves recopiaient, comme d’autres sommaires que les manuscrits de l’École Normale Supérieure nous ont conservés. La très grande proximité des textes (“ Cours Lacapère ” et *Célèbres Leçons*) ne doit pas nous surprendre, puisqu’en 1892-93 c’était Letellier lui-même qui assurait les cours de logique[[23]](#footnote-23). Ainsi Lagneau devait avoir revu sa rédaction, comme il revoyait celle des sommaires recopiés par ses élèves. La “ passivité ” d’Alain s’explique donc ici fort bien par la qualité de l’apport.

Il en va presque de même, mais non tout à fait, pour le *Cours sur le Jugement*: on voit par les manuscrits et les notes d’élèves qui nous ont été conservées que le plan de ce cours est un des plus fermes de Lagneau, et des plus constants, à la différence de la multitude de versions et de fragments qui renvoient au *Cours sur la Perception[[24]](#footnote-24)*. Si l’on place en regard le texte définitif et celui de Letellier, et compte non tenu des intertitres systématiquement insérés, on repère pourtant, pour l’essentiel, cinq ajouts : p. 239, "L'entendement intervient donc... cette pensée est une analyse" ; p.244 : "Les idées, objets de la conception..., et qu'il réalise en l'analysant" ; p.245 : " La forme propre de l'idée ... simplement identique à lui-même" ; p.255 : "Tous les états de l'esprit par rapport à la connaissance vraie...  mais il ne s'ensuit pas que Spinoza ait raison au fond" ; enfin le texte de Letellier s’arrête p. 269 (sur 271 dans CLF II) et Alain ajoute six paragraphes, qu'il intitule "Résumé".

Alain aurait-il ajouté de sa main quelques chevilles à la rédaction de Letellier ? Rien n'autorise à le penser. Au contraire. Ici encore la dactylographie d’André Canivez nous a conservé avec le texte, très altéré, du cours Lacapère, une version du cours sur le jugement où l'on trouve, au début de l’analyse de la conception <373>, le même texte pratiquement que celui qu’insère Alain en p. 239 ; de même la troisième insertion (CLF II 255) figure en toutes lettres au folio 394. Enfin et surtout, les six paragraphes terminaux, sous le titre de Conclusion, sont également présent dans le cours Lacapère, avec quelques modifications. Rien n’interdit donc de penser qu’Alain n’a fait ici qu’insérer cinq extraits des cours de Renault et Jacquard, ou d’autres rédactions antérieures ou contemporaines[[25]](#footnote-25). Les insertions II et III manquent, mais le manuscrit Lacapère, très endommagé aux dires d’André Canivez, ne nous livre pas le texte intégral des leçons. Elles sont visiblement toutes deux extraites d’un même endroit du Cours, celui qui, au début de l'étude de l'Entendement, marquait le rapport entre les trois actes de l’entendement : concevoir, juger, raisonner.

Le *Cours sur la Perception* appelle à bien d’autres mises au point. On sait quelle importance lui attribuait Alain : et il s’agissait d’un texte qu’il avait déjà commencé à rédiger. Il faut noter que les notes de Renault et Jacquard, si l’on en croit le témoignage du général Amédée-Thierry (C 372), devaient être plus réduites que celles de Letellier, puisque celui-ci avait rédigé un cours qui sur une année entière ne parvenait pas à atteindre la fin de la psychologie, alors qu’en 1892-93 Lagneau, ne boucle son programme qu'en le traitant sous forme de résumés successifs, ayant consacré trop de temps aux leçons liminaires, et consacré un trimestre au *Cours sur Dieu*. Les notes de Letellier devaient donc bouleverser par leur ampleur la belle ordonnance de la rédaction de Chartier. Mais cette fois, mécontent de cette version, Alain conserve le plan de Renault. Comment lire alors la note liminaire ?

La rédaction que Léon Letellier a laissée sous ce titre a paru incomplète sur certains points, obscure sur d’autres. La collaboration de M. Marcel Renault, ici particulièrement précieuse, a permis de restituer la marche du développement et les conclusions sans aucune ambiguïté. Il a été possible alors de mettre en ordre des souvenirs et des fragments de rédaction qui se rapportaient à une leçon antérieure de deux ou trois ans à celles-là, leçon bien plus étendue, plus riche de matière, mais aussi moins bien composée. C’est ainsi que les morceaux de doctrine, qui faisaient tout le prix du Commentaire publié en 1898 par la revue de Métaphysique et de Morale, se retrouvent tous ici en leur place. Les coutures se voient trop, mais cela n’importe guère en regard des idées importantes et neuves que le lecteur attentif trouvera presque à chaque ligne. On s’est interdit d’ajouter quoi que ce soit à la rédaction littérale.

L’interprétation est délicate, puisque nous avons trois sources au moins, que sépare à peu près le même intervalle : les notes d’Alain (1887-89), celles de Letellier (89-90), celles de Renault (92-93), d'autres encore (Lacapère) dont nous ignorons la date exacte. La “ leçon plus étendue ” est-elle celle qu’entendit Alain, mais dont nous n’avons pas de trace dans les manuscrits que nous conserve la Bibliothèque Nationale ? Il faudrait admettre alors que c’est de ses propres notes qu’Alain avait extrait les passages publiés en 1898 : hypothèse peu probable quand on évoque sa réaction à la lecture des notes de Letellier, “ rédigées, à ma grande honte, comme je n’avais su faire ”. Marcel Renault n’aurait-il pas conservé le matériel qui servit à élaborer ce volume de 1925, lui qui semble avoir été le plus actif pour collecter les cours de ses anciens condisciples ?

Nous ne pouvons ici que marquer les limites de nos connaissances en ce cœur de la difficulté. Les "coutures" ne se voient pas aussi bien que le dit Alain, et surtout nous ne savons pas d'où il tient ses pièces de tissu. Certaines viennent de Letellier, d'autres figurent en toutes lettres dans le cours Lacapère. Si l'on s'en tient aux correspondances exactes, et sans prétendre les épuiser, on a ainsi (en italiques, les titres des paragraphes, lorsqu'ils sont tout entiers tirés d'un cours dont nous disposons) :

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| **Passage** | **CLF I** | **CLF II** | **Lt**  | **Lp**  |
| "*Représentation et perception*" | 133 | 190-1 | 403-4 |  |
| "Lorsque l'esprit remarque... l'émotion esthétique" | 147 | 204 |  | 153 |
| "*Le toucher moteur*" | 151-2 | 208-9 | 410-11 |  |
| "*Le toucher et la vue*" | 153-4 | 210-11 | 411-13 |  |
| "*Grandeur et distance*" | 154-5 | 211 | 413-5[[26]](#footnote-26) |  |
| "L'erreur peut porter... sensation de froid" | 162 | 218 | 419 |  |
| "Les sensations sont relatives... par le rouge" | 162-3 | 219 | 423 |  |
| "*Présentation et représentation*" | 172 | 227-8 | 406-7 |  |
| "*Qualités premières et secondes*" | 172-3 | 228-9 | 408-9 |  |
| "*L'idée de l'objet et la distance*" | 173 | 229 | 409-10 |  |
| "*L'idée de l'objet et les qualités*" | 174 | 229 | 410[[27]](#footnote-27) |  |
| "*Quatre éléments dans la perception*"  | 177-8 | 232-3 |  | 250-2 |
| *Définition de la perception* | 178-9 | 233-4 | 417-8 | 252-3 |
| *Ce que la perception nous donne* | 179 | 234 |  | 253 |
| *La perception et l'idée* | 179-80 | 234-5 |  | 253-4 |
| "N'étant pas une connaissance... erreurs des sens" | 180 | 235 |  | 254[[28]](#footnote-28) |
| "Les illusions des sens...une illusion des sens" | 181 | 235-6 | 431-2 |  |
| "La connaissance proprement dite... nos perceptions" |  | 236 | 433 |  |

À la différence des autres leçons, l’origine de bien des passages reste encore inconnue : mais ce n’est pas encore une raison suffisante de penser qu’Alain, en dépit de son avertissement, les ait rédigés lui-même, et de penser que ce *Cours sur la Perception* serait son oeuvre. Il semble d’ailleurs avoir été plus difficile qu’enthousiasmant à rédiger : il écrit ainsi à E. Halévy : "Je rédige la Perception. Tâche ingrate..." Ce que l’on peut dire, c’est qu’Alain, qui y était contraint par la diversité du matériau dont il disposait, a véritablement *composé* ce cours. Or on mesure à quel point cette question de la composition du cours par Alain pouvait influer sur le sens même que l’on accorde aux formules de Lagneau. Alain condense en une “ Leçon sur la Perception ” une série de leçons sur les fonctions représentatives (Sensation - Représentation (et théorie de l’espace) - Perception - Erreurs des sens) : et la place qu’occupent certaines analyses dans le cours d’origine est parfois décisive pour juger de leur portée véritable. De fait ici, il *faut* composer, parce que le *Cours sur la Perception* doit exprimer le Génie de Lagneau, et qu’aucune des rédactions dont Alain dispose n’est à la hauteur de cette exigence, comme l’ensemble des sommaires de cours, si on en conserve la suite logique et scolaire, dissimule plus qu’il ne révèle le travail du penseur qui fait éclater le cadre conventionnel à l’intérieur duquel il ne cesse pourtant d’opérer. D’où l’ingratitude du travail d’édition, inévitable pour que s’offre au lecteur une image du cœur de la pensée de Lagneau, frustrant dans l’exigence de fidélité littérale sans laquelle une telle entreprise n’aurait plus de sens, et qui ne dispense en rien de l’incessant travail de rectification et d’hommage qui demeure à accomplir - cet acte de courage qui consiste à dire qu’il faudra toujours ressusciter Lagneau. Letellier, le *Cours sur Dieu* livré à la presse, s’en revient mourir en Normandie : mais c’est que la tâche est achevée. Pour Alain elle commence toujours, comme la tâche de la pensée à laquelle Lagneau l’a éveillé :

Cette aurore de l’esprit émerveille. On ne s’en lasse point. Elle m’est neuve encore à chaque fois. Mais on voudrait croire que c’est chose faite, et courir aux conséquences ; journée de manoeuvre. En cette classe, comme sur ce visage architectural, c’était toujours matin. (PS 744)

### Les Célèbres leçons et fragments

À partir de cette période, rien de très neuf ne surgit, et on note même un certain appauvrissement jusqu'aux travaux d'André Canivez : le volume de 1950 que fait paraître Alexandre, intitulé *Célèbres Leçons et Fragments*, rassemble trois lettres (deux à Desjardins tirées des *Ecrits*, une à Alain d'avril 94), un discours et demi, des extraits de l'article sur la *Métaphysique*, les *simples Notes* (avec des traces d'une version antérieure), les *Fragments* et les quatre cours. Canivez ajoutera à ce volume, en 1964, les *Notes sur Spinoza*, sept lettres à Emile Chartier et la fin de l'article sur la *Métaphysique*, à défaut de son début. Ce volume même est aujourd'hui lui aussi épuisé.

### Les dactylographies d’André Canivez

En 1958, Canivez se prépare à entamer la rédaction de sa thèse, qu'il entend consacrer à la souffrance. Avant cela, il commence une thèse complémentaire sur la pensée de Lagneau. Il consulte les manuscrits de l’ENS et entreprend de retrouver les héritiers. Il rencontre la famille Viant, qui lui confie un cahier de Lagneau appelé "Résultats", daté de 1885, et deux cours de psychologie (cahiers A et B[[29]](#footnote-29)) qui étaient en possession du fils de Paul Lagneau, Jules-Louis. André Canivez les présente ainsi dans l’introduction à sa thèse dactylographiée : “Cours de psychologie A : "Cours d'un élève inconnu, acvec quelques notes marginales de Lagneau, formant deux liasses de 40 et 60 pages, et comprenant : *La psychologie, son objet, le genre de connaissance qu'elle comporte ; la méthode de la psychologie, les formes générales de la vie pensante et leurs degrés, l'intelligence, la représentation, la perception, la sensation, sensations et perceptions propres à chaque sens, classement des sens, la perception extérieure, théories nativistiques et empiristes, l'imagination, sa nature et sa forme*. Cours de psychologie B, Cours d'un élève inconnu, formant trois liasses, 14x19,5, de 21 pages (Méthodes de la psychologie), 7 pages (Divisions de la psychologie), 19 pages (l'intelligence). Après la mort de Jules Lagneau, M. Renault, en envoyant à Paul Lagneau le texte des paroles qu'il avait prononcées sur la tombe de son maître, ajoutait : "Jacquard et moi, nous avons oublié de vous dire que nous avions tous deux des livres et des papiers qu'il nous avait prêtés ; nous sommes prêts à vous les remettre où et quand vous voudrez". Ces papiers sont très vraisemblablement ces deux cours". André Canivez ne semble pas avoir effectué de dactylographie de ces deux cahiers, que nous n'avons pas retrouvés à son domicile. Il cite dans sa thèse onze passages du Cahier de Psychologie A et deux du Cahier de Psychologie B. Les deux citations du cahier de Psychologie B (B 19, B 25) se retrouvent presque mot pour mot dans le cours de Lejoindre (B19 en Lj 155-56 et B 25 en Lj 178). Il est donc probable, l'intervalle entre B 19 et 25 se trouvant manifestement bien moindre qu'entre Lj 155 et 178, qu'il s'agissait, soit du cours même, soit d'extraits de cours ou même de l'ensemble des résumés de psychologie rédigés par un élève de la même promotion que Lejoindre (1886-87). Le résumé que l'on trouve dans le manuscrit Lejoindre ne reproduit pourtant pas les mêmes formules, et la coïncidence paraît trop forte ; en tous cas il s'agit certainement du même cours. En revanche les extraits du Cahier de Psychologie A ne se retrouvent dans aucune des sources actuellement en ma possession. Nous donnons ces textes, les *Résultats* comme ces extraits des Carnets A et B, dans notre dernier volume intitulé “ Inédits et Documents complémentaires ”.

Par l'intermédiaire de G. Madinier[[30]](#footnote-30), qui avait projeté une édition des *Cours*, Canivez se trouve mis en relation avec la doctoresse Tisserand-Perrier, fille de Pierre Tisserand[[31]](#footnote-31), l'éditeur de Maine de Biran, qui avait entrepris de rassembler les cours de Lagneau. Madame Tisserand-Perrier lui confie une grosse liasse de manuscrits. Ils se présentaient en d'épaisses liasses de format écolier, de diverses écritures, très souvent en mauvais état. Le bord des feuilles avait été rongé par le soleil. Il y avait de nombreuses lacunes, faciles à déceler grâce à la numérotation des feuillets. On avait dû se servir à différentes époques de certains d'entre eux, qu'on avait séparés de l'ensemble et ensuite égarés.

Canivez retient un seul manuscrit, le plus lisible, le plus complet, de l'écriture de l'élève Lacapère, dont le nom se retrouve dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure : Lagneau avait conservé un résumé par Lacapère du cours sur l'imagination[[32]](#footnote-32). Le manuscrit Lacapère comprenait : Introduction à la logique (1-33), *Évidence et certitude* (34-64), *Le scepticisme* (64-96), *Les critériums de la vérité* (96-115) ; du cours de psychologie, il livre, amputée de son début, la leçon sur la sensation (131-149), la perception (249-259), l'imagination (259-289), le langage (289-312), la conscience, la mémoire, le moi (333-366), avec une lacune (359-362) ; L'entendement (273-428) avec deux lacunes (385-86 et 429-30) ; la volonté (21 pages non numérotées, très lacunaire).

En 1959, Canivez rencontre par hasard C. Oursel, archiviste honoraire de la Côte d'Or et élève "vétéran" de la dernière année d’enseignement de Jules Lagneau, qui lui confie ses cours, fort lisibles. C. Oursel se préparait à entrer à l'école des Chartes et savait prendre des notes de manière remarquable. Ses manuscrits comprenaient

1. Un cahier cartonné contenant un cours de philosophie et de Psychologie de 170 pages, 21,5x17, comprenant : Objet de la philosophie, sa nature, ses divisions (1-47) ; La psychologie étude distincte et étude possible (49-108) ; Méthode de la psychologie (109-165) ; une table des matières ;
2. Un cahier cartonné contenant la suite du Cours de Psychologie, de 52 pages, 21,5x17, comprenant : Méthode de la psychologie (1-10) ; Divisions de la psychologie (10-36), L'intelligence (37-52) ;
3. Un Cours de psychologie, suite du précédent, trois liasses de 36, 40 et 41 pages comprenant : L'intelligence, division du sujet ; Fonctions représentatives (Sensation, perception, Erreurs des sens, imagination) ; L'entendement ; Le langage.
4. Un "Cours de philosophie", cahier cartonné de 89 pages, 21,5x17, qui comprenait : La morale pratique (1-50), La providence et le problème du mal (52-58), La logique (58-89)
5. Évidence et certitude, 4 pages 15,5x20,5
6. La morale, son objet, 8 pages 15,5x20,5 ;
7. Cosmologie rationnelle, 16 pages autocopiées (18x23,5) et 4 pages de la main de C. Oursel ;
8. Preuves morales de l'existence de Dieu, 16 pages (15,5x20)
9. Théologie rationnelle - Dieu, 47 pages autocopiées (18x23,5)
10. La providence, son mode d'action. Objections contre la providence. Le problème du mal ; pessimisme et optimisme. 8 pages autocopiées (18x23,5)
11. Notices sur Platon (12 pages, 20,5x15,5), Aristote (5 pages, même format), Socrate (21 pages autocopiées, 18x23,5), Locke (8 pages autocopiées, 18x23,5), Spinoza (14 pages autocopiées, 18x23,5), Leibniz (20 pages autocopiées, 18x23,5, Kant (26 pages autocopiées, 18x23,5).

Enfin, fin 59, Pierre Letellier envoie à André Canivez ceux des manuscrits de son père que la bataille de Normandie a épargnés (le cours sur Dieu par exemple semble perdu). Canivez recensait alors :

1. Le cours de psychologie de 1889-90, en 19 cahiers (I, 1-27, II, 29-45, III, 46-63, IV, 64-82, V, 83-100, VI, 101-118, VII, 119-136, VIII, 137-154, IX, 155-201, X, 202-250, XI, 251-301, XII, 302-360, XIII, 361-418, XIV, 419-476, XV, 477-526, XVI, 527-576, XVII, 577-634, XVIII, 635-697, XIX, 698-741)
2. Platon et Aristote, cahier 18x23 (120pages[[33]](#footnote-33))
3. Cours de Morale, "troisième cahier" d'un cours ; 39 pages numérotées de 918 à 956, 18x25, datées de 1889-90, et portant sur la morale de Stuart Mill.
4. "Philosophie" : deux cahiers 15x19, numérotés de 1 à 49 et de 50 à 93. "C'est le texte même du premier chapitre du Cours de philosophie de M. C. Oursel".
5. "Métaphysique" liasse, 15x19, de différentes écritures, dont celle de L. Letellier : Métaphysique, Métaphysique et positivisme, De la valeur de l'esprit humain comme instrument de connaissance, Deux systèmes contraires, scepticisme et idéalisme ; Théologie, cosmologie, psychologie rationnelle) ;
6. Sur la morale de Kant (\*11 pages, 15x19, en une espèce de sténographie).

En 1960, le général Amédée-Thierry envoie quelques cours, mais il en avait perdu l'essentiel, communiqués à Marcel Renault en 1900, et jamais restitués.

Nous ne disposons pas, de fait, de l'intégralité de cet héritage. André Canivez est décédé en 1979 et les manuscrits avaient été rendus ou dispersés. Le manuscrit Oursel par exemple n'est ni à Strasbourg, ni entre les mains du fils de M. Oursel. Les manuscrits Tisserand-Perrier sont à retrouver, mais ils semblaient déjà bien éprouvés en 1960[[34]](#footnote-34). Ce que nous possédons, et qui est bien précieux, c'est l'ensemble (ou presque) des dactylographies qu'avait réalisées André Canivez à partir de ces manuscrits. Les seuls textes qui ne sont pas à ce jour en notre possession sont marqués du signe \*.

André Canivez avait, à titre de thèse complémentaire, dactylographié un volume qui, outre le recensement, la bibliographie et l'histoire de ses recherches, à quoi nous avons emprunté l'essentiel de la présentation de ses travaux, se composait d'une part des *Résultats* de 1885 (seule source pour nous), d'autre part d'une reconstitution du *Cours* de 1889-90, celui auquel avait assisté Léon Letellier. Il avait livré de larges extraits de la leçon sur la philosophie telle que Oursel l'avait conservée, puis le cours de Letellier "condensé" pour en éliminer les lourdeurs et l'aspect trop inutilement "oral", en insérant en fin de chapitres quelques textes des manuscrits Oursel et Tisserand-Perrier qui lui semblaient éclairants (très rares).

### Le manuscrit Lejoindre

Tous ces documents étaient restés inédits, malgré le projet conçu par Canivez de faire déposer des exemplaires de ces cours dans les bibliothèques universitaires. Mme Canivez nous autorisa, Robert Bourgne et moi-même, à visiter par deux fois le bureau de son mari, et à emprunter les dactylographies qui y étaient par bonheur conservées. Robert Bourgne a ajouté à ce matériau le cours manuscrit de l’élève Lejoindre, “ nouveau ” de la classe de philosophie du lycée de Vanves en 1886-87. M. Lejoindre, lui-même professeur de philosophie, avait pieusement conservé ces papiers, auxquels il attachait une importance extrême ; à sa mort, Mme Lejoindre les communiqua à Jean Laubier, élève d’Alain et éphémère Inspecteur général de philosophie ; Mme Laubier elle-même, après le décès de son mari, remit l’ensemble des papiers à Robert Bourgne, administrateur littéraire de l’œuvre d’Alain, qui les déposa au musée Alain de Mortagne au Perche.

L’essentiel du manuscrit est constitué par la rédaction soignée, autant que le peut faire un "nouveau" qui a visiblement parfois quelque mal à tout comprendre[[35]](#footnote-35), et ininterrompue semble-t-il, du cours que Jules Lagneau professa durant l’année scolaire 1886-87.

On y trouve, rédigées sur des feuillets 15x20, les leçons inaugurales (1-46) sur la philosophie et son objet, ses divisions, ses rapports avec les autres sciences, et un traitement complet des cinq parties du programme : Psychologie (47-904), Logique (1-165), Morale (112 et 78 pages), Métaphysique (164 pages), Histoire de la philosophie (222 pages, plus 22 pages d'analyse du *Discours de la méthode*, II-IV, et 11 pages intitulées "Arguments tirés de l'idée du parfait").

On trouve ensuite un premier carnet (9x14) de 26 pages contenant le résumé des leçons inaugurales et le début de la psychologie, jusqu'à la critique de la division de la psychologie par la méthode expérimentale subjective ; L'intelligence (La sensation, La perception extérieure, développement de la notion d'espace), 4 pages 11,5x18 ; Développement de la notion d'espace, 10 pages, 10x15,5, rédigées dès la deuxième page au crayon et d'une écriture différente ; De la connaissance du monde extérieur - Erreurs des sens - La perception intérieure ou conscience - Comment un être qui est dans le présent peut-il se représenter le passé et l'avenir ? - Qu'est-ce que le moi ? (6 pages, 11,5x18) ; L'Entendement, la Raison, L'Activité, La Sensibilité (42 pages, 11,5x18).

On trouve enfin, du cours d'histoire de la philosophie, le résumé sur des feuillets 11,5x18 des notices consacrées à Socrate (3 pages), Aristote (4 pages), Bacon (3 pages), Spinoza (1 page), Locke (2 pages), Leibniz (6 pages), Kant (3 pages) ; des extraits du résumé du cours de Métaphysique : Le problème métaphysique de la connaissance, ou de la valeur de l’esprit humain comme instrument de connaissance - Le scepticisme, L'Idéalisme (11 pages), Le monde selon la science et la métaphysique (5 pages), la Théologie rationnelle (8 pages, jusqu'à la Nature de Dieu), la Psychologie rationnelle (6 pages) ; le résumé de la Méthodologie des sciences expérimentales (7 pages) et morales (2 pages), et celui des leçons consacrées à l'erreur (3 pages) et à l'inférence (3 pages).

On trouve également deux carnets, 9,5x14, contenant, l'un des analyses rédigées par Lejoindre sur le *Discours de la méthode* (24 pages), sur le chapitre consacré par Jouffroy, dans ses *Nouveaux mélanges*, à la psychologie comme science distincte (3 pages), enfin sur une préface de Crouslé au Vème livre du *De natura rerum* de Lucrèce intitulée "La doctrine de Lucrèce et les mérites du poète" (7 pages) ; l'autre un recueil d'"expositions philosophiques faites en classe" sur le positivisme (1-11), Les antinomies mathématiques de Kant (12-23), La philosophie de Hegel (23-32), Le paralogisme psychologique de Kant (32-44), Les objections faites à Descartes (44-47).

Enfin le manuscrit Lejoindre nous conserve sur des feuillets 15x19,5 des devoirs et dissertations corrigées de la main de Lagneau : tout d'abord la rédaction des précédents exposés : "La science positive et la métaphysique : analyse des premiers chapitres de l'ouvrage de M. Liard sur ce sujet" (8 pages) ; "Résumé d'une exposition faite sur le positivisme (12 pages), "Les antinomies mathématiques de Kant (12 pages) ; "La doctrine de Lucrèce et les mérites du poète" (9 pages), "Le paralogisme psychologique de Kant" (Lagneau corrige "selon Kant) (8 pages), "Quelques points de la philosophie de Hegel (10 pages), "Critique que Kant a faite des trois preuves spéculatives de l'existence de Dieu" (5 pages). Puis des devoirs : "Ramener à la première figure les syllogismes des trois autres figures"(8 pages) ; "Définir la vérité, l'évidence et la certitude - leurs rapports" (12 pages) ; "Principes de la philosophie de Descartes - Résumé des paragraphes 51 à 65" (4 pages) ; une "Dissertation philosophique" sans titre, sur l'égalité des esprits et la méthode selon Descartes (5 pages) ; "Analyse des quatre premiers chapitres de la IIème partie de l'Intelligence de Malebranche (12 pages) ; "Sous quelle forme le doute est-il légitime et nécessaire pour le développement de la pensée ?" (8 pages) ; "Y a-t-il une connaissance supérieure à la connaissance scientifique (7 pages) ; Explication et appréciation de deux pensées de Vauvenargues (plan, 2 pages) ; "L'âme est-elle la résultante des fonctions du corps ?" (plan, 1 page), "Quelle est la part de la mémoire, de l'imagination et de l'induction dans la connaissance que nous avons du monde extérieur ?" (9 pages)

L'ensemble de ces manuscrit constitue évidemment la trace la plus complète actuellement disponible d'une année d'enseignement de Jules Lagneau.

#### La datation du manuscrit Lacapère

Le fait que le Manuscrit de l'École Normale Supérieure nous conserve des résumés de cours rédigés par Lacapère pourrait nous laisser croire qu’il s’agit d’un cours de la dernière année (1892-93). Mais cela est impossible, le témoignage du général Amédée-Thierry attestant que les nouveaux ne disposaient pas d'autre chose que ce que nous conserve le manuscrit Oursel, qui nous présente un cours en tout bien différent. La date de 1889-90 est également impossible, puisque nous avons toute la rédaction de Letellier. Il en est de même pour 1886-87. Si l'on accepte l'idée du rétrécissement progressif du cours, il faudrait le dater des années Chartier (87-89), car il s’y trouve des fragments de leçons que le cours Letellier ne nous conserve pas (L’activité). Mais on y trouve la mention de Bergson[[36]](#footnote-36) (que l'élève écrit "Bercksonn"), qui a "démontré qu'on ne pouvait mesurer la sensation". La thèse de Bergson a été publiée en 1889, l'avant-propos est daté de février 1888. Il semble peu probable que Lagneau puisse le citer durant l'année 1887-88 ; restent donc les années 1888-89, 1890-91, 1891-92. On trouve dans les dactylographies d’André Canivez la rédaction tronquée du Cours sur *Évidence et certitude* ; si on peut alors penser que Letellier faisait déjà office, sinon de professeur suppléant, du moins de répétiteur en logique (ce qui l'aurait amené à rédiger très précisément le cours), seules les deux dernières années envisagées demeureraient alors probables ; mais Letellier peut avoir rédigé un cours que Lagneau dictait déjà l’année précédente. On trouve enfin chez Lacapère des formules qui apparaissent dès 1898 dans les Commentaires de Chartier aux Fragments ; s’il s’agit de souvenirs de Chartier, Lacapère aurait entendu son cours en 1888-89 ; mais il peut s’agir de citations extraites par Chartier d’un cours (et peut-être de celui-là même) qui lui aurait été communiqué dès cette époque pour préparer une rédaction des cours de Lagneau.

#### Le cas Léon Letellier

Des quatre rédacteurs à qui nous devons l'essentiel des cours, inédits ou non, il convient de faire une place à part à Léon Letellier, car les textes que nous tenons de lui offrent des garanties particulières. Ces garanties tiennent, d'une part à la personnalité exceptionnelle du rédacteur et à sa longue familiarité avec Lagneau, d'autre part à son style particulier de prise de notes, enfin au fait qu'il fut appelé à suppléer Lagneau, à partir de février 1892, dans l'enseignement de la logique.

Né en 1859, Léon Letellier[[37]](#footnote-37) a donc trente ans lorsqu’il s’installe sur les bancs du Lycée de Vanves. Ce n'est pas à proprement parler un élève. À seize ans, il a tout quitté pour se faire pêcheur à Terre-Neuve : rude éducation, qu’il prolonge comme marin de commerce au Cap Horn et au Chili. Revenu à vingt ans en France, il passe son baccalauréat à Coutances, et prépare sa licence en faisant office de répétiteur dans plusieurs lycées. Il rencontre ainsi Paul Desjardins au Prytanée de la Flèche, et se retrouve, répétiteur encore, à Vanves en 1889. Il ne quittera plus véritablement Lagneau ; professeur à Dole, puis à Avranches, il reste en contact étroit avec son maître, qu’il assiste dans son enseignement ; abandonnant rapidement ses fonctions de professeur pour se consacrer à l’Union pour l’Action morale jusqu’en 1910, date à laquelle il retournera à sa terre natale, il n’aura de cesse de défendre la mémoire de Jules Lagneau, dont il avait consigné avec soin les paroles, allant par la suite jusqu’à recopier de sa main les notes d’autres élèves.

Les *Célèbres Leçons* ne paraissent qu’en 1926, peu après la mort de Léon Letellier ; mais dès 1902, il avait songé à publier son cours de Psychologie :

 “ *J’ai là, en effet, dans de vieux feuillets jaunis, les notes que j’ai recueillies de ses cours, notes décvhiffrables seulement pour moi le plus souvent... elles sont devenues ma vraie bible. Assurément, si un incendie éclatait dans ma maison, je ne chercherais à sauver de tous les livres qui sont dans ma bibliothèque, et que je ne lis plus guère, que cette collection de cahiers où j’ai puisé la notion ineffaçable de ce qu’il faudrait être, la notion d’un esprit* un *et absolu que je n’avais pas auparavant.*[[38]](#footnote-38) ”

 Léon Letellier ne publiera pourtant jamais ce cours, mais il poussera en vain Alain à le publier dans son intégralité. Il fera seulement paraître chez Alcan en 1925 le *Cours sur l’Existence de Dieu*, qu’il considérait comme le testament philosophique de Lagneau. Alain ne partage sans doute pas cette conviction, mais il fera usage des cahiers de Léon Letellier lorsqu’il rédigera les Cours *sur la Perception* et *sur le Jugement*, dont le texte est fixé en 1926 par l’édition originale des *Célèbres Leçons de Jules Lagneau* ; Michel Alexandre en assurera la composition sur les presses de *La Laborieuse* à Nîmes.

Outre l'autorité que lui confère sa longue fréquentation de Lagneau, sa maturité lorsqu'il commence à l'entendre, le fait même que Lagneau, lui confiant l'enseignement de la logique, avait dû contrôler de près la rédaction que Letelier avait effectuée de ses propres cours, une indication de M. Canivez pourrait nous faire comprendre comment il se fait que les cours de Léon Letellier peuvent avoir cette abondance et "suivre" de manière si frappante une pensée en train de se faire. Letellier écrivait : "j'ai là en effet, dans de vieux feuillets jaunis, les notes que j'ai recueillies de ses cours, *notes déchiffrables seulement pour moi le plus souvent.*" Letellier paraît avoir utilisé une méthode analogue à la sténographie, et A. Canivez semblait en posséder un échantillon sous forme d'une leçon consacrée à Kant. Cette technique de prise de notes, outre la personnalité hors norme de l'élève, pourrait expliquer le caractère unique en ampleur et en précision du témoignage de Letellier, même si le texte nous parvient de manière indirecte (prise de notes, mise au clair, dactylographie d'A. Canivez).

# Les cours de Jules Lagneau

La restitution de cet héritage nous permet enfin d’envisager de pouvoir cerner de plus près, avec toutes les réserves et toutes les précautions qui s’avéreront nécessaires, ce que put être l’enseignement de Jules Lagneau. De cet enseignement, il importe dans un premier temps de préciser quelque peu le cadre institutionnel et le rapport qu’il entretient avec l’évolution des programmes de philosophie qui lui fut contemporaine. Si nous ne possédons à ce jour de cours d’élèves que postérieurs à 1886, il faut rappeler que Jules Lagneau commence à enseigner au lendemain de réformes fondamentales de l’enseignement secondaire, initiées par Jules Simon dans l’esprit de l’œuvre de Victor Duruy , et qui aboutirent paradoxalement sous son successeur et adversaire, Batbie, avec le soutien non moins paradoxal du rapporteur Dupanloup[[39]](#footnote-39). Il connaîtra, en 1880 et 1890, deux importantes réformes de l’examen, qui ne laisseront pas Lagneau indifférent, et son cours porte la trace de cette évolution institutionnelle.

Par la réforme de 1874, le baccalauréat ès Lettres se trouve[[40]](#footnote-40) scindé en deux épreuves subies à un an d’intervalle, ce qui devait avoir pour effet d’enrayer la désaffection des classes de rhétorique et de philosophie, sans pour autant faire du baccalauréat, comme l’eût sans doute souhaité Victor Duruy, une sorte de pur et simple certificat d’études.

Les épreuves de la première partie comprenaient à l’écrit une version latine et une composition latine, avec le coefficient 1 pour chacune ; à l’oral, une explication d’auteur grec, une explication d’auteur latin, une explication d’auteur français, une interrogation sur les principales notions de rhétorique et de littérature classique, une interrogation sur l’histoire, une interrogation sur la géographie. (…) Les épreuvres écrites de la deuxième partie comprenaient une composition de philosophie (coefficient 2) et une traduction en français d’un texte de langue vivante (coefficient 1) ; les épreuves orales, toutes affectées du coefficient 1, comprenaient une interrogation sur la philosophie, une interrogation sur les ouvrages de philosophie portés au programme et sur l’histoire de la philosophie, une interrogation sur lees mathématiques, une interrogation sur les sciences physiques et naturelles, une interrogation sur une langue vivante, une interrogation sur l’histoire et la géographie[[41]](#footnote-41)

En 1880, la réforme de Jules Ferry (décret et arrêté du 19 Juin 1880) porte à trois les épreuves écrites de la première partie de l’examen : version latine, composition française, thème allemand ou anglais[[42]](#footnote-42), sans modifier de beaucoup les épreuves orales ; pour la seconde partie, on adjoint une composition scientifique à la dissertation de philosophie ; il fut précisé que les auteurs classiques au programme de l’interrogation orale de philosophie seraient étudiés dans le texte même[[43]](#footnote-43). Rappelons que Jules Ferry crée dans le même temps le baccalauréat de l’enseignement secondaire spécial, sanction de l’enseignement secondaire spécial institué par Victor Duruy en 1865.

En 1885, Armand Fallières lance une grande enquête sur une éventuelle réforme du baccalauréat. Elle nourrit la réforme de 1890 qui réalise l’unification des baccalauréats ès Lettres, ès Sciences et ès Sciences restreintes en un “ baccalauréat de l’enseignement secondaire classique ” (décret du 8 août 1890). Ici encore, deux degrés d’épreuves : des épreuves communes à tous à l’issue de la classe de rhétorique, des épreuves correspondant ou à la classe de philosophie, ou à la classe de mathématiques élémentaires à l’issue de l’année suivante, soit un diplôme unique avec deux séries ou mentions possibles : lettres-philosophie ou lettres-mathématiques[[44]](#footnote-44), suivant que l’élève choisissait, à l’écrit de la seconde partie, la dissertation de philosophie ou une composition de mathématiques et de physique. L’oral de cette seconde partie comportait, pour les élèves qui optaient pour la première série, (1°) une interrogation sur la philosophie, l’histoire de la philosophie et les auteurs philosophiques (coefficient 1), (2°) une interrogation sur l’histoire contemporaine (coefficient 1) ; (3°) une interrogation sur les éléments de la physique, de la chimie et de l’histoire naturelle (coefficient 2) ; pour ceux qui optaient pour la deuxième, cinq interrogations (mathématiques, coefficient 2, physique, chimie, histoire contemporaine, philosophie, chacune coefficient 1)[[45]](#footnote-45).

Rappelons qu’à aucun moment il ne sera tenu compte durant cette période de la spécialisation des membres du jury. “ Demain comme hier, un professeur de géographie pourrait examiner les épreuves de grec, de latin ou de français et un professeur de sciences naturelles les épreuves de mathématiques[[46]](#footnote-46) ”.

Nous n’avons rappelé ces quelques jalons que pour introduire à l’étude rapide de la structure générale du cours de philosophie de Jules Lagneau ; venons-en donc directement à ce cours et à l’étude rapide de ses cinq parties.

### Histoire de la philosophie

Le cours d'Histoire de la philosophie que nous livre, seul à en offrir une version complète, le cours de l'élève Lejoindre[[47]](#footnote-47), ne semble refléter en rien cette continuelle fréquentation des grands auteurs (Platon, Descartes, Spinoza) qui marqua tant Alain, et qui était selon lui une marque distinctive de l’enseignement de Lagneau[[48]](#footnote-48). Il importe donc de bien marquer ici, d’une part la fonction scolaire de ces textes, d’autre part leurs limites au regard de ce que représentait pour Lagneau cette fréquentation assidue des grands auteurs.

#### Le programme officiel

Le Programme Officiel de 1880 réduit considérablement l’étendue de l’enseignement d’histoire de la philosophie. L’arrêté du 19 Juin 1880 modifié par l’arrêté du 22 Janvier 1885 en fixe ainsi les termes[[49]](#footnote-49) :

Notions sommaires sur les principales doctrines philosophiques :

Socrate. Platon. Aristote. Épicurisme et Stoïcisme. Bacon. Descartes. Locke. Spinoza. Leibnitz. Kant.

Auteurs philosophiques :

Descartes : Discours sur la méthode ; Les principes de la philosophie.

Malebranche : De la recherche de la vérité, livre II (De l’Imagination), première partie, c.I et V ; deuxième et troisième parties en entier.

Pascal : De l’autorité en matière de philosophie. De l’esprit géométrique. Entretien avec M. de Sacy.

Leibniz : Nouveaux essais sur l’entendement humain, avant-propos et livre I ; Monadologie.

Condillac : Traité des sensations, livre I

V. Cousin : Le vrai, le beau, le bien, 3ème Partie (le bien).

Le professeur de philosophie doit faire expliquer, chaque année, deux textes français, un texte grec et un texte latin, choisis par lui dans la liste précédente[[50]](#footnote-50).

Le programme de 1874 était plus ambitieux :

Histoire de la philosophie - Des systèmes en général. Définition des principaux systèmes philosophiques. Notions sommaires sur la philosophie grecque avant Socrate : Ioniens, Éléates, Atomistes, Pythagoriciens, Sophistes. Socrate, Platon, Aristote. Notions sur les écoles après Socrate : Pyrrhoniens, Épicuriens, Stoïciens. Notions sur la philosophie à Rome et sur l’école d’Alexandrie. Notions sur la philosophie scolastique. Notions sur la philosophie de la Renaissance. La philosophie au XVIIIème Siècle. Bacon, Descartes et ses principaux disciples. Malebranche. Leibniz et Locke. Notions sur la philosophie du XVIIIème en France, en Angleterre et en Allemagne.

Ouvrages philosophiques - Xénophon : Mémoires sur Socrate. Platon : Phédon, livre VII de la République (allégorie de la Caverne, théorie des idées). Epictète : Manuel. Cicéron : De officiis. Les deux premiers livres du De finibus bonorum et malorum (exposition et réfutation du système d’Épicure). Logique de Port-Royal. Descartes : Discours de la méthode. Pascal : De l’autorité en matière de philosophie. Entretien de Pascal avec M. de Sacy. Bossuet : Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même (plan général de l’ouvrage, analyse des quatrième et cinquième parties). Fénelon : Traité de l’existence de Dieu. Leibniz : Théodicée (extraits).

#### Les notices de Jules Lagneau

Conformément au programme de 1880, on trouve dans le manuscrit Lejoindre les onze notices consacrées par Lagneau aux “ principales doctrines philosophiques ” ; Lagneau y a joint, ou plutôt a conservé un développement que le programme de 1874 prescrivait sous le titre de “ Notions sommaires sur la philosophie grecque avant Socrate : Ioniens, Atomistes, Eléates, Pythagoriciens, Sophistes ”. Outre ces notices, le manuscrit Lejoindre nous a conservé quelques traces de la préparation, en vue des épreuves orales, des deux auteurs français que Lagneau choisit de traiter cette année-là : Descartes (le *Discours de la méthode*) et Condillac. Traces, car nous ne disposons ici que des préparations de l’élève Lejoindre sur le *Discours de la Méthode* de Descartes, préparations contrôlées et visées par Lagneau, d’un développement sur la preuve par l’idée de parfait, et de quelques remarques de Lagneau sur Condillac. Notons au passage que les manuscrits de Lagneau conservés à l’École normale supérieure contiennent également des notes autographes préparatoires à cette explication du *Traité des Sensations* de Condillac. Rien ne nous est conservé dans les papiers de Lejoindre de ce qu’il put entendre sur les auteurs anciens que Lagneau devait également expliquer.

Nous avons la chance de posséder d’autres versions des notices consacrées aux auteurs “ au programme ” (et sur lesquels, contrairement à ce que nous connaissons aujourd’hui, tout candidat au baccalauréat devait pouvoir “ répondre ”). Alain lui-même avait en effet conservé sa propre notice consacrée à Socrate, et nous disposons par ailleurs d’une série de notices dactylographiées à la fin des années cinquante par André Canivez à partir des notices manuscrites, aujourd’hui disparues, de Camille Oursel, élève de l’année 1892-93. Ceci nous permet de mieux apprécier la place exacte que ces notices occupaient dans l’enseignement de Lagneau. En effet, la notice d’Alain sur Socrate reproduit pratiquement mot pour mot le texte de Lejoindre. En ce qui concerne les “ notices Oursel ”, qui ne se rapportent qu’à Socrate, Platon, Aristote, Locke, Spinoza, Leibnitz et Kant (il manque la philosophie hellénistique, Bacon et Descartes), les textes coïncident de la même manière, sauf en ce qui concerne Platon et Aristote. Par ailleurs, André Canivez signale que les notices du cours Oursel consacrées à Socrate, Locke, Spinoza, Leibniz et Kant, se présentaient sous la forme de feuilles polycopiées[[51]](#footnote-51), procédé auquel Lagneau semble avoir fait souvent appel, en particulier lorsque l’étendue qu’il donnait à telle ou telle analyse compromettait l’achèvement du programme[[52]](#footnote-52).

La quasi-totalité de ces textes ne constitue donc pas le reflet d’un cours effectivement professé. Ce sont de véritables textes de la main de Lagneau, ou du moins des textes dont il a assumé le contenu, mais qui ne faisaient pas l'objet d'un réel enseignement, et qu'il se contentait de distribuer à ses élèves. Il faut faire une exception pour les notices consacrées à Platon et Aristote. Les textes dont nous disposons (Lejoindre, Oursel, Léon Letellier), s’ils ne varient pas dans leur structure, ne coïncident pas dans leur formulation, ni même toujours dans le détail de leur contenu. Nous avons sans doute ici la trace d’un exposé oral de Lagneau, et il est significatif que ce soit sur Platon et Aristote qu’il ait tenu à développer de vive voix l’exposé sommaire qu’il livrait à ses élèves.

Cette réserve faite, ces notices ne saurait donc prétendre donner une image exhaustive, ni même satisfaisante, de la place centrale que Lagneau accordait dans son enseignement à la fréquentation directe des grands auteurs, par quoi d’ailleurs son enseignement se signalait dans sa singularité. Leur publication[[53]](#footnote-53), comme d’autres analogues, ne pourrait prétendre se substituer aux témoignages qui mettent en évidence le primat inhabituel accordé par Lagneau à cette fréquentation. Parmi ces témoignages, il faut rappeler le portrait magistral que campe Alain dans ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau*. Ce portrait se réfère à un enseignement immédiatement postérieur (1887-1889) à celui dont le manuscrit Lejoindre nous conserve la trace : et on ne peut manquer d’être frappé du contraste entre le portrait et l’image que nous offre le *Cours* conservé. On sait que le coeur de ce portrait renvoie en particulier au souvenir des lectures que Lagneau faisait en classe : les deux chapitres centraux s’organisent autour de l’évocation de la lecture de Platon (c.II), et de la lecture de Spinoza, “ son autre livre, et notre autre livre ” (c.III). Or une telle lecture suivie ne rentrait pas dans le cadre du programme : en ce qui concerne Platon, Alain précise[[54]](#footnote-54) qu’il ne s’agissait pas de ce livre VI de la *République* qui pouvait être présenté à l’oral du baccalauréat, mais du *Théétète*, du *Philèbe*, du *Timée* : et il évoque dans la même page le *Parménide*. De ces lectures, les cours ne nous conservent rien : et sans doute le style ne devait pas en favoriser la prise en notes[[55]](#footnote-55). Or ce sont visiblement ces lectures qui ont marqué le jeune Chartier, ainsi que les deux leçons sur la Perception et sur le Jugement. Rappelons le portrait du maître par l’élève :

De ses leçons sur Platon, qui furent nombreuses, amples, et toujours quelque dialogue en main, le Théétète, le Philèbe, le Timée, je n’ai retenu que Platon. (...) Ainsi Lagneau, tenant en main le Timée, semblait lui-même une figure de Michel-Ange, séparant la lumière des ténèbres.

Lecture et perception, ce qui est le même, surtout en ce qui concerne Platon, voilà ce à quoi Lagneau formait ses élèves, selon le témoignage d’Alain :

Il nous lisait Platon comme une Bible, et souvent la République, où, à mesure qu’on approche de la fin, et par cette implication des caractères et des constitutions, par le tableau final de la tyrannie, se règle peu à peu le compte de l’homme par la Somme Intégrale de ses pensées d’aventure. Le Maître estimait sans doute que c’était bien assez si nous savions lire, et aussi qu’il faut apprendre à lire en considérant d’abord l’encrier, le morceau de craie et le cheval de bois.

Les notices, en particulier celles de Lejoindre ne reflètent guère cette place centrale de la lecture des grands philosophes, et nous n’en possédons par ailleurs aucune trace. Même les 120 pages que possédait Canivez ne représentaient sans doute, si l'on considère ce qui nous en demeure, qu'une version encore amplifiée des leçons que nous ont conservées les notes de Lejoindre et de Oursel ; encore n’est-il pas sûr qu’il se soit agi de 120 pages rédigées. Devra-t-on penser pour autant qu’Alain recrée ici le souvenir, comme on a pu dire qu’il avait donné une idée fausse de l’enseignement de son maître en général ? La thèse d’André Canivez nous permet de répondre par la négative : Canivez nous restitue en partie[[56]](#footnote-56) le dossier d’une controverse qui opposa Jules Lagneau à l’inspecteur Elie Rabier, en particulier à propos de la fréquentation des grands auteurs que Lagneau imposait à ses élèves : et cette controverse suivit l’inspection dont Alain lui-même nous a conservé le souvenir[[57]](#footnote-57). Citons les remarques par lesquelles Elie Rabier met un point final à leur différent : après lecture d’une lettre de Lagneau par laquelle celui-ci justifiait sa démarche, il retire ses objections, mais revient, hors polémique, sur la place qu’occupe chez Lagneau la fréquentation des grands auteurs :

Que de choses vous donnez à apprendre sur Platon, et combien il est difficile que cette théorie des idées ne paraisse à des novices une pure fantasmagorie ! M. Lachelier voudrait supprimer radicalement l’histoire de la philosophie, surtout de la philosophie ancienne comme enseignement distinct, 1° parce qu’il est fort difficile à qui que ce soit d’y comprendre quelque chose, 2° parce qu’à coup sûr dans l’esprit des élèves cela se déforme et devient quelque chose de fantastique[[58]](#footnote-58).

Que vise ici l’effroi de Rabier ? Au regard des notices de Lejoindre, il semble exagéré ; moins peut-être lorsqu'on considère le texte de Letellier, qui conserve la trace d'une confrontation bien plus approfondie de Platon et Aristote (mais non une lecture directe de Platon). Visait-il encore autre chose ? Quoi qu'il en soit, la publication de ces notices ne peut être qu’un élément parmi d’autres de notre effort pour rejoindre au plus près l’infatigable activité, indissolublement pédagogique et philosophique qui fut celle de Jules Lagneau. Cet effort, Rabier l’évoquait aussi :

Vous les jetez d’abord au fleuve en pleine eau pour leur apprendre à nager. La plupart se noieraient sans doute ; mais vous êtes là, vous avez l’oeil sur tous à la fois, vous les repêchez l’un après l’autre, et, finalement, vous conduisez tout le monde à bon port. C’est fort bien. Mais vous vous épuisez à ce travail et quelque jour vous y laisserez vos os.

“ Prédiction sinistre ”, souligne Canivez en citant ce passage[[59]](#footnote-59). Mais c’est à la lumière de cet effort que ces “ petites ” leçons, scolaires certainement, et de belle manière, pourront aussi prendre leur sens proprement philosophique, si l’on ne perd pas de vue que la méditation fondamentale de Lagneau ne peut être réellement absente de ces moments où les exigences purement scolaires (mais cette notion même n’est-elle pas la négation de l’identité de la démarche philosophique et de la démarche d’enseignement ?) semblent prendre le dessus. Comme on le voit, c'est contre l’avis de Lachelier que Lagneau prenait très au sérieux la présence, dans le programme de philosophie, d’un cours d’Histoire de Philosophie. Il avait bien conscience de ce que signifiait une telle présence, si elle devait bien être la présence de la pensée des grands auteurs : ici encore, cette conscience, et l’effort dans lequel Lagneau s’est consumé pour assumer les exigences à la lumière desquelles il interprétait cette dimension du programme, pourraient être méditées lorsqu’on évoque de nos jours le possible retour d’un enseignement de l’histoire de la philosophie dans nos classes terminales.

Il serait certes vain de chercher dans ces notices la profondeur du dialogue que Lagneau instaure entre Descartes et Spinoza dans le célèbre *Cours sur le Jugement*; mais aussi le paysage est dressé. De même, c’est bien lorsque Lagneau traitera de la représentation dans l’espace que la discussion croisée de Leibnitz et de Kant nourrira une réflexion dont la profondeur et l’originalité rendaient encore Alain perplexe trente ans après la mort de son maître. Lagneau ici pose ses marques, avec un souci pointilleux de fixer un vocabulaire, de ménager les conditions d’un dialogue qui ne pourra se faire qu’au cours de l’année. Ce souci pédagogique apparaît lorsque l’on s’applique à dresser la liste de ce que Lagneau choisit de faire saillir de la pensée des auteurs qu’il évoque. Il manque certains noms à cette liste, en particulier celui de Maine de Biran, et Lagneau se soucie peu de les intégrer, se contentant de ce que lui prescrit le programme, ne citant en apparence les présocratiques (encore s’agit-il, comme nous l’avons vu, davantage d’un héritage des programmes antérieurs) que pour mieux situer la démarche de Socrate lui-même.

Enfin, en ce qui concerne le lecteur moderne de ces lignes, il serait évidemment fécond de rapprocher ces textes d’apparence modeste du manifeste que constitue le célèbre article *De la Métaphysique*, paru dans la *Revue Philosophique* en 1880, et dans lequel le sens du platonisme, de son interprétation par Aristote, et la revendication par Lagneau de l’héritage du kantisme sont présentés comme le coeur de la philosophie nouvelle : les en rapprocher, non parce qu’ils en donnent la clé, mais pour mesurer la continuité d’une pensée qui finissait ainsi par donner aux élèves, et semble-t-il à tous les élèves, ce sens des problèmes qui ne fait qu’un avec le véritable art de lire.

### Métaphysique

#### Le programme officiel

Le programme de 1880, qui ne varie en rien en 1890, est ici beaucoup plus précis que celui de 1874, qui se réduisait aux indications suivantes : “ Notions principales de métaphysique générale. L’existence de Dieu et ses preuves. Attributs de Dieu et Providence. Réfutations des objections tirées du mal physique et moral ”. Il se détaille comme suit :

De la valeur objective de la connaissance : dogmatisme, scepticisme, idéalisme.

De l’existence du monde extérieur.

De la nature en général : diverses conceptions sur la matière et sur la vie.

De l’âme : matérialisme et spiritualisme.

Dieu ; la Providence. Le problème du mal.

L’immortalité de l’âme. La religion naturelle.

#### Le cours de Jules Lagneau

De même que pour la plupart des notices consacrées à l'histoire de la philosophie, le cours de métaphysique ne semble pas à proprement parler avoir jamais constitué pour Lagneau le lieu d'un investissement original et renouvelé. Le texte de référence est ici encore celui du manuscrit Lejoindre, seul complet, et dont voici le sommaire détaillé :

 **Notions principales de métaphysique générale**. La métaphysique et le Positivisme. I - La métaphysique - Sa définition et son objet - Division de la métaphysique. II - Nécessité et légitimité de cette étude - Le positivisme. Distinction du point de vue dogmatique et du point de vue critique.

**Le problème métaphysique de la connaissance, ou : de la valeur de l'esprit humain comme instrument de connaissance**. Le Scepticisme : I. Arguments a posteriori : (1°) Arguments des erreurs, (2°) Arguments des opinions contradictoires ; II. Arguments a priori  : (1°) Relativité universelle des connaissances, (2°) Impossibilité de la démonstration parfaite, (3°) Nature contradictoire de la pensée. L’Idéalisme  : Idéalisme individualiste, ou dynamisme de Leibniz ; Idéalisme immatérialiste de Berkeley ; Idéalisme phénoméniste de Hume ; Idéalisme transcendantal de Kant ; Idéalisme subjectif de Fichte ; Idéalisme objectif ou naturaliste de Schelling ; Idéalisme absolu de Hegel.

**Théologie rationnelle. Existence et nature de Dieu. Ses rapports avec le monde. I. Existence de Dieu** : (1°) Arguments physiques : Dieu créateur et organisateur du monde ; 1 Argument a contingentia mundi, 2 Argument du premier Moteur, 3 Argument des causes finales, ou physicothéologique ; <Objections> : 1 Objection épicurienne, 2 Objections scientifiques et pseudo-scientifiques ou matérialistes, 3 Objections philosophiques. (2°) Arguments intellectuels : 1 Argument platonicien des Idées, 2 Argument des vérités éternelles, 3 Arguments tirés de l’idée du parfait : 1er argument, concluant de l’idée de l’être parfait à l’objet de cette idée, 2ème argument : argument ontologique, concluant de l’idée même ou essence du parfait à son existence. (3°) Arguments moraux : Dieu affirmé et posé par la volonté morale - **II. Nature de Dieu**. Attributs métaphysiques et attributs moraux. **III. Rapports de Dieu avec le monde**

**Cosmologie rationnelle : Cosmologie physique** : 1° - Recherche de l'essence du monde. 2° - Recherche de la cause du monde. Le monde selon la science et la Métaphysique. I - Réalisme : (1) Hylozoïsme ou matérialisme, (2) Mécanisme atomique (Démocrite, Epicure, Gassendi) (3) Mécanisme dualiste de Descartes. II - Phénoménisme : (1) Phénoménisme idéaliste et individualiste, (2) Phénoménisme subjectif, ou idéalisme subjectif, ou phénoménisme proprement dit, (3) Phénoménisme critique de Kant, ou idéalisme transcendantal. L’existence objective du monde extérieur. **Cosmologie morale**. La Providence - Son mode d’action. Objections contre la Providence - Le Problème du Mal. Pessimisme et optimisme

**Psychologie rationnelle - L’essence de l’âme et sa destinée**

I - Spiritualisme. II - Matérialisme : (1°) Argumentation contre la thèse spiritualiste, 2° - Arguments directs du matérialisme, tirés de l’influence du physique sur le moral. III - Idéalisme moral. Critique de ces deux systèmes du point de vue kantien : 1° - Le matérialisme, 2° - Le spiritualisme.

Trois systèmes pour expliquer la vie : 1° - Animisme, 2° Vitalisme, 3° - Organicisme

Destination de l’homme. Immortalité ou éternité de l’âme. 1° - Preuves sensibles, 2° - Preuves intellectuelles, 3° - Preuves morales

Ici encore, une absence de taille, la question de la religion naturelle ; mais la fidélité au programme est scrupuleuse. On retrouve une grande partie du texte que nous conserve le manuscrit Lejoindre, et presque toujours mot pour mot, dans les dactylographies réalisées par André Canivez. Celui-ci recensait dans son catalogue un "manuscrit Letellier", qui comprenait en fait un cours de métaphysique, "246 pages en une grande liasse, 15 x 19, de diverses écritures, dont celle de Letellier et ayant plusieurs numérotations, comprenant : Métaphysique, Métaphysique et positivisme, De la valeur de l'esprit humain comme instrument de connaissance ; deux systèmes contraires : scepticisme et idéalisme ; Théologie, cosmologie et psychologie rationnelle". Cela renvoie exactement au plan du manuscrit Lejoindre ; la perte partielle de ces manuscrits est donc compensée par la présence du cours de 1886-87. Canivez n'avait pas en effet dactylographié l'intégralité de ce cours ; il avait saisi d'autres extraits du cours de métaphysique dont il disposait, soit de la main de C. Oursel lui-même, soit sous forme de documents autocopiés. On trouvait ainsi chez Oursel :

1. La Providence et le problème du mal, pp. 52-58
2. Cosmologie rationnelle, 16 pages autocopiées (18 x 23,5) et 4 pages de la main de C. Oursel
3. Preuves morales de l'existence de Dieu, 16 pages de la main de M. C. Oursel (15,5 x 20)
4. Théologie rationnelle, Cours de M. Lagneau - Dieu. 47 pages autocopiées (18 x 23,5)
5. La Providence, son mode d'action. Objections contre la Providence. Le problème du mal. Pessimisme et optimisme. 8 pages autocopiées (18 x 23,5)

De tout cela, nous n'avons rien conservé concernant la première partie du cours, soit les "Notions principales de métaphysique générale" ; mais il n'y a rien ici à regretter. En effet, de la Théologie rationnelle, il ne manque qu'une dactylographie des arguments physiques et intellectuels ; nous avons celle des "Preuves morales de l'existence de Dieu", foliotée d'après le manuscrit Letellier (10 pages, et non les seize autocopiées d'Oursel), puis celle de toute la fin de la Théologie rationnelle, dactylographie d'une "liasse intitulée *Nature de Dieu*" et foliotée de 1 à 47, qui semble donc tirée du cours de C. Oursel ; de la Cosmologie rationnelle, nous avons la dactylographie de la liasse Letellier pour tout le début de la Cosmologie physique ; celle des "seize pages autocopiées et quatre de la main de Oursel" sur "Le monde selon la science et la métaphysique" ; il nous manque une version de la brève leçon intitulée "L'existence objective du monde extérieur" ; le manuscrit Letellier (32 à 47) couvre la cosmologie morale, puis l'intégralité de la Psychologie rationnelle, (48 à 67) ; mais le tout ne constitue à quelques exceptions près[[60]](#footnote-60) qu'un ensemble de variantes par rapport au texte de Lejoindre, et nous avons intégré en notes ces extraits à l'édition du cours de 1886-87.

Les papiers communiqués par Oursel comportaient de plus, selon le témoignage de Canivez, un ensemble de "seize pages autocopiées et quatre pages de la main de C. Oursel" (ce sont les leçons consacrées à la Cosmologie rationnelle). Le cours de Théologie rationnelle comportait également "47 pages autocopiées" (il ne nous en reste que la fin, conservée également par Letellier), l'analyse de la Providence "huit pages autocopiées (nous ne les possédons plus). L'indication de ce mode de reproduction, jointe à la quasi identité des trois sources dans ce que la dactylographie de Canivez nous a conservé, nous confirme que nous avons affaire, et ce dès le cours Lejoindre, à un cours dicté, que Lagneau fit par la suite purement et simplement reproduire. Les variantes que proposent les manuscrits Letellier et Oursel peuvent souvent être considérées comme préférables, puisque Lagneau a dû revoir le texte qu'il livrait à la reproduction mécanique. Moins encore qu'en ce qui concerne l'histoire de la philosophie, où l'on a vu que Lagneau renouvelait chaque année la confrontation de Platon et d'Aristote, Lagneau ne renouvelle en rien, d'année en année, un cours fidèle à l'esprit du programme, mais dont il semble singulièrement absent ; non qu'on puisse affirmer sans précaution qu'il n'en assume pas le contenu ; mais ce n'est pas le lieu où s'exerce le travail de sa pensée.

### Logique

#### Le programme officiel (1880)

Il est intéressant de livrer ici encore les deux programmes, celui de 1874 d’une part, celui de 1880, reconduit en 1890, d’autre part. En 1874, nous trouvons :

Du fondement de la certitude. Scepticisme. Formes du scepticisme ancien et moderne. Différentes espèces de certitudes. L’évidence sensible, l’évidence rationnelle, l’évidence morale. De la méthode : analyse, synthèse. Méthode déductive. Définition. Déduction. Syllogisme. Démonstration. Abus du syllogisme, sophismes. Méthode inductive. Observation. Expérimentation. Induction. Hypothèse. Division. Classification. L’erreur, causes logiques et morales. Application de la méthode : (1°) aux sciences exactes (mathématiques), (2°) aux sciences physiques et naturelles ; (3°) aux sciences morales et politiques (philosophie, droit, économie politique, etc.) ; (4°) aux sciences historiques. Le témoignage des hommes et la critique du témoignage.

En 1880-90 :

**Logique formelle –** Des termes – Des propositions – Des différentes formes de raisonnement.

**Logique appliquée –** Méthode des sciences exactes : axiomes, définitions, démonstrations. Méthode des sciences physiques et naturelles : observation, expérimentation ; hypothèse, induction. Classification, analogies, définitions empiriques. De la méthode dans les sciences morales. Le témoignage des hommes ; la méthode historique.

Des erreurs et des sophismes.

#### Les sources

Lagneau semble ici avoir élaboré un cours à la fois scrupuleux et pour beaucoup personnel. Des trois sources des leçons consacrées à la *Logique*, aucune ne fait à proprement parler double emploi avec une autre. L’introduction du cours Lacapère indique la tripartition de l'étude de la logique : logique formelle (théorie du raisonnement et de ses conditions) ; *logique objective (la vérité en tant que telle ; étude du scepticisme, de la méthode universelle de connaissance)* ; logique matérielle (différents ordres de connaissance, nature de la connaissance dans ces différents ordres, étude de l'erreur). Le cours de Lejoindre nous offre pour l'essentiel, conformément au programme, un cours de logique formelle et un cours de logique matérielle (méthodes des sciences et théorie de l'erreur) ; le cours Lacapère nous offre, outre l'introduction la plus substantielle, cette logique objective, à savoir les trois leçons intitulées *Évidence et certitude, Le scepticisme, Criteriums de la vérité.* Le cours Oursel nous offre une très brève introduction, un résumé rapide de logique formelle, une méthodologie des sciences mathématiques et une méthodologie des sciences expérimentales qui sont en fait un condensé des cours de Logique que Lachelier professait à l'École normale, enfin un résumé du sommaire qui nous avait été conservé dans les *Célèbres leçons et fragments*, du cours consacré à *Évidence et certitude.*

Nous disposons donc de trois introductions d'ampleur très inégale, d'un cours de logique formelle (1886-87) et de son résumé (1892-93), d'un cours de logique objective (Lp, 92-93) et du résumé d'un de ses sommaires (O) et de deux cours de logique matérielle, bien différents de contenu. La version Lacapère du cours intitulé *Évidence et certitude* n'est qu'une version tronquée de celle que nous livrent les *Célèbres leçons et fragments*; en fait il s'agit bien de deux rédactions du même cours, comme l'atteste l'identité terme à terme de bien des développements ; le fait s'expliquerait si l'on pouvait affirmer qu'il s'agit de ce même cours pris en notes, alors que les *Célèbres leçons et fragments* nous en livrent l'original ; et l'on sait que Letellier, qui en aurait fourni la rédaction, suppléait Lagneau pour la logique[[61]](#footnote-61). Mais il ne le fait, nous précise André Canivez, que "de février 1893 jusqu'à la fin de l'année scolaire" (C 441). Or le témoignage du général Amédée-Thierry (C 372) semble formel : un nouveau de cette année-là n'entendait pas ce que consigne le cours Lacapère. Reste donc qu'il s'agisse de deux versions du même cours ; ce qui situerait le cours Lacapère en 1889-90 ; mais alors comment expliquer qu'on y trouve un cours sur la conscience, la mémoire, le moi, absent de chez Letellier, et que les textes du cours de psychologie coïncident si peu ? Reste, enfin, que le cours Lacapère soit encore plus ancien ; cela impliquerait, soit que Letellier ait pu se procurer une version mieux rédigée de ce qu'avait noté Lacapère, soit que Lagneau ait strictement répété, *dicté* le même cours plusieurs années de suite. Nous serions alors en présence d'un cours tout aussi peu *professé*, en un sens, que les notices d'histoire de la philosophie, et la rédaction Lacapère pourrait être datée d'avant 1889, soit des années durant lesquelles Alain assistait aux cours de Lagneau. C’est, en fait, l’hypothèse la plus probable.

### Morale

#### Le programme officiel (1880[[62]](#footnote-62))

**Principes de la morale**. La conscience. Le bien. Le devoir

Examen des doctrines utilitaires.

La responsabilité et la sanction.

**Les devoirs** - Devoirs envers soi-même : sagesse, courage, tempérance[[63]](#footnote-63). Devoirs envers nos semblables : le droit et la justice ; la charité. Devoirs particuliers envers la famille. L’éducation. Devoirs envers la patrie : obéissance aux lois. L’éducation des enfants. L’impôt, le vote. Le service militaire. Dévouement à la patrie.

Des rapports de la morale et de l’économie politique. Le travail. Le capital. La propriété[[64]](#footnote-64).

#### Les cours de Lagneau

Le cours de morale nous est malheureusement parvenu, sauf en ce qui concerne la rédaction de Lejoindre, dans un état extrêmement fragmentaire. Malheureusement, car aucune de ces sources ne nous présente un texte analogue, qui indiquerait un enseignement aussi figé que celui dont le cours de Métaphysique nous laisse la trace. Quatre sources sont ici disponibles. La principale est ici encore le cours complet de Lejoindre, en deux parties de 112 et 78 pages, dont voici le sommaire :

|  |  |
| --- | --- |
| ***De la morale en général - De la morale indépendante******Conscience morale - Évolution de la loi morale dans l’école anglaise.******La morale******La vertu******Sanction******L’État******Rapports de l’Économie et de la Morale******Division des devoirs.******Morale réelle******Morale individuelle******Morale sociale******Morale religieuse*** | 11733981051071101571776 |

Les autres sources sont, d’une part une longue analyse de l’utilitarisme à propos de la notion de justice dans une rédaction de Letellier (37 feuillets), trois pages d’introduction à la morale chez Oursel (1892-93), et une autre introduction, d’une tout autre ampleur, que Letellier livre dans le *Bulletin de l’union pour l’action morale*, plus précisément dans le numéro du 14 Janvier 1895.

Cette dernière rédaction est de toute évidence une version plus amplement rédigée de la même leçon que celle dont la rédaction Oursel nous conserve la trace ; plus exactement elle développe la première moitié de cette introduction à la morale, visiblement rédigée à la hâte par Camille Oursel. C’est dire que la seule conclusion qu’on puisse tirer de la diversité des textes, c’est que Lagneau ne prononçait pas en 1892-93 le même cours qu’en 1886-87. S’il était certain que Letellier rédige le texte du *Bulletin de l’union pour l’action morale* d’après ses propres notes de 1889-90, cela signifierait que le cours était bien le même en 1889-90 et en 1892-93. Mais il peut évidemment s’être servi, comme pour le *Cours sur Dieu*, de notes de vétérans de 1892-93, ou avoir lui-même assisté au dernier cours de morale de son maître, en cette année où il l’assistait pour l’enseignement de la logique.

## Le cours de Psychologie

### Le programme officiel et le sommaire de Lagneau

Le régime de 1880 remanie profondément le programme de psychologie de 1874[[65]](#footnote-65). Lagneau suit, comme on va le voir, de très près cette formulation reproduite quasiment à l’identique en 1890[[66]](#footnote-66) :

**Objet de la psychologie.** Caractères propres des faits qu'elle étudie : les faits psychologiques et physiologiques.

**Méthode de la psychologie.** Méthode subjective : la réflexion ; méthode objective : les langues, l'histoire, etc. De l'expérimentation en psychologie.

**Classification** **des faits psychologiques**. Sensibilité, intelligence, volonté.

**Sensibilité.** Le plaisir et la douleur ; sensations, sentiments. Les inclinaisons[[67]](#footnote-67). Les passions.

**Intelligence**. Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance. Les données de l'expérience et l'activité de l'esprit. Les sens et la conscience. La mémoire - L'association - L'imagination. L'abstraction et la généralisation - Le jugement et le raisonnement. Principes directeurs de la connaissance. Peut-on les expliquer par l'expérience, l'association ou l'hérédité ?

**La volonté**. Instinct ; liberté ; habitude.

**L'expression des faits psychologiques : le langage[[68]](#footnote-68).**

**Le beau et l'art.**

**Les rapports du physique et du moral.**

**Notions très sommaires de psychologie comparée : l'homme et l'animal.**

On trouve un exemple de ce programme développé dans son intégralité dans le manuel que fit paraître Élie Rabier sous le titre de *Leçons de philosophie[[69]](#footnote-69)*. Rabier était professeur au lycée Charlemagne et membre du Conseil supérieur de l'instruction publique. La lecture de son manuel permettrait de mesurer la puissance d'arrrachement de l'enseignement de Lagneau. Ne nous exagérons pas néanmoins d'emblée la valeur de la liberté que prend Lagneau, ce qui serait sans doute restreindre en fait sa portée[[70]](#footnote-70). La liberté du professeur est déjà de ce temps, semble-t-il, dans la logique même du programme. Commentant en 1880 dans la *Revue philosophique* le nouveau programme, Henri Marion remarque que l'ancien "ne gênait guère les professeurs, et [que] personne, que je sache, n'en était esclave, l'inspection générale se montrant depuis longtemps fort libérale à cet endroit". À l'égard de la note finale, qui stipulait que *l'ordre adopté dans ce programme ne doit pas enchaîner la liberté du professeur, pourvu que les questions indiquées soient toutes traitées*, il indique : "cette note consacre officiellement ce qui était le fait, mais non le droit (...) ; il demeure acquis que tout professeur bien maître de ses matières et sûr de lui peut disposer son cours de la manière qui lui semblera la plus logique. En cela il ne relèvera que des chefs qui ont qualité pour juger la valeur de son enseignement".

On savait que de cette liberté, Lagneau usait avec une vigueur qui déconcertait certains de ses "chefs", et Rabier tout le premier. Et l'on pourrait s'attendre à voir surgir la puissance et l'originalité de Lagneau à la simple lecture du sommaire de son cours. On risque ici la déception. Le développement de ce cours, en effet, tel que le manuscrit de Lejoindre nous permet d'en reconstituer les principales articulations, peut paraître bien docile. Voici à quoi nous pouvons le réduire :

**La psychologie**. Elle constitue une étude distincte de la science physique en général, de la physiologie en particulier. Son objet ; le genre de connaissance qu'elle recherche (47-74).

**La méthode de la psychologie.** La méthode déductive (75-86). La méthode expérimentale (87-144). La méthode réflexive en psychologie, ou la psychologie métaphysique (144-162).

**Division de la psychologie**. Les formes et les degrés de la vie pensante (163-189).

**Intelligence**.

Fonctions représentatives. La sensation (191-288). La perception extérieure (288-388). L'Imagination (389-438). La perception intérieure ou conscience (438-546).

Entendement. Ses fonctions. La conception ou formation des idées (547-597), le jugement (597-653); le raisonnement (653-726)

La raison (727-775)

**L'activité**. Activité inconsciente (779-801). La volonté (802 - 846).

**La sensibilité** (881-903).

**Le langage** (847-880)

On le voit, à l'exception de l'étude du Beau, auquel Lagneau ne consacrait semble-t-il aucune leçon particulière, tout ce que réclame le programme officiel se trouve traité dans ce cours de psychologie. Lagneau considérait sans doute que les "rapports du physique et du moral" n'avaient pas besoin d'une présentation à part, et se trouvaient bien suffisamment développés dans les différentes parties du cours de Psychologie ; quant à la psychologie comparée, ce qu'il en dit dans les leçons consacrées à la méthode pouvait passer pour un ensemble suffisant de "notions très sommaires".

### Les évolutions quantitatives

Avant d'entrer dans le détail de ces leçons, le tableau des textes en notre possession peut nous servir à introduire une première évaluation rapide des évolutions majeures que semble subir dans son ensemble le cours de Lagneau en ces dernières années de son enseignement :

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| **Leçons** | **Lj** | **Lp[[71]](#footnote-71)** | **Lt** | **O** |
| La psychologie. |  |  |  |  |
| La psychologie étude distincte | 28 | ... | 47 | 33 |
| Méthode de la Psychologie  |  |  |  |  |
| La méthode déductive | 12 | ... | 10 | 63 |
| La méthode expérimentale | 58 | ... | 46 | 54 |
| La méthode réflexive | 19 | ... | 26 | 0 |
| Division de la Psychologie | 27 | ... | 80 | 28 / 8 |
| Intelligence.  |  |  |  |  |
| *Fonctions représentatives.* |  |  |  |  |
| La sensation | 98 | ...72 | 108 | 17 |
| La perception extérieure | 101 | 57 | 92 | 6 |
| L'Imagination | 50 | 40 | 63 | 3 |
| La perception intérieure ou conscience | 109 | 36 | 0 | 0 |
| *Entendement. Ses fonctions.* |  |  |  |  |
| La conception ou formation des idées | 51 | 15 | 77 | 14 |
| Le jugement | 61 | 23 | 80 | 14 |
| Le raisonnement | 74 | 20 | 84 | 0 |
| *La raison* | 54 | ? | 0 | 0 |
| L'activité. |  |  | 0 | 0 |
| Activité inconsciente | 23 | ... | 0 | 0 |
| La volonté | 45 | 16 | 0 | 0 |
| La sensibilité | 25 | ? | 0 | 0 |
| Le langage | 34 | 47 | 0 | 0 |

Ce tableau est délicat d'interprétation. La disproportion est nette entre les leçons inaugurales et les deux premiers tiers de l'étude de l'intelligence, d'une part, et les leçons qui achèvent le cours de psychologie d'autre part. Il y a là un fait de structure, mais aussi il semble bien que le mouvement ne fasse que se confirmer d'année en année, les leçons inaugurales se développant de plus en plus au détriment de la fin du programme. Il semble qu'il faille ne pas tenir compte de la diversité des publics de Lagneau : les vétérans ne recevaient visiblement pas un enseignement autre que les nouveaux ; ce n'était pas le cas du temps de Chartier, et la parfaite concordance entre le témoignage d'Amédée-Thierry, "nouveau" de 1892-93, et le cours de Oursel, "vétéran" de la même année, prouve que la restriction du cours, particulièrement accentuée cette année-là, touchait les deux publics. Certes il semble y avoir eu quelque différence. Letellier lui-même note au cœur du Cours sur la sensation : "Description des organes (...) : voir traités spéciaux" ; Lagneau ne développe pas devant ses vétérans une analyse qu'il livre à ses nouveaux - ou bien c'est Letellier qui choisit de ne pas noter, et de se reporter aux traités qu'il pouvait lire à la bibliothèque du Lycée. Plus décisif, mais exceptionnel, est ce qu'indique l'ouverture des résumés consacrés par Oursel (O II, 37) à l'Intelligence : "*L’intelligence* **-** C’est l’une des trois formes de la faculté de penser (pour la représentation, voir le cours des nouveaux)". Mais encore une fois, ce "cours des nouveaux", si l'on en croit le témoignage d'Amédée-Thierry, devait consister dans de simples résumés, comme ceux que l'on trouve précisément dans le troisième cahier Oursel, peut-être recopié sur le cours d'un nouveau.

##### Letellier : le "progrès à rebours".

L'évolution générale du cours de Lagneau nous était déjà connue par quelques témoignages fort autorisés ; paradoxalement les cours dont nous disposons relativisent quelque peu en apparence leur portée. On connaît ce témoignage de Léon Letellier, qui reflète l'aveu du maître lui-même :

D'année en année, malgré les heures supplémentaires qu'il donnait à ses élèves, son enseignement perdait en surface pour gagner en profondeur. "Chaque année, nous disait-il quelque temps avant sa mort, je réalise une sorte de progrès à rebours : quand j'ai débuté dans l'enseignement de la philosophie, j'arrivais à peu près à la fin du programme ; maintenant je ne peux plus même venir à bout de la Psychologie". Quelquefois il se permettait une pointe de légère ironie à l'adresse de "ceux qui peuvent finir", ironie d'ailleurs bientôt réprimée, car il ne manquait pas d'ajouter : "Je ne donne pas à ces élèves ce qu'ils ont le droit d'attendre de moi"[[72]](#footnote-72).

En 1886, Jules Lagneau n'en est certes plus à ses débuts ; et cependant le mouvement est déjà sensible dans la progressive raréfaction que subissent les leçons. Le cours de psychologie 1886-87 a fait l'objet d'une récente édition en cinq volumes par les presses du Centre national de documentation pédagogique. Au quatrième volume, du point de vue du programme de Psychologie, qui prévoit l’examen de l’Intelligence, de la Sensibilité et de l’Activité, nous nous situons toujours dans la première partie ; les deux premiers volumes livrent l’étude des fonctions représentatives (sensation - représentation - perception) ; l’analyse de la raison, sans subdivision, n'occupe que le tiers du sixième volume ; encore l'ensemble, achevant l’étude de l’Intelligence, ne recouvre-t-il en droit que le tiers du programme de psychologie ; les deux autres tiers du programme officiel , Activité et Sensibilité, sont professés par Lagneau de manière si concise qu’on trouve dans ce même cinquième volume l’intégralité des leçons qu’il leur consacrait. On constate que le temps accordé à chacune de ces “ parties ” du programme ne cesse de décroître ; cela confirme et amplifie le privilège déjà reconnu aux leçons inaugurales (consacrées à la méthode de la psychologie), au “ cours sur la perception ” et à la théorie de l’entendement (“ cours sur le jugement ”).

Sans vouloir atténuer le caractère "morbide" de l'inflation des leçons liminaires au détriment de la fin du programme, il importe de remarquer que si le terme disparaît, c'est bien souvent que le contenu s'en est trouvé abordé dès le commencement ; à quoi bon une leçon sur la raison, lorsque toute la psychologie va à montrer l'activité de la raison, non comme un degré supérieur de la pensée, mais comme le fond de toute activité de pensée, à quelque degré qu'elle se développe ? Significative est la formule par laquelle Lagneau s'excuse en 1887 d'avoir en quelque sorte anticipé sur la théorie de l'entendement :

Dans ce que nous venons de faire, [il s'agit de l'analyse de la conscience, et en particulier de la notion de temps] nous avons franchi les bornes de la vie représentative ; cette étude eût été mieux placée plus loin, puisque la condition de la mémoire, de la conscience, du moi, a son origine dans l'entendement ; mais nous avons voulu réunir les deux sortes de perceptions, extérieure et intérieure. C'est aussi une nécessité de rapprocher la représentation dans le temps de la représentation dans l'espace. Mais la représentation dans le temps n'est nullement primitive, nous ne l'obtenons que dans notre développement intellectuel (l'enfant ne peut localiser ses souvenirs) ; néanmoins [il y a] analogie entre ces deux notions. Il est impossible de concevoir le temps sans concevoir d'abord des objets, des moi, [d’autres] nous-mêmes pour mieux dire, des esprits. L'opération par laquelle le moi se saisit est une opération de l'entendement, nous l'étudierons sous les noms de concept et de jugement, deux formes de la même opération, celle par laquelle l'esprit affirme une relation nécessaire entre ses représentations, indépendamment du fait qu'elles se forment à tel moment du temps ou en tel point de l'espace.

Il y a une tendance *nécessaire* à l'anticipation, et donc à la fusion des leçons, comme en témoignera précisément la pure et simple intégration, en 1889-90, de l'examen de la notion de temps aux leçons consacrées à l'espace. Lagneau ne s'amende pas, et bien au contraire, et ce n'est pas dû au hasard ; la nécessité de montrer que l'inférieur s'explique par le supérieur explique cette fusion de la fin dans le commencement, dont le progrès est progrès dans la maîtrise et non dégénérescence morbide ; de même qu'il est absurde, après avoir montré dès l'introduction qu'intelligence, sensibilité et activité sont inséparables, de se livrer à une étude séparée des deux "facultés" apparemment "négligées".

Cette anticipation, qui est de méthode, et qui restreint nécessairement l’importance des derniers chapitres par rapport aux premiers, ne tend qu’à s’amplifier de lui-même, sans qu’on puisse parler de tendance morbide, puisque précisément le cours gagne en concentration. Le mouvement que l’on constate d’une année sur l’autre est ainsi également celui de la progressive intégration de certaines leçons dans celles qui étaient censées les précéder. Parmi les exemples les plus considérables, on trouve l’intégration, en 1889-90, de l'analyse de la notion de temps à l'examen de la genèse de la notion d'espace et la disparition apparente de l'examen de la méthode réflexive (!) du cours de 1892-93 (version Oursel). Le temps était étudié en 1886-87 dans le chapitre intitulé "la perception intérieure" (la conscience, la mémoire, le moi) ; les remarques sur la mémoire se trouveront dispersées dans d'autres parties du cours (imagination), l'analyse du moi disparaîtra purement et simplement, ce qui est dommage, car elle concentrait d'une manière bien particulière la question du statut de la psychologie et de son auto-dépassement. L'examen de la méthode réflexive, quant à lui, se trouve en fait fondu, en 1892, dans la leçon liminaire consacrée à la définition de la psychologie et à son irréductibilité aux autres sciences.

À quoi peut dès lors tenir le regret de Lagneau ? L'évolution qu'évoque le texte de Letellier, qui est une évolution sur la durée, est clairement confirmée par les autres rédactions qui nous sont accessibles, en particulier celle de la dernière année, et elle y surprend par son ampleur. André Canivez citait[[73]](#footnote-73) ce témoignage du général Amédée-Thierry, élève de cette dernière année, condisciple de Renault et Jacquard :

Dans la majeure partie de l'année scolaire, il ne put traiter avec ampleur que l'introduction à la philosophie et à la psychologie. Tout le reste fut enseigné avec brièveté ou communiqué au moyen de textes polycopiés, la logique étant enseignée par L. Letellier. À l'approche de l'examen il se sentit bousculé. Aussi il réunissait les caindidats après la récréation de cinq heures, jusqu'à sept heures du soir..

Le manuscrit Oursel est bien le témoin de cette restriction drastique, qui dépasse de loin la concentration qui s'esquisse chez Lejoindre, s'affirme chez Letellier et se confirme au début du cours de la dernière année. On comprend que Lagneau ait pu se sentir, non seulement "bousculé", mais fort inquiet, sinon quant à la valeur de son cours, du moins quant à la capacité pour ses élèves de se présenter dans de bonnes conditions aux épreuves du baccalauréat : "Je ne donne pas à ces élèves ce qu'ils ont le droit d'attendre de moi"... reste que vingt-et-un sur vingt-deux furent reçus cette année-là (C 372), et que la réduction drastique s’explique largement par la décision de Lagneau de professer cette année-là le *Cours sur Dieu*. Il ne faudrait pas se représenter sur ce modèle l’évolution continue, et bien moins marquée, de l’enseignement de Lagneau.

##### Alain

Ce qui demeure certain, c’est que nous aovns du mal, en mesurant l’ampleur de cet héritage, et même celui du seul cours de psychologie, à accorder encore crédit, à première vue, au témoignage d’Alain en ce qui concerne l’ampleur de l’enseignement dispensé par son maître. Dans le premier chapitre des *Souvenirs concernant Jules Lagneau,* Alain écrit en effet :

Lagneau ne traitait jamais de morale (...) Il n'a jamais traité devant moi que de la Perception et du Jugement. L'inévitable préambule sur la Méthode de la Psychologie ne faisait que préparer ces deux leçons principales. Je sais que dans la suite il lui arriva de traiter de l'existence de Dieu ; j'ai supposé longtemps qu'il n'y avait eu que le titre de changé ; je ne me trompais guère[[74]](#footnote-74)...

Passons sur l'évocation du célèbre *Cours sur l'existence de Dieu*, lequel fut, on le sait, effectivement prononcé une seule fois, en cette année 1892-93 qui fut la dernière année d'enseignement de Jules Lagneau. Alain n'affirme pas seulement, semble-t-il, que Lagneau renonçait à l'enseignement de la morale ; outre qu'il nie explicitement tout enseignement de la Morale et renvoie dans les ténèbres les trois autres parties du programme, Histoire de la philosophie, Logique et Métaphysique, il réduit considérablement l'étendue de l'enseignement de Lagneau au regard des exigences du seul programme de Psychologie. Alain se livre ici à une double réduction : Jules Lagneau n'aurait jamais traité que de Psychologie, et encore n'aurait-il traité, en Psychologie, que de la perception et du jugement.

Sommes-nous donc en présence d'une pieuse entreprise de mystification ? Certes non. On comprendra mieux la double réduction qu'opère Alain en faisant la part, dans la lecture du cours intégral, de l'enseignement complet mais rapide que pouvait dispenser Lagneau sur l'intégralité des questions au programme et des moments où sa pensée se concentre sur un de ses moments privilégiés. Plus qu'un enseignement réduit à deux chapitres du programme, Alain entend nous présenter un enseignement qui ne se peut comprendre que si on le ramène comme à son centre à ces deux problématiques décisives, autour desquelles tout s'ordonne ; cette présentation est d'emblée, et plus encore pour nous qui pouvons à présent tout lire, incitation à bien lire, pour retrouver dans ce déroulement complet du programme, par delà, ou plutôt jusque dans la docile exhaustivité à laquelle s'astreint Lagneau parce qu'il s'agit d'accorder aux élèves tout ce qu'ils sont en droit d'exiger (y compris une parfaite préparation scolaire aux exigences de l'examen final), la puissance d'un authentique effort philosophique.

Ces précautions prises, il reste à dire que l’on se fait souvent une image bien fausse du témoignage même d’Alain, beaucoup plus nuancé et beaucoup plus précis que ce que l’on en retient d’habitude. Accordons donc l'exigence avec l'histoire, ou, dans la mesure du possible, sauvons la lettre du mythe avec son esprit. Le problème posé par l'existence des cours de Morale, de Métaphysique, de Logique et d'Histoire de la philosophie avait été abordé dans sa thèse par André Canivez[[75]](#footnote-75), qui ne disposait pourtant ni de l'intégralité du cours de Morale, ni de tout le cours de Métaphysique, ni du cours de Logique tel que Lagneau le professait en cette année 1886-87. Le style du cours de morale, qu'André Canivez jugeait "compassé et en même temps grandiloquent", certaines thèses développées, qui reflètent davantage à ses yeux une "morale chrétienne et violemment conservatrice", même si certains passages sentent de manière contradictoire leur anticléricalisme, tout cela inclinait à émettre l'hypothèse qu'il s'agissait d'un condensé d'un cours de Lachelier pris à l'École Normale, et que Lagneau aurait communiqué presque tel quel à ses élèves, y ajoutant quelques remarques quelque peu contradictoires avec l'inspiration fondamentale du cours. Lagneau avait d'ailleurs, cela est certain, recopié de sa main un cours de morale de Lachelier. "Pour notre compte, conclut A. Canivez, nous pensons qu'à la fin de l'année il n'avait pas le temps d'aborder personnellement la morale et se reposait sur l'exposition d'autrui".

Quelle que soit la part de Lagneau dans ces textes une remarque simple s'impose : les cours de Métaphysique se retrouvant à l'identique (mot pour mot) dans le manuscrit Lejoindre et dans les cours Oursel (92-93) et Letellier (dates incertaines, car Letellier avait recopié des cours de dates diverses), il est clair qu'il s'agit de cours qui furent communiqués, mais qui ne firent pas l'objet d'un réel *enseignement*. Il peut fort bien en aller de même pour les cours de morale et de logique ; Lagneau, nous dit bien Alain, ne *traitait* jamais de morale ; pour autant il n'aurait pas laissé démunis ses élèves face aux exigences du programme d'un examen auquel il préparait excellemment[[76]](#footnote-76). Lagneau, au sens fort du terme, et à la lettre, ne *traitait* sans doute réellement que de Psychologie[[77]](#footnote-77).

Mais s'il ne traitait que de Psychologie, dira-t-on, il ne traitait pas uniquement de Perception et de Jugement. Ici encore, quelques remarques. Tout d'abord, il faut s'entendre sur le terme de "Cours sur la perception" : Alain y condense, dans la rédaction qu'il en donne en 1925, le premier ensemble de leçons consacrées aux "Fonctions représentatives" (sensation, représentation, perception). Qu'on se réfère au sommaire : si nous tenons compte de la mention de "l'inévitable préambule", c'est tout le début du cours qui est évoqué ici, jusqu'à l'analyse des illusions des sens qui en forme le couronnement : soit, tout de même, en volume, plus de la moitié du cours total de Psychologie.

Mais il y a plus. Une lettre à Élie Halévy du 1er Octobre 1894[[78]](#footnote-78) indique qu’Alain entendait “ Perception et Jugement ” en un sens très large :

Je vais traiter cette année la Perception et le Jugement, et leurs annexes (le Temps, les Principes, etc.).

“ Perception ” recouvre donc également, à titre d’ “ annexe ”, l’analyse de la conscience, de la mémoire et du temps ; de même “ Jugement ” s’étend à l’examen des “ principes ”, c'est-à-dire très précisément à la théorie de l’induction, et recouvre bien, puisque l’analyse de la conception, matière et condition du jugement, en est également une dimension naturelle, l’intégralité du cours consacré à l’entendement[[79]](#footnote-79).

Mais la traduction éditoriale de la volonté délibérée du disciple de désigner le lieu où se joue l’essentiel de l’effort philosophique de Jules Lagneau ne revêt pas la même forme dans les deux cas. Ce qu’Alain nous a conservé sous le titre de “ Cours sur le jugement ” dans le volume des *Célèbres leçons et fragments* consiste en effet en une pure et simple reproduction de la rédaction qu’en avait laissée Léon Letellier, enrichie de cinq passages probablement empruntés à un cours datant de la dernière année d’enseignement de Lagneau[[80]](#footnote-80) (92-93). En 1889-90, devant Léon Letellier, Lagneau commence d’ailleurs l’étude de l’entendement par celle du jugement et non par celle de la conception. Le raisonnement vient toujours en dernier lieu. Tandis que le “ *Cours sur la perception* ” rédigé par Alain en 1924-26 recouvre et concentre, comme nous l’avons signalé dans l’introduction du troisième volume de la présente série, l’ensemble des leçons consacrées aux “ fonctions représentatives ” (soit précisément tout ce que recouvre ce troisième volume), Alain ne *condense* donc pas ici la théorie de l’entendement en donnant à l’ensemble le titre de “ *Cours sur le jugement ”* ; il n’en reproduit que le centre, ou plutôt, puisqu’il suit presque à la lettre les notes de Letellier, le début. Le procédé n’est pas sans conférer quelque obscurité au texte que l’on peut encore lire aujourd’hui dans le volume publié aux Presses universitaires de France, obscurité que le présent volume, en attendant une éventuelle publication du Cours de 1889-90, pourra aider à lever en partie. Ainsi ce passagedans lequel est annoncé le plan de la recherche (I 190, II 245) :

Nous étudierons d’abord l’entendement dans son acte propre, le jugement, puis nous l’étudierons dans les conditions de cet acte, qui sont doubles : les unes concernent les objets sur lesquels le jugement porte, sa matière ; nous aurons alors à nous demander ce que sont les idées, quel est l’acte par lequel on les forme, acte qui consiste à concevoir ; nous aurons ensuite à nous demander quelle est l’autre condition du jugement, c'est-à-dire ce qu’il faut pour qu’il soit compatible avec les autres (...). L’entendement, sous sa face abstraite, est la conception d’idées sur lesquelles le jugement porte ; le jugement c’est l’entendement en acte ; le raisonnement, c’est le mouvement de la pensée à travers ses actes successifs, l’action par laquelle l’entendement cherche à justifier ses actes présents en les mettant d’accord avec tous les autres.

On a donc bien l’annonce ici du plan en trois parties : Conception-Jugement-Raisonnement. Ce passage demeurait jusqu’à présent sans écho, car si Alain conserve l’annonce du plan général, il ne livre pas l’ensemble des cours consacrés à l’étude de l’entendement ; à dire vrai, il ne livre pas même la totalité du *Cours sur le jugement*, qui se divise, chez Letellier comme chez Lejoindre, en une analyse de l’acte, puis de la forme du jugement, ce qu’indique nettement l’annonce, également conservée par Alain, du développement de ce plan initial ( *Célèbres leçons et fragments* I 191, II 246) :

Considérons d’abord le jugement, et d’abord par son côté intérieur, dans l’action de la pensée qui le constitue. Qu’est-ce que le jugement ? Cette étude nous conduira à une deuxième qui aura pour objet de déterminer quelles sont les formes du jugement.

À y regarder de près, il n’y a guère de lieu, dans ce cours maintenant presque entièrement restitué, dont on ne retrouve la mention, le souvenir et l’interprétation dans l’effort toujours renouvelé d’Alain pour faire resurgir la figure de son maître ou commenter plus directement son enseignement. S’il reste vrai qu’Alain ne livre pas le texte de la fin du cours sur l’entendement, on doit observer qu’il revient dans ses écrits, plusieurs fois et à des moments décisifs, sur l’analyse de l’induction[[81]](#footnote-81), c'est-à-dire sur la théorie du raisonnement ; disposant enfin de l’intégralité du cours sur l’entendement, le lecteur sera désormais en mesure de lier entre eux les passages dans lesquels Alain dit la nécessité, pour pénétrer au plus profond de la pensée de Lagneau, de revenir au *Cours sur le jugement* proprement dit, de manière à penser la véritable solidarité des trois moments[[82]](#footnote-82) de l’analyse de l’entendement[[83]](#footnote-83), ce qui conduirait aussi à rétablir la vérité du rapport de Lagneau à son maître Lachelier.

Ce que la restitution de ce cours, dans ses versions successives, offre de neuf, c’est la possibilité de penser la démarche systématique de Lagneau, dans sa permanence et quelques-unes de ses évolutions les plus significatives, l’ensemble des dialogues plus ou moins explicites qui définissent son 'inscription dans la tradition philosophique du XIXème siècle, et la puissance de rupture qui lui est propre. On trouvera donc dans ces pages un premier parcours rapide de l’intégralité du cours de Psychologie, qui nous permettra de saisir, outre son mouvement d'ensemble étonnamment régulier, le détail des analyses subordonnées et les évolutions les plus nettes ; un second retour mettra en évidence de manière plus synthétique quelques-uns parmi les plus significatifs des dialogues permanents qu’entretient Jules Lagneau avec les traditions les plus diverses, et contemporaines en particulier (ce qui est peut-être plus neuf) de la philosophie et de la psychologie. Comment mesurer à la fois cette inscription dans une tradition et la puissance de rupture qui anime le cours de Lagneau ? La lecture interne ici ne suffit pas. On le verra en revenant sur la question des rapports de Lagneau à Théodule Ribot, à Félix Ravaisson, à Jules Lachelier. Nous nous heurtons ici à bien des obstacles ; à notre peu de sensibilité à cette philosophiedu dix-neuvième siècle, qui entraîne une perte certaine du sens de l'allusion, mais aussi peut-être à l'insuffisance même des cours en tant que tels. C’est ce qui justifiera le retour sur le témoignage d'Alain, qui est méditation de cette insuffisance. Ce témoignage, à nos yeux, et pourvu qu’on le veuille étudier de près, ne réduit pas, mais oriente, et en particulier, avec une singulière profondeur, vers le sens de la confrontation avec Lachelier. D'où deux nouvelles parties : le devenir de Lagneau en Alain, et ce vers quoi cette méditation nous oriente : le retour sur Lachelier, à la fois parce qu'Alain l'indique comme essentiel et parce que l’ensemble des cours dont nous disposons, et non uniquement le cours de Psychologie, nous fait mesurer, sinon le sens, du moins l’importance quantitative de cette présence, jusqu’ici peu sensible. On comprendra dès lors que le *Cours de psychologie* de Lachelier apparaisse comme une pièce essentielle du “ dossier Lagneau ”.

# Le cours de psychologie de Jules Lagneau

Ce parcours du Cours de psychologie de Lagneau se propose, d'une part, de familiariser avec un mouvement d'ensemble qui demeure dans ses grandes lignes identique d'année en année, à ceci près que la proportion entre les différentes parties du cours se modifie considérablement ; cela fera apparaître le caractère systématique de la démarche de Lagneau ; d'autre part, de mettre en évidence les lieux où se situent les enjeux et les dialogues essentiels que Lagneau entretient avec les grands auteurs de la tradition et avec les entreprises philosophiques et psychologiques qui lui sont contemporaines.

Ce parcours se limitera à l’examen des leçons consacrées à la psychologie et plus précisément à l’étude de l’intelligence, soit au tiers du programme officiel de psychologie.

## Objet, méthode et division de la psychologie

L'"inévitable préambule" du cours de Psychologie n'est pas ce à quoi renvoie Alain comme au cœur de l'effort de Lagneau. Son mouvement d'ensemble est très proche de ce qu'on peut suivre dans le cours de Psychologie de Lachelier, surtout dans la rédaction Lejoindre (1886-87). Sans doute importe-t-il précisément dès ici de marquer l'arrière-plan que ces textes croisés nous révèlent, et la tension qui anime les rapports de Lagneau à l'enseignement de son maître, et à une certaine conception spiritualiste de l’étude de la psychologie, tension qui se manifeste dans la proximité même des formules les plus décisives.

## Objet de la psychologie

Les questions que recouvre cette première partie du programme de préparation au baccalauréat sont explicitement celle de la spécificité de l'objet de la psychologie, et celle de la distinction de la psychologie, comme science, des autres disciplines scientifiques. Les deux questions ne se confondent pas.

L’affirmation selon laquelle la psychologie se distingue par son objet est tout à fait conforme au spiritualisme éclectique. Aussi importe-t-il de bien saisir dans ces premières lignes la rapide mise à l'écart de cette tradition cousinienne . De fait, on peut lire dans cette critique même l'écho chez Lagneau de l'enseignement reçu à l'Ecole normale[[84]](#footnote-84). Dans la première leçon de son cours de Psychologie, Lachelier développait en effet la critique de la pensée de l'âme-substance, mais en opérant d'emblée, de manière bien plus décisive que Lagneau, à la fois un retour à Maine de Biran et une réhabilitation de l'idéalisme :

Bien loin que la psychologie, en se concentrant dans le moi, perde un objet réel, c’est alors seulement qu’elle a un objet dont la réalité est incontestable. Non seulement l’existence de l’objet de la psychologie est aussi certaine que celle du monde extérieur, mais elle l’est à un titre supérieur. L’existence des choses consiste à être pensées. Si le monde extérieur existe parce qu’il est pensé, la pensée existe bien plus elle-même et en quelque sorte fait exister tout le reste. L’existence de tout est fondée sur l’existence de la pensée et la suppose. Le fondement est l’intelligence. Elle est la réalité même, la seule réalité absolue. L’âme alors n’est pas une chose entre les autres, c’est l’existence primitive, la pensée n’est pas un être, car elle est l’être lui-même[[85]](#footnote-85).

Cette première leçon de Lachelier est essentiellement une mise à l'écart du spiritualisme cousinien, et interdit à l'avance d'aller chercher chez Maine de Biran ce qu’en un temps l'éclectisme a voulu y trouver[[86]](#footnote-86) :

Accordant que l’objet de la psychologie est l’âme, s’agit-il de l’âme telle qu’elle apparaît à elle-même ou de l’âme existant indépendamment de l’aperception, de l’âme personne ou de l’âme chose, de l’âme sujet ou de l’âme objet, du moi ou de la substance ?

Il s'agit de choisir, et Lagneau poussera la critique jusqu'à mettre en cause Maine de Biran lui-même. Reste que si le cours Lejoindre indique clairement que "ce qui distingue la psychologie des autres sciences, ce n'est pas la différence d'instrument mais la différence d'objet" (Lj53), cette formule est précédée de patientes analyses qui visent à écarter tout contresens. Ainsi la psychologie n'est pas l'étude de l'âme, si par âme on entend "tout d'abord (...) un principe existant en soi-même, distinct du corps, lui survivant et immortel[[87]](#footnote-87)". L'existence d'un tel principe est bien "la question dernière que doit résoudre la psychologie", mais non l'axiome qui doit présider à sa construction. Aussi Lagneau préfère-t-il le terme de *pensée* (encore faut-il l'entendre "dans son sens le plus large", d'*esprit* (pourvu qu'on renonce à l'opposer à *âme*), ou mieux encore celui de sujet pensant (à condition d'y comprendre non seulement la conscience, mais tout ce qui est susceptible de venir à la conscience en se réfléchissant). La psychologie sera donc "la science des lois des changements dans les états du sujet pensant" (Lt 6)

En ce sens, la psychologie est bien étude subjective, ou du sujet pensant, et non étude objective. Ce caractère *subjectif* se trouve explicité de manière diverse chez Lagneau. En 1886, Lagneau précise qu'il s'agit d'étudier la dimension subjective de toute pensée, l'irréductibilité de la pensée à sa matière, la spontanéité au sein de la connaissance : "connaître la pensée, c'est prendre l'idée de ce qui est, dans ce que l'on pense, la condition absolue, nécessaire de la pensée[[88]](#footnote-88)" ; en 1889, il affirme qu'il s'agit d'étudier "la conscience que j'ai de ma connaissance, de mon idée" (celle d'un livre, par exemple) ; il définit alors la psychologie comme "l'étude du sujet pensant, l'étude de la pensée même considérée dans chaque individu et s'opposant à l'objet" (Lt 7) ou encore, ce qui est un peu différent, "la science de la pensée en mouvement, considérée dans ses actes et ses états successifs, dans ses lois et dans la nature absolue qu'elle manifeste" (Lt 8). Cette étude se distingue-t-elle, comme on le dit couramment, par son instrument (la conscience), de la connaissance objective (par les sens) ? Le cours Lejoindre distingue une connaissance indirecte, qui exige le concours des organes des sens, et une connaissance directe qui ne les supposerait pas, et il a cette formule surprenante : "on pourrait supposer en effet un esprit dépourvu d'organes et se pensant lui-même" (51). Mais la supposition reste ici purement verbale, et la conclusion est nette : "Prendre connaissance de soi, c'est la réalisation d'une forme plus élevée de la pensée, non l'application d'un autre sens (...). On peut dire que la connaissance psychologique n'a pas d'instrument, mais c'est la connaissance de l'élément nécessaire de la pensée par opposition à l'ensemble de ses éléments contingents" (Lj 52). La définition de la psychologie définit donc le projet propre de la psychologie de Lagneau, "saisir les lois de la Pensée (...) comme les lois suivant lesquelles il est impossible que le sujet pensant ne se connaisse pas lui-même", "comprendre pourquoi il est nécessaire que je constate les lois de ma pensée comme je les constate", ce qui est faire de la psychologie une entreprise métaphysique dans la mesure où "la science du sujet pensant" se trouve "subordonnée à la science de la Pensée, c'est-à-dire à la métaphysique" (Lt 10-11).

La définition en 1892 accentue la priorité de l'individualité de la pensée. L'objet de la psychologie est "non la pensée en dehors du psychologue, mais en dedans de lui-même, dans sa conscience" (O I, 50) ; mais la dualité qui opposait connaissance objective et connaissance subjective semble changer de sens :

Il y a, dans toute pensée, deux éléments à considérer : 1° la connaissance de ce que la pensée pense, de l’action par laquelle elle pense : c’est la connaissance de l’objet de la pensée. 2° Il y a encore dans la pensée la connaissance immédiate à elle-même de sa propre présence.

Que la connaissance de "l'action par laquelle la pensée pense" soit devenue la dimension objective, ou plutôt, et au même titre que "ce que la pensée pense", l'"élément objectif" de toute pensée signifie que la spécificité à quoi tient le caractère "subjectif" de la psychologie s'est réduit à cette "connaissance immédiate à elle-même de sa propre présence". Certes, le fond de cette conscience, par laquelle nous nous opposons à nos propres pensées, c'est "l'idée implicite de la pensée, de sorte que l'action de la conscience, par laquelle nous nous opposons à notre propre pensée (en considérant que cette pensée est nôtre) a sa condition dans la conscience de la nature universelle de la pensée, non au sens objectif, dans la détermination des objets connus, mais dans l'action qui produit cette détermination" (O I, 53). Mais quel est précisément "l'acte qui nous apparaît comme étant le même dans toute la suite de notre pensée, qui fait que la pensée, en étant nôtre, est la pensée dans sa nature constante et universelle ? Ce n'est pas seulement l'acte de connaître, de déterminer les choses : il n'y aurait rien en lui qui nous permît de le dire nôtre ; il faudrait dire *la pensée* et non *je pense*" (O I, 53) ; aussi, paradoxalement par rapport aux versions antérieures, Lagneau dira que l'élément objectif de la pensée est précisément l'élément universel, celui de la connaissance[[89]](#footnote-89) (O I, 54) ; l'élément subjectif, "ce sont nos volontés et nos sentiments" : "pour éprouver des émotions, il faut encore qu'au moment même où j'agis, l'action que je produis me modifie d'une certaine manière, agisse sur ma nature, c'est-à-dire modifie ma nature active de sentiment. Cela ne serait pas possible, s'il n'y avait en moi un principe intérieur qui me permet de me modifier moi-même ; j'ai le sentiment d'une manière d'être de moi-même qui s'explique par ma propre activité" (O 54).

En ce sens la psychologie doit être redéfinie "l'étude de la pensée dans l'homme individuel, c'est-à-dire l'étude de la pensée en tant que liée à un corps" (O 55). À ce titre Lagneau ne s'arrête pas longtemps à la considération de la doctrine spiritualiste, pour laquelle "l'existence de l'homme n'est qu'un accident de l'âme" (O 55) ; il met en revanche beaucoup d'attention à établir la distinction de la psychologie et de la physiologie, parce qu'il vient d'affirmer avec force la présence nécessaire de la question du corps au sein de la psychologie. Lagneau rappelle les derniers dévelopements des recherches des héritiers de Cabanis, qui voient dans la pensée une "sécrétion" du corps. La phrénologie de Gall, les recherches de Broca sur les localisations postulent et prétendent tendre à prouver que la pensée se réduit à une "fonction du corps, et surtout du cerveau" (O I, 57). Lagneau n'accorde pas tant d'intérêt au parallélisme, trop vaguement établi, et réversible au demeurant, pour que sa critique en soit isntructive ; en revanche il s'attarde sur l'histoire des localisations, qui prête le flanc aux mêmes critiques mais se heurte à une objection plus fondamentale : "cette théorie des localisations présuppose la division à l'infini de la pensée, sa composition d'un très grand nombre de facultés séparées" (O 61)[[90]](#footnote-90). À ce titre, les efforts mêmes de localisation présupposent dans leur mise en œuvre une analyse préalable de la pensée (O 62-63), et le projet même montre qu'il s'agit d'une analyse viciée dans son principe ; car il y a bien une division des facultés possible, mais elle ne saurait être assise que sur l'affirmation de l'unité de la pensée, point de départ réflexif d'une telle division : "cette question de l'unité de la pensée est tranchée par la réflexion : il suffit de considérer une fonction de la pensée pour comprendre qu'elle est inconcevable à part de la pensée même, qui se retrouve la même au fond de toutes les fonctions" (O 61). Il peut y avoir une localisation des conditions physiologiques d'exercice de la pensée, et cela même sera à comprendre réflexivement non comme un fait, mais dans sa nécessité propre ; mais il ne saurait y avoir une localisation de la pensée même.

Au fond l'erreur la plus tentante demeure celle de l'idéalisme, qui affirme que "c'est notre corps qui est dans la pensée". "C'est ce qu'on soutient en général[[91]](#footnote-91), et la première thèse à établir dans ce cas est qu'il existe deux ordres de phénomènes irréductibles : les phénomènes psychologiques[[92]](#footnote-92) et les phénomènes physiologiques[[93]](#footnote-93) ou corporels" (65), ce qui relève à nouveau du vocabulaire spiritualiste[[94]](#footnote-94). La longue analyse de Lagneau est une analyse réflexive de l'acte d'explication :

Expliquer un phénomène physique, c’est résoudre le concret en abstrait, en suivant la chaîne de la nécessité. Au contraire (...) penser une pensée, un phénomène psychologique, c’est saisir quelque chose en tant que non déterminé et nécessité par le dehors, quelque chose de libre, c’est-à-dire que tout phénomène psychologique ne sera jamais expliqué lorsqu’on aura résolu ses conditions : sa vraie réalité est une action interne qui échappe à la nécessité. Le phénomène psychologique ne s’explique donc pas par ses conditions, mais par lui-même : son caractère est donc la liberté.

De plus le phénomène psychologique est unité, tandis que le phénomène physique est multiplicité ; comme nous l’avons vu, un phénomène physique n’a pas d’unité en soi, mais seulement du dehors, de la pensée, tandis que c’est la même chose pour un jugement, un sentiment, d’être unité et d’être. Tout phénomène psychologique est un essentiellement ; sa réalité consiste dans sa forme, c’est-à-dire dans ce que la pensée en pense. Il est en même temps réalité et non abstraction ; en effet, les conditions d’un phénomène physique, au moment où l’on tâche de les expliquer, ne sont plus : elles sont tournées vers l’abstrait. Au contraire, si je veux saisir ce qu’est une de mes pensées, un phénomène psychologique qui se produit en moi, il ne faut pas que je m’éloigne vers l’abstrait et le passé ; il faut que je rentre en moi-même, que je saisisse dans le phénomène qui est l’objet de ma pensée ce qui n’est pas condition extérieure et abstraite, mais ce qui est au contraire réalité actuelle. Il faut aller, non du plus abstrait au plus concret, du présent à l’avenir, mais il faut chercher la raison de ce présent et de cet avenir, la raison de ce qui n’est que manifesté dans le temps, dans ce qui est manifesté, dans ce qui en soi est au-dessus du temps.

Une telle psychologie peut-elle prétendre au titre de science, et de science irréductible à toute autre entreprise scientifique ? Les principaux adversaires de l'irréductibilité de la psychologie aux autres sciences sont ici les positivistes, les "vrais disciples de Comte" (Lt 14-15), et la modernité du débat porte sur l'identification de principe de la psychologie à la physiologie. Lagneau développe les objections "métaphysiques" (le matérialisme) et les objections "logiques" qu'il réfère aux recherches des psychophysiciens : objections qu'on pourrait dire épistémologiques, et qui se ramènent à ceci qu"il n'y a de connaissance que celle qui se ramène à l'étendue". À quoi Lagneau objecte : (1) que loin que la connaissance de l'étendue soit la vraie connaissance scientifique, c'est bien l'étendue qui est la science du réel ; retournement difficile, qui se présente comme une réfutation de "la science de Descartes" (Lt 32-36) ; (2) qu'il n'est pas nécessaire, pour connaître la pensée, de connaître ses manifestations dans l'étendue, et qu'au contraire "les mouvements ne nous révèleraient jamais la pensée, si elle ne se révélait elle-même" : ici Descartes revient, mais à l'appui, avec la citation de la cinquième partie du *Discours de la méthode* (Lt37-39). Enfin, à une dernière objection de Comte dénonçant l'absence d'exactitude et de précision des analyses psychologiques, et réclamant l'abandon de l'introspection au profit de l'étude des faits sociaux, Lagneau oppose une autre forme de dépassement de la psychologie d'observation intérieure, la constitution d'une "science des linéaments immuables de la nature humaine" (Lt 42), laquelle d'ailleurs, véritable *philosophia perennis* (Lt 43) est au fond de toutes les psychologies d'observation, au fond des formes progressives, "scientifiques" ou non, par lesquelles la psychologie se constitue. Ainsi "nous connaissons mieux les lois de l'association qu'il y a trois cents ans, mais dans l'idée de l'association il y a quelque chose de fixe" ; de même la tentative de certains philosophes pour "substituer une nouvelle logique à celle d'Aristote (...) prouve qu'ils ne se sont pas rendu compte du but qu'ils poursuivent" (Lt 44) : "dans la mesure où Stuart Mill, par exemple, a réussi, il a été infidèle à sa propre méthode ; il a quitté l'observation pour l'étude de la nature de la pensée (...). La philosophie consiste justement à étudier ce fond de nous-mêmes permanent et inaperçu de la plupart" (*id*). L'objection de Comte ne porte donc que sur le fait et non sur le droit ; seul l'examen de la méthode et sa mise en œuvre permettra de confirmer la possibilité d'une psychologie "scientifique" autre que celle dont le temps de Lagneau offre le développement, et qui est peut-être au fond un renoncement à l'idée de la psychologie comme science.

## Méthode de la psychologie

La leçon consacrée à la méthode de la psychologie se divise en principe en trois parties : examen de la méthode déductive, méthode expérimentale, psychologie réflexive ou métaphysique.

Le programme officiel semble inviter à une récapitulation quelque peu positiviste de l'évolution de la psychologie vers sa forme la plus scientifique ; la progression : introspection (avec laquelle se confond souvent à cette époque, et à la suite de Locke, le terme de réflexion : on trouverait aussi bien "observation intérieure") - psychologie comparée - psychologie expérimentale invite à cela. Invite sans rigueur : on trouve dans le manuel de Rabier une compréhension très éclectique de cette trilogie, qui fait apparaître à la fois la richesse et les limites de chacune de ces "méthodes" et les invite à se nourrir l'une de l'autre, ou plutôt invite l'étudiant à se nourrir des enseignements de toutes à la fois.

Rappelons maintenant le sommaire de Jules Lagneau : "La méthode déductive. La méthode expérimentale. La méthode réflexive en psychologie, ou la psychologie métaphysique. Les autres formes de la psychologie, ou la psychologie expérimentale." Tout ici, si l'on veut lire, porte la marque du projet philosophique. Que vient faire ici la "méthode déductive" ? Pourquoi la réflexion cesse-t-elle d'être caractérisée comme "méthode subjective" et devient-elle l'équivalent de la "psychologie métaphysique" ? Un coup d'œil au détail du cours suffit à montrer que Lagneau intègre ce que le programme entend par "méthode subjective" à la "forme subjective de la méthode expérimentale", comme il fait de la "méthode objective : les langues, l'histoire, etc." et de "l'expérimentation en psychologie" deux dimensions de sa forme objective : ainsi, pour finir, l'intégralité de ce que le programme prescrit de traiter se trouve-t-elle ramenée aux différentes formes de cette méthode expérimentale en psychologie. Point donc de réduction ici, bien au contraire : ni la méthode déductive, ni la réflexion au sens où l'entend Lagneau ne sont au programme : mais c'est aussi que dès lors que la psychologie est à penser nécessairement dans son articulation à la métaphysique, ou mieux dans sa dimension nécessairement d'emblée métaphysique, on ne peut plus exclure, au seuil de la Psychologie, l'examen de la méthode déductive, c'est-à-dire la référence à "Fichte, Hegel, Lachelier", Spinoza même. Maine de Biran l'avait bien compris, qui concentrait dans ses interminables chapitres préliminaires consacrés à la méthode le double examen des physiologistes et des métaphysiciens, et faisait de Leibniz le penseur qui, s'il ne s'était pas laissé prendre au mirage du point de vue de Dieu (ce que Lagneau penserait sous la critique de la méthode déductive) eût inauguré, et inaugure par réflexion, la véritable psychologie[[95]](#footnote-95). Ici encore, histoire. Ici encore, audace difficile à mesurer, qui est invitation à approfondir par un regard véritablement compréhensif sur l'histoire de la philosophie ce par quoi Lagneau vient recueillir dans le plus vif d'une tradition la puissance de vivifier l'institution dans laquelle il doit agir.

On peut dire qu'une partie de cette originalité apparente provient de la formation même de Lagneau, et cela est clair. Le cours de Psychologie que Lachelier professait à l'École normale supérieure s'ouvre également par l'examen des méthodes déductive et expérimentales. Mais précisément (et sans préjuger de l'ampleur du déplacement, que la quatrième partie de cette thèse tentera de mesurer), il se trouve que c'est précisément Lachelier qui se trouve visé par la critique de la méthode déductive qu'opère Lagneau ; et que la "méthode subjective" que prônait Lachelier au terme de cette double critique se trouve examinée et rejetée par Lagneau, sous le terme de "forme subjective de la psychologie expérimentale", comme ne réussissant pas à opérer le nécessaire dépassement de l'empirisme ; Maine de Biran lui-même se voyant ainsi sévèrement réintégré à la tradition spiritualiste (Cousin, Jouffroy) dont Lachelier pensait qu'il pouvait nous affranchir. Le sommaire contenu dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure[[96]](#footnote-96) nous livre la structure invariable de ce cours, qui dépasse l'analyse du rapport avec la méthode mathématique pour s'ouvrir à la critique du grand idéalisme allemand (Fichte, Hegel, Schelling)... et, sans doute à partir de la publication de *Psychologie et métaphysique*, explicitement à celui de Lachelier[[97]](#footnote-97).

#### La question de la méthode

La nécessité d'une étude préalable de la méthode est propre à la psychologie, et la différencie des autres sciences. "Dans les sciences, les vérités sont extérieures les unes aux autres, dépendent les unes des autres en tant que vérités objectives, ce qui entraîne nécessairement des changements de méthode avec les changements d'objet (...) ; la science de l'esprit est œuvre de construction ; par suite il faut bien que la méthode soit livrée à la pensée indépendamment de l'objet de la psychologie (...). les sciences objectives ont un objet donné, la psychologie fait apparaître le sien, le crée en un mot : cela explique qu'elle en ait une idée anticipée" (Lt 48-9).

La grande leçon sur la méthode repose sur une structure permanente et bien définie. Il y a trois méthodes scientifiques fondamentales : la méthode déductive ou constructive (mathématiques), la méthode expérimentale, la méthode historique (ni observation ni expérimentaltion). À ces trois méthodes s'opposera la méthode réflexive. Mais avant de présenter le projet de la psychologie réflexive, Lagneau définit par avance son rapport, non seulement à la psychologie contemporaine, mais d'une certaine manière à toute la philosophie en tant que la question de la psychologie y occupe une place déterminante. Et si le rapport est ici essentiellement critique, puisqu'il s'agit de dégager l'exigence réflexive de ce qui n'est pas elle, il s'agit aussi de repérer la présence de ce qu'on pourrait appeler l'activité réflexive à l'œuvre dans toute tentative de saisie de la pensée par elle-même ; il ne s'agit donc pas seulement d'écarter, mais d'emblée de saisir le sens et la nécessité de toutes les formes de la psychologie. Les deux soucis s'équilibrent de manière diverse d'année en année.

#### La méthode déductive

La première méthode à exclure, et d'autant plus que l'on vient de définir la psychologie comme une science *constructive*, est la méthode mathématique, constructive elle-même, mais incompatible pourtant avec l'objet de la psychologie. Et dès ici c'est l'idéalisme (Hegel, Fichte, Schelling, Lachelier) qui se trouve dénoncé, de manière rapide, sans doute parce que si en un sens le refus de la méthode mathématique peut sembler assez aisé, en apprécier la véritable portée demanderait des développements démesurés (Lt 49-57) ; reste que le manuscrit Letellier (56-7) opère le renversement nécessaire et énigmatique :

Ce qui constitue une différence absolue, c'est que dans les mathématiques, on cherche des rapports entre les faits, tandis que dans la psychologie on cherche des raisons ; l'analyse de la pensée est éclairée, elle n'est pas aveugle, elle ne reçoit pas ses éléments de l'observation ; c'est une analyse qui crée son objet. Le mathématicien attend le sien de l'expérience, il ne le crée pas. Tandis que le mathématicien attend sa lumière du dehors, c'est toujours du centre qu'elle vient au psychologue.

#### La critique de la méthode expérimentale

L'analyse des différentes formes du développement contemporain de la psychologie expérimentale est précédé de l'examen de la question de principe : la méthode expérimentale peut-elle convenir à la psychologie ? Observation, mesure, induction, expérimentation font ici l'objet d'un premier traitement ; il s'agit, non de relativiser le degré de certitude qui s'attache à la science, mais d'en préciser la nature et à ce titre de marquer, d'une part - ce que le cours sur l'induction développera -, que la condition de la *certitude expérimentale*, qui s'attache non à la détermination de la nécessité par des lois mais à la légitimité de cette détermination progressive, est en-deçà de la méthode expérimentale elle-même, d'autre part que la certitude qu'atteint la science expérimentale n'est pas du même ordre que celle que recherche la psychologie, car elle "détermine des nécessités de fait sans en donner les raisons" (62). Les deux principaux arguments en faveur du rejet la méthode expérimentale comme méthode fondamentale de la psychologie tiendront donc en ceci que "les faits psychologiques ne sont pas mesurables" et qu'ils ne peuvent s'expliquer "par une nécessité aveugle, mais par des conditions rationnelles". Un troisième argument sera que "l'induction ne saurait être expliquée par elle-même" (Lt 66) : si la méthode expérimentale est à penser en sa nécessité propre, et elle l'est bien évidemment, elle doit l'être par autre chose qu'elle-même.

##### La psychologie expérimentale subjective

"Il y a deux manières d'étudier l'esprit. On peut l'étudier directement en lui-même, subjectivement, on peut aussi l'étudier objectivement, dans ses manifestations" (Lt 67).

La critique de la psychologie d'observation intérieure a été faite par le positivisme ; l'examen nuancé de cette critique par Lagneau dégage les exigences de la démarche réflexive en montrant que le projet n'en est pas atteint dans sa légitimité par les critiques du positivisme, qui peuvent même par retournement servir à la mieux mesurer.

Dire que connaître suppose "l'opposition à la pensée d'un objet distinct d'elle (...) conteste un fait au nom d'un principe". Nous avons bien "le pouvoir de prendre conscience de notre pensée", et surtout "nous pouvons aussi nous demander le pourquoi, la raison de ce fait" (67-8). De même l'argument célèbre ("l'œil ne se voit pas lui-même") se trouve à la fois réfuté et apprécié dans sa vérité réflexive, c'est-à-dire exactement retourné :

Le sujet s'échappe toujours, il est vrai : au moment où je veux me saisir, je ne saisis que les pensées particulières, je ne perçois que des pensées particulières, non la Pensée elle-même ; mais ne puis-je conserver le souvenir de ce que je viens d'être ? La mémoire me permet de conserver les traces, tout au moins, des modifications que je viens de subir. Ces traces peuvent devenir un objet de recherches. - Les positivistes répondent, avec raison, que ces traces ne sont que des formes éphémères, et ne sont pas le sujet lui-même : nous leur accordons ce point ; mais nous nous réservons de montrer que nous pouvons cependant connaître la relation de ces formes avec le sujet pensant par un mode de connaissance qui n'est pas l'observation : nous voulons dire par la réflexion.

Il faut donc distinguer une psychologie qui viserait à saisir "l'être pensant", que Lagneau déclare "réellement insaisissable" ; mais ce qu'on peut connaître (et non saisir), c'est "la nature de notre pensée", c'est-à-dire "les rapports rationnels que nous pouvons saisir dans les faits de pensée, et qui se manifestent à nous dans l'acte de la réflexion" (69). Ici apparaît une des premières définitions de la réflexion (69-70) :

Réfléchir, ce n'est pas se détacher de ses pensées pour se replier vers un être qui les produirait, substance à part, sujet analogue à l'employé du télégraphe qui transmet au moyen de ses appareils des ordres dans toutes les directions. Réfléchir, c'est considérer ses pensées pour en rechercher les raisons, c'est-à-dire pour chercher leurs rapports avec la Pensée, rapports qui les expliquent en faisant que nous les connaissons comme des faits de Pensée. Par conséquent, l'objet de la connaissance psychologique ne consiste pas plus dans un être intérieur, existant en soi, que dans l'étude des faits de pensée par lesquels cet être se manifesterait. Il est toujours possible à la Pensée, lorsqu'elle agit ou a agi, de se demander ce qui, dans son action, exprime sa nature. C'est en cela que consiste la connaissance psychologique. Et cette connaissance n'est ni d'observation ni a priori, mais de réflexion, la réflexion consistant à rechercher les rapports rationnels de nos pensées. Ce que nous appellerons désormais le moi, l'être pensant, ce sera le système de ces rapports en tant qu'ils sont liés à une manière constante de sentir. Notre moi n'est autre chose que la conception par laquelle nous nous représentons ce fait que la Pensée absolue, dont nous pouvons prendre connaissance, se manifeste sous une forme particulière, dans un cortège particulier de sensations. Nous ne saisissons pas le moi, mais nous saisissons les lois éternelles de la Pensée. Ces lois ne sont que des relations entre les manières d'être de l'être que nous affirmons, lequel est un système de pensées.

Ainsi, comme l'affirme le positivisme, "l'observation du sujet est en effet impossible" ; mais la psychologie n'a pas pour fin, ni pour méthode, une telle observation : "notre méthode consiste dans la réflexion par laquelle nous cherchons des raisons et non des faits, comme dans l'observation". Le moi n'est pas saisi mais conçu ; mais les lois sont saisies dans nos pensées particulières, au sein de l'action ou mieux par réflexion (ce qui engage la nécessité de la mémoire et de l'imagination) sur l'action, toujours particulière, de la pensée.

Lagneau peut alors se livrer à sa propre critique de l'observation intérieure. Observation de soi, observation des autres : aucune ne peut prétendre au titre de "psychologie expérimentale", l'expérimentation et la mesure n'y ayant pas de place. Mais encore une fois là n'est pas l'argument véritable, car la mise en évidence de la spécificité de l'objet de la psychologie permet de penser *à la fois* que la méthode expérimentale y est impossible, et qu'une psychologie comme science peut néanmoins s'élaborer : et la prétention même des littérateurs et des poètes a ceci de légitime qu'elle est une affirmation maladroite d'"une certaine nature universelle de la pensée". Mais la vérité de la distinction de l'objet de la psychologie et de l'objet de la science, du fait physique et du fait psychique, est ici à référer à Platon même (Lt 84-86) :

Dans les faits physiques, je subis une détermination extérieure, qui m'est donnée. Les faits physiques sont susceptibles de mesure, ils comportent l'emploi du nombre, ils sont comparables avec des grandeurs, et c'est ce qui les distingue des faits psychiques, car ceux-ci ne comportent pas l'emploi du nombre ni de la mesure. Platon, et c'est justement ce qui constitue sa grande originalité, a nettement conçu l'opposition de ces deux ordres. Tout ce qui n'est pas susceptible de détermination par le nombre ou la mesure est idée. Les idées n'ont pas entre elles de rapports de grandeur, mais seulement des rapports de convenance. Le juste, l'injuste, le courage, la lâcheté, etc., ne sauraient être déterminés par d'autres rapports que ceux de convenance. Comme nous le disions donc, la psychologie n'est pas une science de choses mesurables ; elle est une science d'idées, c'est-à-dire une science de rapports rationnels entre les idées. Si quelque chose est déterminable dans les idées, ce sont leurs rapports de convenance. Les idées se conviennent ou s'excluent ; il n'y a pas d'autre détermination à chercher. Nous savons ce que c'est que l'orgueil, la timidité, l'envie, etc., nous comprenons ce que sont ces idées parce que nous établissons entre elles un rapport rationnel de convenance, mais quant à vouloir en donner une détermination empirique, cela est impossible, car nous ne pouvons savoir si la réalité correspond à ces idées. Mais cette science des idées, pas plus que les mathématiques, n'a pas besoin d'être appuyée sur l'expérimentation pour être vraie. Cependant elle diffère des mathématiques parce qu'elle n'est pas une science abstraite ; elle est, en un sens, une idéologie ; son objet est proprement un tissu d'idées. Seulement elle doit expliquer le sens de ces idées en montrant comment elles expriment la nature absolue de la Pensée.

Il ne faut donc pas que l'impossibilité d'user de la méthode expérimentale nous fasse désespérer de l'analyse réflexive ; "il y a, si l'on veut, une connaissance expérimentale de l'esprit, mais une connaissance vague, condamnée à n'atteindre que des variations particulières, connaissance sans précision" (84) ; mais c'est précisément que la psychologie, "cette science des idées", "n'a pas besoin d'être appuyée sur l'expérimentation pour être vraie".

##### Les formes objectives de la psychologie expérimentale

Ici se trouve développée pour la première fois l'analyse par Lagneau des développements à lui contemporains de la psychologie scientifique dans ses trois dimensions essentielles : psychologie comparée, psychologie physiologique, psychophysique.

La psychologie comparée n'est traitée par Lagneau que comme une entreprise collective, dont il se contente de marquer la place de "complément de la psychologie réflexive", en réitérant (Lt 95) la remarque de principe héritée de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, et qui veut que "c'est la connaissance de l'intelligence qui nous fait connaître l'intelligence au dehors de nous".

Lagneau est plus précis en ce qui concerne les principaux acteurs du développement de la psychologie physiologique et de la psychophysique. Il arrive que Lagneau distingue très nettement les deux types d'étude, l'une étudiant les conditions physiologiques de la pensée, l'autre "la nature physique de la pensée"[[98]](#footnote-98). Il arrive aussi qu'il les confonde, généralement sous le titre de psychophysique, non seulement parce que bien des chercheurs mènent à la fois les deux types de recherches (Wundt par exemple), mais parce que la psychologie physiologique en elle-même a naturellement tendance, si l'on peut dire, à "physiologiser" la pensée même. Les exemples de recherches psychophysiques, qui seront d'ailleurs régulièrement évoqués dans le cours, sont : (1) les recherches de Weber sur les seuils de différenciation des sensation, (2) les recherches de Wundt sur la durée des actes psychiques, (3) les recherches de Fechner, qui font chaque année l'objet d'une longue analyse dans le cours que Lagneau consacre à la sensation. Les exemples de recherches en psychologie physiologique : étude des modifications corporelles correspondant à la production de la pensée (Schiff), action du poison et des narcotiques sur l'exercice de la pensée, recherches de localisations cérébrales et nerveuses (Bell, Broca), études sur la physionomie (Bell, Gratiolet, Darwin, Bain[[99]](#footnote-99)).

Lagneau réitère à l'égard de ces recherches l'affirmation cartésienne de principe : "la garantie de validité de ces recherches est l'étude intérieure de la pensée". À ce titre, le défaut d'analyse explique les erreurs historiques de Gall et Comte : une analyse erronée guidant une entreprise de localisation par là vouée à l'échec. La critique est ici rapide, et ne permet en rien de mesurer l'ampleur de ce que sera la méditation par Lagneau des principales recherches de la psychologie physiologique en particulier :

Nous devons reconnaître : 1° que la méthode expérimentale objective ne saurait se suffire, quels que soient ses procédés ; 2° que toutes les recherches dans lesquelles elle consiste n'atteignent jamais que les formes inférieures de la pensée ; 3° que le résultat de toutes ces recherches peut être tout au plus de nous apprendre la durée des manifestations de la pensée sous ses formes inférieures, leur ordre de succession, etc., mais que tout cela importe peu pour la vraie connaissance de la pensée. Ce qui importe, c'est de savoir ce qu'est la pensée en elle-même, quelles sont ses conditions absolues. Ce que nous voulons dans l'étude de la pensée, c'est une connaissance qui explique et qui fasse comprendre.

On le voit, ce premier retour sur les principales formes de la psychologie n'a pour objet que d'introduire à l'exposé de la méthode réflexive ; c'est lorsque la possibilité de celle-ci aura été développée, et sa réelle portée affirmée, que pourra s'opérer l'intégration des résultats de ces recherches à la démarche de constitution de la psychologie réflexive.

#### La méthode réflexive en psychologie

##### L'exigence réflexive

Toute pensée ne peut s'étudier qu'en allant du dehors au dedans, c'est-à-dire par la réflexion. La réflexion ne consiste pas simplement à rapprocher une pensée d'une autre pensée ; ce n'est pas, comme on l'a dit, une simple forme de l'attention portant sur des idées, car alors elle n'aurait d'autre résultat que de nous faire remarquer le détail des éléments qui composent les idées. La réflexion est un mouvement de l'esprit pour se saisir lui-même dans ses productions. Réfléchir, c'est se détacher de ses pensées, se demander pourquoi la pensée est ainsi formée, c'est-à-dire pourquoi on reconnaît en elle la marque de la nature pensante ; c'est, à propos d'un fait de pensée particulier qu'on constate en soi, se demander comment un tel fait peut exister, en s'expliquant[[100]](#footnote-100) le sentiment qu'on a de la nature pensante. Réfléchir, c’est donc chercher les raisons des pensées qu’on saisit en soi dans le sentiment qu’on trouve en soi-même de ce que doit être, pour être intelligible, la nature pensante (Lt 104-105)

Le cours Letellier résume ici, dans un texte puissamment synthétique, les étapes et les résultats de l'analyse réflexive : la réflexion "consiste précisément dans la perception du pourquoi rationnel" ; "chaque pas fait doit trouver sa justification dans le sentiment d'un rapport rationnel" ; le but en est "la *décomposition de la pensée* en ses éléments derniers en vue de faire saisir le rapport *rationnel* qui les unit" (Lt 106). Par cette permanence du *sentiment d'un rapport rationnel*, on peut dire à la fois, ce qui vient d'être dit, à savoir que la réflexion consiste à se détacher de ses pensées, et ce qui a été affirmé plus haut, à savoir que la réflexion ne consiste pas à se "détacher de ses pensées pour se replier vers un être qui les penserait, substance à part" ; ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'"il est impossible d'expliquer une pensée autrement qu'en établissant des rapports entre elle et le sentiment qu'on a de la nature pensante" (Lt 105).

Cela est la définition stricte de la psychologie ; mais en répondant à la prétention positiviste de réduire la psychologie à la physiologie, Lagneau avait marqué qu'il y avait "en effet quelque chose d'étrange à faire de la psychologie une sorte de compartiment étanche de la philosophie" (Lt 15). Ici (Lt 106) c'est le rapport à la métaphysique qui est visé :

Mais s'il était possible à la psychologie de s'enfermer ainsi en elle-même, c'est que la pensée, objet de la psychologie, ne serait pas ce qu'elle est, c'est-à-dire ce par quoi nous connaissons toute chose. Abstraire la psychologie de la métaphysique, c'est vraiment la faire incomplète ; car connaîtrait-on véritablement la nature de la pensée si on ne connaissait pas les objets dont elle pose et affirme l'existence ? La pensée est-elle tout ? Ou bien y a-t-il autre chose qu'elle ? Le terme de la psychologie est donc la métaphysique, la métaphysique est la raison d'être de la psychologie.

Cette affirmation d'un autre que la pensée est le terme métaphysique de l'analyse réflexive, ce par quoi la métaphysique se trouve fondée (108) "à la fois sur une nécessité rationnelle et sur un fait".

Ainsi, d'une part, l'analyse psychologique ou réflexive doit nous conduire à la certitude métaphysique et, d'autre part, nous faire comprendre comment la certitude des sciences expérimentales et des mathématiques n'est pas une vraie certitude et n'est pas exigible en métaphysique. L'objet de la psychologie est donc, immédiatement, de nous faire connaître la pensée dans sa nature nécessaire, et, médiatement, de nous faire comprendre la position de la pensée en face de l'absolu et de nous donner le sentiment clair des conséquences qu'entraînerait de notre part la négation de cet absolu que la pensée tend à affirmer. En ce sens nous ne nous élevons pas au-dessus des nécessités subjectives intérieures à la Pensée même ; en un autre nous les dépassons. En effet, s'il est vrai que tout devient inintelligible pour une pensée qui prétend s'enfermer en elle-même, s'il est vrai que les faits qui se produisent en elle, sans qu'on en puisse entraver la production, sont inexplicables sans l'affirmation de l'absolu, cette affirmation sera nécessaire. Il faut que la pensée puisse se comprendre ; son existence même ne peut être contestée, c'est là une vérité inébranlable contre laquelle ne sauraient prévaloir les affirmations des sceptiques les plus hardis ; si elle est inintelligible dans une hypothèse, il en résulte que cette hypothèse est fausse. On peut nier l'absolu comme réalité, soit ; mais si cette négation fait disparaître avec elle-même la croyance à la réalité de l'apparence, il en résulte que cette négation est une erreur. C'est une nécessité pour la pensée que quelque chose existe.

##### En quoi consiste la méthode réflexive ? (Lt110-120)

###### La psychologie, les faits, les idées (110-113)

L'exégèse réflexive de la définition de la psychologie comme science des faits psychiques est menée comme une série d'approfondissements successifs. "Toute pensée est d'abord un fait", et plus précisément "un fait dont nous avons l'idée puisque la conscience s'y applique" (110) ; mais ceci introduit-il une distinction suffisante pour séparer la psychologie des autres sciences, le fait psychique du fait physique ? Que veut dire ceci que "ce fait est nécessairement une idée, c'est-à-dire quelque chose d'explicable" ? Que veut dire "d'abord", que veut dire "nécessairement", et en quoi cela distingue-t-il la psychologie des autres sciences de fait ? Car on peut bien dire que tout fait est une idée : "ce que nous appelons fait, c'est (...) une idée conçue en tant que nous sommes déterminés à la concevoir parce que quelque chose affecte notre sensibilité et que nous la rapportons à quelque chose de réel, de contenu dans l'espace. Un fait, c'est la détermination actuelle d'une idée ; essentiellement un fait est une idée". Que dit-on dès lors lorsqu'on dit d'une pensée qu'elle est "une idée par elle-même" (112) ? Lagneau développe ainsi ce "par elle-même", qui rejoint les expressions précédentes ("d'abord", "nécessairement") :

Un fait de conscience dont je fais l'objet d'un acte d'analyse et de réflexion doit nécessairement être conçu par moi avant cet acte. C'est sur cette idée anticipée, pour ainsi dire, et qui constitue proprement le fait psychique, que porte l'analyse réflexive. C'est cette idée qu'elle doit chercher à décomposer pour l'expliquer.

Texte énigmatique, que Lagneau n'illustre d'aucun exemple. L'idée anticipée n'est pas seulement nécessaire à l'acte de réflexion ; elle "constitue proprement" le fait que l'analyse se propose comme objet ; c'est dire que la réflexion est création, et que c'est sur ce pouvoir démiurgique de la pensée que porte l'analyse réflexive, ou du moins sur l'idée anticipée qui apparaît à la fois comme la condition de l'acte de réflexion et comme l'unité constitutive du fait psychique lui-même.

Comprenons mieux par contraste :

S'il s'agit de faits extérieurs, ce n'est pas sur l'idée que porte la recherche expérimentale, mais sur la détermination actuelle de l'idée. Ce que l'expérience cherche à découvrir, ce sont les relations extérieures des faits, les relations des faits entre eux (rapport d'une combinaison avec une explosion, par exemple). Par conséquent la science porte sur les déterminations empiriques des idées, elle étudie leurs rapports extrinsèques, tandis que la réflexion porte sur les idées elles-mêmes.

###### Le commencement et la totalisation (113-116) : la découverte de la nature pensante.

Que cette table soit ici, on en peut chercher les raisons, qui ne relèvent pas de l’analyse réflexive. Mais on peut aussi analyser ce que suppose l’idée de table. “ Analysons une idée quelle qu’elle soit, nous y retrouverons toute la pensée ” (Lt 113) : table, devoir, ligne plan, l’analyse de toute idée “ doit nous conduire à la connaissance de toute idée concrète ou morale ” (Lt 116). Cette connaissance totale est évidemment impossible dans les sciences objectives, quoique l’exigence s’y dessine sans doute également : “ la connaissance objective complète d’un fait particulier supposerait la connaissance de tous les autres faits, c'est-à-dire une connaissance impossible. On ne peut atteindre la totalité dans l’ordre des faits ; on l’atteint dans l’ordre de la Pensée ”. Que veut dire ici “ atteindre ”, “ retrouver ”, “ découvrir toute ma nature pensante ” ? Car l’analyse est bien indéfinie, comme l’analyse objective ; mais “ il faut que dans la diffusion des pensées particulières apparaisse l’unité ” ; dans toute idée d’un objet apparaît par l’analyse l’affirmation de sa réalité, de son existence, de sa relation avec moi et avec tous les autres esprit (Lt 114). Ainsi “ toute idée peut être déduite d’une idée quelconque ”, parce que “ la Pensée saisit, par la réflexion, des rapports entre tous les éléments nécessaires qui entrent dans ses conceptions ” (Lt 116).

Là est le premier résultat de l’analyse réflexive, le second, lui-même double, nous menant à concevoir “ que toutes les formes de la Pensée supposent une matière en-dehors d’elle ” :

L’analyse nous fait comprendre la nécessité de l’existence de cette matière pour la Pensée, attendu qu’elle consiste essentiellement en une forme ; elle nous fait aussi comprendre les rapports de convenance qui doivent exister entre cette matière et cette forme de Pensée pour que la Pensée soit réellement possible.

###### Forme et matière des idées (117-120)

Qu’est-ce exactement que la forme d’une idée ?

L'ensemble des éléments nécessaires aperçus dans la Pensée, dans chacune de ses idées, sont comme des fils par lesquels la Pensée retient les idées. C'est là ce qu'on entend par la forme des idées : le mot forme désigne ces enveloppes dans lesquelles la Pensée retient ses idées, enveloppes qui lui appartiennent et sans lesquelles on ne pourrait comprendre les idées. La forme dans une idée, c'est donc ce qui dans cette idée apparaît comme nécessaire, c'est-à-dire comme condition indispensable pour que la Pensée la pense (Lt 118-9).

La nécessité atteinte est donc triple : nécessité des rapports entre les éléments de la pensée, qui rend possible la déduction de toute idée à partir de toute idée et nous fait atteindre la pensée comme forme ; nécessité d’une matière de la pensée ; nécessité d’un rapport de convenance entre cette matière et cette forme, sur quoi Lagneau ne s’explique pas ici davantage.

##### Ses moments (Lt 121-125)

###### Déduction (analyse) et Synthèse

Le cours de Psychologie invite à effectuer cette démarche en prenant pour point de départ l’idée même de pensée. Lagneau justifie à l’avance le primat de l’analyse de l’intelligence comme il justifiera, au début du cours sur l’entendement de 1889-90[[101]](#footnote-101), le primat de l’analyse du jugement sur celle de la conception : “ tout ce que nous savons sur la nature même de la Pensée, nous le savons par l’acte même de la connaissance ” (Lt 122). La démarche réflexive comportera deux moments : un moment proprement analytique, plus précisément une étude "descendante, progressive", un "mouvement déductif (...) par lequel nous décomposons la Pensée en ses éléments" (Lt 123). Ce mouvement “ déductif ” ouvrira par ailleurs chaque partie de la psychologie, et accomplira la "division générale de l'étude de l'élément de Pensée donné par notre première division" : Division de la Psychologie, Division de l’étude de l’intelligence, etc. On peut être surpris de voir que la *déduction* est ici une forme de l’analyse. Lagneau est clair dans l’opposition des démarches possibles : “ au lieu de nous élever de la considération d’un acte particulier de la pensée à l’idée de la nature universelle de cette même pensée, nous partirons de cette nature universelle pour arriver à des actes de pensée particuliers ”. Alors se trouvera établie la division de la Psychologie. L’ordre à suivre, de la sensation à la raison et non l’inverse, comme il serait légitime[[102]](#footnote-102), sera déterminé par la volonté de “ mettre en lumière (…) la nécessité d’expliquer les actions de la Pensée par sa nature absolue (…), l’impossibilité d’expliquer les formes supérieures de la Pensée par ses formes inférieures ” (Lt 123). C’est ce second mouvement que Lagneau appelle "synthétique". Le terme nécessitera explication.

Lagneau fixe alors la place de la “ partie physique de la psychologie ” ; s’il y a des lois rationnelles et des lois de fait dans la pensée, l’étude de ces lois de fait est tributaire de l’expérience ; ainsi la physique “ seule peut nous renseigner sur ces lois qui concernent la simplicité ou la complexité de nos sensations ”, et “ l’observation interne ” sur les lois de l’association (Lt 124). Mais ménager cette place à la psychologie empirique n’est pas en reconnaître le primat : d’une part “ ce relevé des résultats de l’observation ne saurait être fait utilement qu’après que l’analyse a déterminé l’idée de ces faits ” ; d’autre part ce relevé nous renvoie au “ véritable objet de la psychologie ”, qui “ n’est pas de constater les faits, ni les lois de ces faits, mais d’en déterminer le sens et de les expliquer ”. Et Lagneau de conclure en dépassant brutalement l’opposition de la psychologie expérimentale et rationnelle :

Cette méthode dont nous venons de parler est à la fois expérimentale et rationnelle : expérimentale en ce qu'elle porte sur les faits (sur les faits conçus il est vrai dans leurs idées) ; elle n'invente pas ces faits, elle les constate. Il n'y a aucune place, à proprement parler, pour la déduction en psychologie, car toute démarche de la Pensée réflexive est une analyse d'elle-même, de ce qu'elle ressent. Ce n'est jamais une raison pour le psychologue, tel que nous le concevons, d'admettre une idée que de l'apercevoir, il faut qu'il saisisse la nécessité de cette idée et qu'il la saisisse dans le fait. D'autre part, cette psychologie est encore expérimentale en ce que, partant du fait, c'est au fait qu'elle aboutit. La seule preuve à laquelle elle puisse prétendre est une preuve de fait. Il est impossible de concevoir la Pensée autrement que comme une puissance. Elle est rationnelle en ce qu'elle ne constate pas seulement des rapports entre les faits, mais saisit aussi les raisons qui les unissent. De cette sorte la psychologie est en même temps la science de la Pensée réelle et la science de la Pensée idéelle[[103]](#footnote-103), c'est-à-dire de la Pensée telle qu'elle doit être, de la Pensée telle qu'elle se conçoit pour être entièrement rationnelle ; autrement dit, elle est à la fois la science du réel et la science de l'idéal ou du vrai. Car si nous trouvons au terme de la psychologie la justification de la nature de la Pensée, qu'est-ce à dire, sinon que nous aurons expliqué par là-même cette nature comme quelque chose qui n'existe pas en vertu d'une nécessité aveugle mais en vertu d'une nécessité intelligible, c'est-à-dire d'une nécessité véritable ? Cette méthode n'est pas seulement une science, mais elle est le fondement même de toute science, puisque seule elle saisit l'objet de la pensée dans son union avec son sujet et que par là elle justifie le principe de toute science. La psychologie est en effet la seule étude dans laquelle on puisse prétendre à saisir l'identité absolue de la chose pensée et de l'être pensant. Dans les autres sciences, il y a deux termes et la question de savoir s'ils se conviennent ou se correspondent reste toujours ouverte. Dans la psychologie, on doit arriver à saisir l'identité de la pensée humaine avec la Pensée ou avec la nature propre de la Pensée, c'est-à-dire à comprendre non seulement pourquoi la Pensée se connaît ainsi, mais est ainsi. (Lt 125-6)

Ainsi se trouve fixée la valeur de ces sciences dont la psychologie est condition, et qui lui servent d’auxiliaires indispensables : la physique, la psychologie physiologique et la psychophysique, la “ science des faits psychologiques ” ou “ psychologie du moraliste ” dont l’idéal est l’éthologie (influence du caractère sur le tempérament et l’intelligence, pédagogie), la psychologie comparée (Lt 127-8).

## Division de la psychologie

### 1 - Examen critique

Comment diviser à l’avance l’étude de la psychologie ? Une première partie, critique, examine les prétentions de la méthode expérimentale à établir une telle division de manière satisfaisante. Le sommaire du cours de 1889-90[[104]](#footnote-104) est ferme (Lt 129-132) : critique des prétentions de la psychologie comparée (Comte), de la psychologie physiologique et de la psychophysique, d’une part ; de la psychologie d’observation intérieure, sous sa forme “ purement expérimentale ” (école anglaise) et “ en partie rationnelle, en partie expérimentale ” (l’éclectisme français). Lagneau entérine[[105]](#footnote-105) la critique par Comte des prétentions de la psychologie physiologique à se suffire ; restent donc trois traditions à examiner.

Une critique générale vise la méthode expérimentale en elle-même : “ il y a une véritable contradiction dans la tentative même de diviser d’avance une étude qui doit être réalisée par la méthode expérimentale ” (Lt 133). La nécessité, pour les formes expérimentales de la psychologie, “ d’agir au hasard ” est d’autant plus forte ici que si “ les faits physiques se distinguent les uns des autres à première vue ”, “ il n’y a pas de catégorie de faits pure et distincte des autres dans les faits psychologiques ” (Lt 134). De plus, si une division anticipée est impossible (Lt 133-134), toute division atteinte au moyen de la méthode expérimentale serait provisoire (134-36).

Ces deux caractères s’opposent au type d’explication que l’on cherche en psychologie : “ connaître la vie de l’âme, c’est nécessairement la comprendre, c'est-à-dire comprendre le rapport nécessaire et rationnel des différents éléments qui constituent cette vie (...). À supposer qu’on puisse expliquer la vie de l’âme par la méthode expérimentale, la véritable psychologie resterait encore à faire ; il faudrait encore faire la science du sujet pensant en tant qu’il a pu constituer une psychologie expérimentale ” (Lt 137).

À ce titre (Lt 137-9), toute division de la psychologie que peut atteindre la méthode expérimentale est *illusoire*, en ce sens que “ quand on prétend déterminer des faits de Pensée par le dehors, qu’on le veuille ou non, on les détermine par le dedans ” (Lt 139) : l’illusion porte ici moins sur le résultat que sur la méthode. “ Les déterminations obtenues par la méthode expérimentale ne peuvent être qu’inconsistantes ; la consistance qu’elles peuvent avoir leur vient de l’inconséquence des psychologues empiriques ”.

De telles divisions pourront donc se trouver exactes ou “ vraies ”, elles ne sauraient néanmoins “ nous suffire ” (140-141) : car “ ce que nous voulons savoir, c’est la nécessité qui fait que les divisions que nous établissons sont vraies, c’est la connexion rationnelle qui existe entre les fonctions primitives et primordiales de l’âme, et entre toutes les fonctions qui se rattachent à celles-là. Quand il s’agit de la Pensée, il ne suffit pas d’apercevoir, il faut comprendre. La véritable division de la Pensée est une division qui porte en elle-même sa justification, sa preuve ; c’est une division dont on doit apercevoir la nécessité par la réflexion ” (Lt 140).

Cette saisie de la nécessité est à l’œuvre dans les recherches qui se prétendent expérimentales. Ainsi se justifie la reprise critique des divisions qu’ont pu proposer les représentants de l’usage de la méthode expérimentale en psychologie : il ne s’agit pas uniquement de montrer le caractère provisoire et insatisfaisant de leurs divisions, mais bien de montrer, dans la pertinence et la certitude qui s’attache à leurs conclusions, la marque de l’usage inconscient d’une autre méthode :

[Jouffroy] saisissait nécessairement entre les six termes de sa division une liaison rationnelle ; il comprenait que l’âme devait être constituée par ces six facultés. Ce n’est pas parce qu’il a collectionné et juxtaposé les faits psychologiques qu’il est arrivé à cette division, mais bien parce qu’il a cru que l’âme telle qu’elle est conçue se trouvait réalisée par le rappprochement de ces six facultés, sans quoi ces facultés n’auraient été pour lui que des propriétés comme celles des corps. Inconsciemment donc les psychologues qui partent de la méthode expérimentale font une synthèse lorsqu’ils croient aboutir à des éléments multiples et en même temps distincts et irréductibles. En réalité ce n’est pas à la multiplicité qu’ils aboutissent, mais à l’unité. Au-dessus des six facultés établies par Jouffroy, il y en a nécessairement une septième : la raison qui forme un tout, une unité avec les éléments donnés par l’observation ; au-dessus des résultats donnés par l’observation, il faut toujours mettre l’intellection d’une nécessité rationnelle. (Lt 140-41)

Ainsi la division de Comte est confuse dans le détail, et rationnelle dans ce qu’elle a de solide (Lt 142-3) ; la critique de Bain occupe une plus large place (143-150), la critique de Jouffroy et de Maine de Biran toute la fin de la leçon (150-157). La critique de Bain aboutit à mettre en évidence deux dimensions essentielles de la psychologie : l’un, que “ la véritable psychologie consiste, non dans la classification des faits, mais dans l’analyse de ces faits ” (Lt 148), car “ la division de Bain est fondée essentiellement, non sur la comparaison des faits, mais sur une connaissance anticipée des éléments de l’âme ” (*id*, 147) ; l’autre, que “ ce ne sont pas les faits que nous devons chercher dans l’âme, pas plus que les propriétés générales, mais bien la conception qu’on doit se faire de l’âme en tant qu’on la considère dans sa puissance de produire les faits ” (*id*, 150). Autrement dit, la division de Bain est *confuse*, parce que, aucun des faits de pensée n’étant irréductible, et tous participant à la totalité de la pensée, la classification des faits ne manifeste pas l’irréductibilité des éléments de la pensée qui soutient pourtant l’effort de classification ; et elle est *incomplète*, comme le montre la division de l’intelligence : selon Bain, “ penser, c’est distinguer, assimiler, retenir ” des notions ; mais la Pensée “ consiste essentiellement à affirmer la vérité de ces notions, leur réalité ” (148) : “ ce que Bain distingue et divise n’est autre chose que la matière de la pensée ”.

Mais la véritable connaissance consiste à expliquer les actes qui se produisent dans les choses par l'essence des choses. Parler des propriétés de l'âme, c'est la considérer comme une espèce de matière à laquelle appartiennent certaines formes permanentes. On ne peut ainsi expliquer l'âme dans son action, dans les éléments nécessaires de son action, on ne peut l'expliquer comme Pensée. On arrive ainsi à une espèce d'histoire naturelle, à quelque chose de purement descriptif ; on ne fait pas la physiologie de la Pensée. La psychologie anglaise expérimentale est une psychologie purement abstraite, elle ne prend pas la vie de l'âme sur le fait, elle n'explique pas l'acte de la Pensée. Ce ne sont pas les faits que nous devons chercher dans l'âme, pas plus que les propriétés générales, mais bien la conception qu'on doit se faire de l'âme en tant qu'on la considère dans sa puissance de produire les faits.

Que veut dire alors “ prendre la vie de l’âme sur le fait ”, “ expliquer l’acte de la pensée ” ? La psychologie que développe Jouffroy ne saurait nous aider à le comprendre, car par sa méthode il revient à l’empirisme de Bain (150-152). Qu’y a-t-il de vrai chez lui ? “ L’idée de faculté, l’idée que l’âme est une puissance, et non seulement une synthèse de faits ; l’âme n’est pas seulement une chose, mais un être qui se réalise et qui n’existe qu’en tant qu’il se réalise, qu’il se fait ” (Lt 153). Mais Lagneau ne voit pas chez Jouffroy “ et même chez Maine de Biran ” (Lt 153) une refonte suffisante de la notion de réflexion pour que l’on puisse affirmer que nous nous saisissons comme puissance. “ Observation intérieure ” (154), “ observation réfléchie ”, “ réflexion ” sont ici pensés comme des équivalents que le spiritualisme n’a pas su distinguer avec assez de force, retournant par là à l’empirisme.

Quand je dis que je saisis en moi ma puissance de pensée (vouloir, agir, sentir), (...) j'entends par là non seulement que je saisis en moi un fait qui, lorsqu'il est produit, détermine la production d'un autre fait, mais bien que je sens en moi une source absolue d'action, que je puis créer de toutes pièces, produire absolument des faits, des actes. La cause que j'appelle faculté n'est pas simplement une propriété générale de ma nature par laquelle j'expliquerais plusieurs faits que je constaterais en moi, comme, par exemple, l'électricité serait la cause des phénomènes électriques ; la cause que je saisis en moi n'est pas seulement une force, c'est une puissance et j'entends par puissance quelque chose d'illimité, d'infini, de libre, qui produirait mes actions tout en les déterminant.

Il s’agit ici de dépasser radicalement le langage de l’expérience, pour rejoindre *en* cette expérience, au sein de ce “ fait primitif ”, l’acte de la pensée qui le constitue. “ Pour connaître ce qu’est une faculté, puique nous ne pouvons considérer les faits de l’âme qu’en la considérant comme une puissance de produire des faits, nous devons nous demander *en quoi consiste la nécessité de ce fait que nous nous considérons nous-mêmes comme puissance* (...). Ainsi, ce qu’il faut, c’est étudier l’âme, non plus par l’observation, non plus par la simple réflexion sur les faits, mais par *la réflexion sur l’acte par lequel la pensée produit ces faits, par l’analyse de l’acte par lequel l’esprit se demande à chaque instant la justification de ses actes* (...).La condition essentielle pour arriver à connaître l’âme, c’est *l’analyse de l’acte même par lequel nous croyons saisir en nous le principe pensant, supérieur à ses actes* ” (Lt 156-7), l'analyse de ce que la version Oursel nomme un "acte de foi" (O 82). Le cours de 1886-87 conclut ainsi : “ une division de l’esprit vraiment définitive ne peut être considérée comme telle que si elle est faite, non point par l’expérience seule, mais par la réflexion sur la nécessité qui préside à la constitution de la vie pensante ” (Lj 170). Quel acte donc s’agit-il d’analyser ? En droit, tout acte de pensée, c'est-à-dire tout fait de conscience, car tout fait de pensée apparaît en fin de compte comme une manière qu’a la pensée de se rendre compte d’elle-même à elle-même ; mais par excellence, ici, l’acte par lequel elle prétend se saisir elle-même, et dont l’examen historique a manifesté les nécessités.

Ainsi l’examen critique n’a jamais chez Lagneau pour fonction de dégager le terrain en écartant les analyses insoutenables ou insuffisantes ; un tel examen manifeste des nécessités inhérentes à l’effort de la pensée pour se comprendre elle-même, que ce soit dans la résistance à certaines systématisations hâtives ou dans l’élaboration même de ces systématisations. En un sens l’empirisme psychologique est le vrai[[106]](#footnote-106) ; et l’examen de l’empirisme est déjà une expérience métaphysique, mais qui doit se comprendre.

### La méthode réflexive

Autant, dans sa partie critique, le cours de 1889-90 ne semble représenter qu’une amplification du cours de 1886-87, autant le contraste est frappant lorsque s’ouvre l’entreprise réflexive de division préalable de la psychologie. C’est que le cours de 1889-90 intègre les développements déjà présents en 1886-87 à une démarche plus ample et plus ambitieuse, où passe le souffle de l’analyse réflexive. Il ajoute de plus à cette longue analyse un “ supplément historique ” qui rappelle les divisions les plus traditionnelles, et réfère à Kant la division intelligence-sensibilité-activité, et à Maine de Biran la division de la pensée au point de vue de ses degrés d’intensité, “ ou du moins c’est chez lui que nous la rencontrons pour la première fois sous une forme nette ” (Lt 193). Sur quoi Lagneau remarque qu’aux yeux de Maine de Biran “ l’intelligence n’a pas de nature ”, en ce sens que “ la philosophie de Maine de Biran peut être regardée comme une construction ou composition de l’intelligence avec les données de la volonté et de la sensibilité ” : composition ou réduction que Lagneau s’interdit de faire, puisqu’il se tient à la tripartition kantienne, affirmant ainsi l’irréductibilité des formes de l’intelligence aux données de l’activité et de la sensibilité.

#### 1886-87

L’idée constitutive de la pensée est l’idée de *connaissance*, par laquelle nous concevons jusqu’aux degrés de la pensée qui lui sont inférieures ; la connaissance, c'est-à-dire “ la pensée et l’affirmation de l’être, de la vérité ” (Lj 172) ; cette connaissance est saisie d’une “ nature qui s’impose à elle ”, et se reconnaît immédiatement objective et subjective en ce sens que l’*affection* lui est essentielle : la pensée de l’affection est la pensée de la “ racine intérieure de la pensée ” (*id*), du sujet en tant qu’il est affecté par l’objet, alors que la connaissance est l’objet en tant qu’il détermine le sujet. L’opposition entre la sensation, “ acte purement affectif ” et la connaissance, “ acte par lequel est saisi l’être en dehors du sujet ”, l’un absolue diversité, l’autre unité infinie, est une condition nécessaire de la conception de la vie pensante ; mais tout aussi constitutive est l’idée de la détermination réciproque des idées et des affections, soit l’idée de l’*activité* :

Nous concevons qu'il y a en nous quelque chose qui participe à la mobilité de l'affection et à la permanence de l'idée : c'est l'action, c'est-à-dire la conservation, en nous, à travers toutes les successions d'affections et d'idées, d'une tendance à réaliser dans des états successifs de pensée l'unité que nous considérons comme le caractère nécessaire de l'idée de la pensée. Si nous considérons une de nos idées, il y a lieu de distinguer deux choses : ce qui en elles nous vient de nos affections, c'est la matière de l'idée, ce qui la compose. D'autre part, il y a la forme de l'idée, l'être qu'elle exprime. Cet être, elle ne l'exprime qu'imparfaitement, et au-dessus de ce qu'elle en exprime, nous concevons l'unité totale de l'être. Donc, l'effet d'une idée en nous est de provoquer en nous de nouveaux effets pour amener d'autres idées qui réalisent plus complètement la forme absolue de l'idée. C'est ce mouvement intérieur qui s'appelle l'action[[107]](#footnote-107).

C’est en ce sens qu’on peut dire que “ la vie absolue est la condition de la vie pensante ” (Lj 179). Une série de définitions clôt cette analyse, “ l'intelligence étant la pensée en tant qu'elle exprime l'être, la sensibilité étant la pensée en tant que l'être retentit en elle, l'activité étant la pensée en tant qu'elle s'efforce indéfiniment à reconstituer en elle l'unité de l'être en se servant des états successifs par lesquels elle passe, ou encore : la pensée en tant qu'elle s'efforce de se rendre sensible l'être absolu, l'être que par son intelligence elle connaît comme indépendant d'elle ”. Le fond de l’être est donc *tendance* ; ici la psychologie touche à la métaphysique :

En tant qu'être affectif, nous sommes essentiellement particulier, en tant qu'être actif[[108]](#footnote-108), nous participons à l'absolu, en tant qu'être actif, nous nous épuisons sans succès à réaliser en nous dans le sensible l'être, dans le relatif, l'absolu[[109]](#footnote-109). Si nous pouvions arracher de nous-mêmes cette conception de l'être absolu irréalisable, le mouvement de la vie pensante n'existerait pas. La tendance est donc au fond de la sensibilité et de l'intelligence ; la tendance, c'est-à-dire le mouvement vers quelque chose qui n'est ni réalisé ni même réalisable. Si l'être tendait simplement à se conserver tel qu'il est, l'appétit de la conservation ne se comprendrait pas. Ce qui nous garantit la permanence de cette tendance, c'est son impossibilité à se satisfaire. C'est une garantie même de l'être. Aussi, ce qui fait le désespoir du pessimiste, c'est la condition même de la vie, c'est le fait que les deux faces de la vie, la face particulière et la face universelle sont dans l'impossibilité de se rejoindre absolument. Ici l'analyse réflexive nous permet donc de pénétrer dans la nature même de l'être et, en faisant de la psychologie, de faire de la métaphysique.

Lagneau reviendra sur cette reprise critique de la formule spinoziste, méditée par Ravaisson. Mais cela excède l’objet immédiat de la leçon. L’empirisme psychologique est vrai en ce sens que c’est la réflexion qui crée l’intelligence ; hors de la réflexion, il n’y a que des faits. Le réalisme psychologique est plus vrai encore, qui conçoit les faits “ comme expressions de formes infinies ” (Lj 184) ; mais le principe que la réflexion est “ le véritable principe créateur des formes de la pensée ” doit nous amener à distinguer les degrés de la vie pensante, “ suivant que la réflexion en est complètement absente, ou qu’elle y intervient, ou qu’elle y règne seule ” (Lj 186). D’où la division : représentation, entendement, raison (Intelligence) ; sensation, émotion, sentiment (Sensibilité) ; instinct, volonté, liberté (Activité).

#### 1889-90

 Le cours de 1889-90 prolonge ici en son début l’analyse de la notion de puissance ou de faculté. Une première analyse expose les caractères de l’idée de faculté (réalité, causalité, infinité, liberté), de cette “ conception que la pensée prend d’elle-même quand elle veut se rendre compte de sa nature ” (Lt 158) ; l’essentiel n’est peut-être pas tant ici de distinguer par ces caractères l’idée de faculté de celle de force que d’indiquer le statut particulier de cet acte de *conception* (et non d’aperception intérieure) par lequel la pensée “ s’explique à elle-même sa propre nature ”, et dont l’aperception intérieure ne saisit que la trace, en saisissant les caractères dans une analyse qui demeure “ extérieure ”.

Qu’est-ce alors qu’analyser intérieurement “ cet acte de se concevoir puissance, c'est-à-dire l’idée de puissance ” (Lt 160) ? Penser, c’est agir, produire un effet que l’on subit. Se savoir pensant, c’est donc subir un fait comme déterminé par une idée, laquelle à son tour est à la fois “ un fait, tout comme autre chose, et une vérité, c'est-à-dire quelque chose d’universel ”, et ce en tant que “ cette réalité absolue [est] en moi l’objet d’un désir, le terme d’un mouvement intérieur (…), le fond même de mon être (…) ; c’est par là seulement que je puis dire mienne mon idée ” (Lt 163). L’activité, la finalité est donc au fond de la pensée, condition de la pensée de la nécessité extérieure, laquelle lui est pourtant essentielle :

Penser, d'après ce que nous venons de voir, c'est donc essentiellement produire des idées, et, par ces idées, des effets, des actions, en sachant qu'on produit ces idées ou ces actions, c'est-à-dire en se mettant soi-même au-dessus des unes et des autres comme en un centre d'où elles découlent et en considérant que ces idées ou ces actions sont déterminées intérieurement par la fin à laquelle elles tendent. De cette idée d'une détermination intérieure et rationnelle découle pour la Pensée l'idée d'une détermination extérieure. Il est impossible que la Pensée se conçoive elle-même sans concevoir un ordre de causalité extérieure, fixe et aveugle, qu'elle subit, et il lui est aussi impossible de concevoir un ordre de causalité extérieure sans concevoir un ordre, une série d'actions qui s'expliquent à ses propres yeux parce que la fin même vers laquelle elles tendent est saisie par elle comme identique à elle-même[[110]](#footnote-110).

Cette analyse rend compte des caractères de l’idée de puissance, et illustre par son mouvement propre la pertinence de l’analyse méthodologique :

Pour connaître véritablement la Pensée, il faut, non pas subir cette construction et la décrire en quelque sorte du dehors, non pas observer et induire ensuite, non pas non plus la déduire, mais bien la comprendre en la produisant soi-même et, en même temps qu'on la construit, la dépasser ; car on ne comprend véritablement que ce dont on se détache, ce dont on saisit la raison d'être. La Pensée est essentiellement liberté en ce sens qu'elle peut tout comprendre en se comprenant elle-même. La Pensée ne peut être déterminée par quelque chose qui ne serait pas elle-même, et ce qu'elle a déterminé, elle peut le comprendre, s'élever au-dessus, s'en délivrer[[111]](#footnote-111).

L’empirisme psychologique est donc d’autant plus vrai que l’on doit considérer en un sens que “ les idées mêmes par lesquelles la Pensée se connaît elle-même et se sépare de ce qui est simplement un fait sont encore des faits ” ; le réalisme psychologique a raison d’accorder plus de réalité aux idées qu’aux faits, mais “ il y a un réalisme supérieur, qui fait consister la réalité de la pensée elle-même dans l’acte par lequel elle se saisit, et, de la réalité de cet acte, fait dépendre celle des idées et celle des facultés (…). En un sens nos facultés sont quelque chose de réel puisqu’elles sont des manières nécessaires de nous concevoir ; mais en un autre sens elles ne sont que des formes, et la véritable réalité de la pensée ne consiste pas dans ces formes qui la constituent[[112]](#footnote-112) ”. On en revient dès lors à la nécessité de distinguer les degrés de la vie pensante, à mener, selon une formule qui fait écho au début de l’analyse de la notion de faculté, “ l’analyse intérieure de la pensée ”[[113]](#footnote-113).

C’est au terme de cette étude que l’analyse de la pensée est reprise pour en atteindre les “ éléments nécessaires ”, les “ fonctions sans lesquelles la pensée serait inconcevable ” (Lt 176). Ici le mouvement va bien comme en 1886-87 du *connaître* au *sentir* et du *sentir* à l’*agir[[114]](#footnote-114)*, et Lagneau développe l’implication réciproque de chacun des trois “ éléments ” de la pensée. Si en conclusion “ nous devons donc, en définitive, nous représenter la Pensée comme une réalité dont l'acte propre consiste à affirmer l'être à propos de l'apparence, mais comme une réalité qui, par cela même qu'elle se transforme perpétuellement elle-même, est perpétuellement en mouvement ”, c’est au prix d’un retour, explicite cette fois, sur la définition spinoziste de l’appétit : “ Il n’y a pas besoin d’un effort pour persévérer dans l’être apparent, mais il en est besoin pour persévérer dans l’être (…) En réalité l’appétit d’un être ne consiste pas dans un attachement à l’être actuel, à l’être apparent, à l’être subi, mais dans un attachement à ce qu’il *est* ”[[115]](#footnote-115).

L’analyse de la pensée est couronnée par l’identification de la tripartition Intelligence–Sensibilité–Activité à la trilogie Monde-âme-Dieu :

Penser, c'est affirmer que, derrière ce qui ne fait qu'apparaître, il y a la réalité, c'est, à l'occasion de ce qu'on ressent, chercher ce qui est. Vous ne trouverez pas d'autre définition de la Pensée. Mais à côté de cet élément impersonnel et intimement lié à lui s'en trouve un autre qui est essentiellement particulier, c'est sentir, pâtir. Entre les deux, comme un intermédiaire nécessaire, s'en trouve un troisième, agir, c'est-à-dire se transformer sous la coopération, la double action de ce qu'on ressent et de ce[[116]](#footnote-116) qu'on pense. Ces trois éléments que suppose la Pensée nous donnent précisément les trois idées sur lesquelles porte toute la philosophie : monde, âme, Dieu. Car qu'est pour nous le monde sinon le système construit par notre intelligence de la réalité considérée en tant qu'elle explique nos sensations ? Qu'est-ce que Dieu, sinon cette idée d'une puissance infinie qui fait la réalité de toutes choses, sinon l'idée même de cet objet éternel de la Pensée, l'être ? “ Je suis celui qui suis ” : Dieu est celui qui est ; c'est l'être réel qui se cache sous l'être apparent. Entre ces deux faces de la réalité, comme intermédiaire nécessaire, se place l'âme par laquelle la réalité descend dans l'apparence ; l'âme, c'est-à-dire l'action, c'est-à-dire la série successive des incarnations en quelque sorte de la réalité du monde sensible. Il est impossible de concevoir la Pensée sans la sensation. La sensation doit être le quelque chose de quelqu'un ; ce quelqu'un c'est l'âme, la Pensée considérée en tant qu'elle n'est pas simplement un acte universel, mais est capable d'être modifiée et déterminée et de réagir contre ces modifications de détail ; à vrai dire, il est impossible de concevoir la Pensée comme subsistant en elle-même, indépendamment de toute forme déterminée, particulière. La Pensée d'Aristote, nÒhsij no”sewj, n'est pas entièrement séparée du monde ; il ne peut la concevoir sans forme. Ainsi l'idée que nous portons en nous de la Pensée est composée de trois éléments : sentir, connaître, agir, auxquels correspondent les trois notions du monde, de l'âme et de Dieu[[117]](#footnote-117).

Lagneau peut dès lors exposer à nouveau les neuf formes ou degrés de la vie pensante, en développant l’analyse des “ trois formes inférieures ” de l’intelligence, de l’activité et de la sensibilité (soit la sensation, l’affection, l’appétit), c'est-à-dire l’analyse des “ conditions d’intelligence, de sensibilité et d’activité (...) *que la pensée reconnaît comme devant exister en dehors d’elle* ”. L’insistance est claire : “ Nous avons beau descendre dans notre pensée, nous n’y trouverons pas la sensation ” :

Quand nous disons que la Pensée suppose la sensation, nous entendons qu'elle suppose quelque chose qui est en dehors de la conscience. Il n'est pas possible en effet que ma représentation s'explique entièrement par l'acte propre de ma Pensée sans que ma pensée ait rien subi. (La sensation est l'inconnue que la Pensée conçoit comme condition nécessaire de ce qu'elle conçoit en elle). De même, le plaisir et la peine supposent l'activité, mais supposent aussi quelque chose que j'ai subi ; c'est ce que j'appelle affection. De même l'instinct, l'habitude qui gouvernent notre vie inférieure, présupposent une tendance de l'être à se conserver, supposent l'appétit ; jamais je ne saisis en moi l'appétit indépendamment de toute forme particulière. Les appétits particuliers supposent une sensation que j'ai éprouvée ou que j'éprouve actuellement. Jamais les appétits ne me sont livrés comme de purs actes intérieurs, mais la raison conçoit qu'il y ait au fond de mon être une tendance radicale purement active sans passion sensitive.

Lagneau ne parle plus ici, pas plus qu’au terme de l’analyse de la pensée comme tendance, de métaphysique. Mais il semble clair que ce qui était conçu en 1886-87 comme le couronnement métaphysique de l’analyse réflexive a été dépassé par un autre, auquel le terme de métaphysique se trouvera plus spécifiquement appliqué.

# L’intelligence

La psychologie doit commencer par l’étude de l’intelligence parce que “ c’est l’intelligence, qui, sous la forme de la réflexion, non seulement nous introduit dans la connaissance de la pensée, mais encore règle la vie spirituelle sous la forme où elle la connaît ” (Lj 190), à savoir comme ensemble de facultés. L’intelligence est définie, non comme faculté indépendante, mais comme mode particulier de la saisie du sujet par lui-même, et donc, en opposition à la sensibilité et à l’activité, (Lj 191-94) par ses deux caractères : passivité et objectivité : “ le sujet pensant, en tant qu’il se connaît comme intelligent, se connaît comme déterminé par l’objet. C’est la condition de l’intelligence de se concevoir elle-même sous la forme de la passivité ” (Lj 194).

## Fonctions représentatives

### La sensation

Le cours sur la sensation se divise en trois moments : Définition de la sensation, examen des conditions physiologiques des sensations, Sensations et perceptions des différents sens.

#### Définition de la sensation

La vie de l’intelligence a pour condition la représentation (197), laquelle à son tour suppose que “ l’objet nous a d’abord affectés par une ou plusieurs sensations ”, “ que cet objet est présent en nous-mêmes ” (198). “ Cette opération de se représenter les objets est une opération seconde, et nous ne pouvons nous représenter les objets que par l’effet inconscient d’un jugement. On appelle sensation cette modification primitive de nous-mêmes dont nous partons pour nous tracer à nous-mêmes la représentation des objets. La sensation n’est pas une connaissance, c’est une simple affection, c’est la condition du premier degré de la connaissance ” (Lj 198). Cette condition est *induite*, et non *perçue*, comme l’était d’ailleurs déjà la représentation elle-même ; si elle est à distinguer soigneusement de la sensation “ phénomène élémentaire de la sensibilité[[118]](#footnote-118) ”, il reste qu’elle suppose et implique un phénomène d’activité et de sensibilité. Lagneau cite régulièrement sa définition par Bossuet[[119]](#footnote-119), ce qui l’amène à distinguer la sensation de l’impression physiologique[[120]](#footnote-120) ; la sensation a des conditions physiologiques, mais on peut dire dans un premier temps que “ la sensation ne fait qu’exprimer sous une autre forme cette modification ”, en attendant de pouvoir montrer que ce sont les phénomènes corporels qui sont des représentations, des effets des phénomènes spirituels ” (Lj 203).

Ici se fixe un vocabulaire propre à Lagneau. Représentation a un sens générique : on dira en ce sens que “ la représentation n’est complète qu’avec l’acte de la perception, soit réelle, soit imaginaire ”. Il a aussi un sens restreint, celui qui fait référence à une “ vie représentative ” qui pourrait être celle de l’animal : à ce degré, “ où l’intelligence tout entière est absorbée dans l’objet, il n’y a qu’un seul terme, l’objet, qui apparaît confondu avec l’esprit. Nous ne pouvons connaître cet état (...) que par comparaison avec un état supérieur ”, c'est-à-dire en prenant conscience que “ la vie représentative existe en nous-mêmes constamment comme la condition parallèle, en quelque sorte, de la vie de l’entendement, et par conséquent de la vie de la raison ” (Lj 194). L’exemple pris oppose un jugement (“ cette montre est ronde ”) à la représentation qui en est la condition. Encore ne faut-il pas supprimer ici le degré intermédiaire de la perception. Autant dans l’exemple de la montre la perception même aurait pu être opposée à la représentation comme un jugement constitutif à sa condition nécessaire, autant Lagneau peut opposer quelques lignes plus loin la perception à l’acte de connaissance, “ si par acte de connaître, de juger, nous entendons un acte d’apercevoir ce qu’il y a de nécessaire dans ces perceptions ”. Lagneau a d’ailleurs ici cette formule, fort proche de Ravaisson : la raison ici “ est dans les effets, non dans la cause ”.

La perception est définie en 92-93 “ la détermination des qualités sensibles de l’objet perçu ” : définition en forme de cercle, significative. Car c’est à une distinction des éléments de la perception que se livre ici Lagneau. Cette perception a comme condition l’*intuition*, “ détermination des contours de l’objet ou des dimensions du phénomène perçu dans l’étendue ” : la perception rentre donc à nouveau comme élément dans la définition de l’intuition. L’intuition même a sa condition dans la sensation. Mais peut-on dire même qu’il y ait perception, que la perception puisse être pensée en elle-même, autrement que comme condition de la vie de connaissance ou d’entendement ? Qu’est-ce exactement que percevoir ? C’est “ déterminer, à l’occasion de sensations qu’on éprouve, certaines formes dans l’étendue, attribuer à ces formes, *en les considérant comme des formes d’objets réels*, certaines propriétés sensibles déterminées en nature et en intensité, qualités par lesquelles on s’explique des sensations que l’on éprouve, et entre lesquels on saisit un rapport au moyen des actions motrices (actions par lesquelles on cherche à s’en rendre maître) ”. Il y a bien perception, achèvement de la représentation, si Lagneau peut dire que “ la sensation n’est qu’un signe que nous interprétons par la représentation, et ensuite, avec réflexion dans la connaissance proprement dite ” (O II, 9). Oursel surajoute à la perception la notion d’*expérience*, “ acte propre de l’entendement, connaissance analytique consistant dans la recherche des causes, des lois, des phénomènes et des êtres ” (OII, 10). Connaissance proprement dite ou expérience et perception semblent ici distinguées comme deux formes de saisie des rapports, l’une synthétique, motrice, gestuelle, l’autre analytique.

#### Conditions physiologiques des sensations

L’évocation tripartite de ces conditions physiologiques (impression sur les organes spéciaux, transmission par les nerfs, ébranlement des centres nerveux)[[121]](#footnote-121), s’ouvre par la distinction du système du grand sympathique (vie végétative) et du système cérébro-spinal (vie de relation)[[122]](#footnote-122), de la distinction entre racine sensitive et racine motrice des nerfs ; suit une description de l’encéphale[[123]](#footnote-123), avec chez Lejoindre une rapide critique de la notion de localisation, la critique de la théorie de l’énergie spécifique des nerfs[[124]](#footnote-124), l’examen de la question de la *transmission* de l’influx nerveux, qui nous fait concevoir les nerfs comme “ comme un composé vivant, comme une source de forces (...) ; le nerf ne transmet pas, à proprement parler, il agit, il crée ”[[125]](#footnote-125). Lagneau revient alors sur le problème de la “ philosophie métaphysique ” ou “ spiritualisme ”, et en profite pour renoncer par avance à une partie du programme officiel : l’examen des rapports de l’âme et du corps, ou du physique et du moral. Problème mal posé, du moins s’il prétend trouver place dans un cours de psychologie : “ le problème n’est pas d’expliquer comment l’esprit peut agir sur le corps, et le corps sur l’esprit, mais bien comment nous pouvons être conduits à nous représenter, en partant de simples modifications de nous-mêmes, des êtres en dehors de nous. La question métaphysique des rapports du physique et du moral doit être remplacée par la question psychologique de la nature de la connaissance ”[[126]](#footnote-126). Ni Descartes ni Cudworth n’ont d’ailleurs prétendu en rendre compte ; seuls Malebranche et Leibniz, en métaphysiciens, en ont proposé une explication, et toutes deux la nient au fond (Lj 214-15).

Lagneau distingue classiquement les cinq sens (ici encore il convient de préciser qu’on ne décrit pas avec ces organes le “ siège ” des sensations)[[127]](#footnote-127) et les “ pseudo-sens ou sens généraux ”, le sens musculaire et le sens vital ou organique, ou sens général interne[[128]](#footnote-128). Le sens musculaire est “ intermédiaire entre les sens extérieurs et le sens purement subjectif, sens vital ” (Lj 224) ; celui-ci est purement subjectif. “ Cependant le sens musculaire est très important : il est la condition de toute perception. Ce qui me fait croire que les objets sont des objets, c’est que je puis modifier les sensations qu’ils me donnent au moyen de certaines actions musculaires développées d’une façon non arbitraire, mais suivant certaines lois dont je puis prendre conscience peu à peu ” (Lj 225).

#### Sensations et perceptions des différents sens

Lagneau rappelle ici la distinction entre sensation et perception[[129]](#footnote-129). Le sens vital[[130]](#footnote-130), qui mérite à peine le nom de sens, nous donne des sensations affectives propres à chaque partie du corps ; l’ensemble de ces sensations “ forme ce que Maine de Biran a appelé notre atmosphère morale ” (Lj 228), non par simple addition, mais en se rattachant “ probablement au phénomène fondamental de la vie physiologique, au phénomène de la réparation, de la nutrition ”. Le sens musculaire[[131]](#footnote-131) ou sens de l’effort nous donne la connaissance immédiate du poids (à distinguer de la pression[[132]](#footnote-132), qui est une sensation du tact, et qui est à proprement parler la *sensation* de poids). Ni le sens musculaire ni le sens vital ne nous donnent donc de connaissance objective[[133]](#footnote-133).

##### Le sens musculaire

Ici s’intercale dans les versions Lacapère, Letellier et Oursel[[134]](#footnote-134) une analyse que le cours Lejoindre ne développe pas : l’analyse du *sentiment de l’action musculaire*. Le cours Letellier nous en offre la version la plus approfondie. Ce qu’on appelle sens musculaire ne se réduit pas à la mise en évidence des “ sensations musculaires ”, que Lagneau a évoquées dans l’analyse du sens intime. Conçu comme “ sens de l’effort, de la force dépensée ”, il semble nous donner “ le sentiment de l’action que nous exerçons sur les choses extérieures ” (Lt 223). Ainsi la sensation de poids, qui engage l’activité des muscles, est plus fine que celle de la pression, parce qu’elle procède de notre activité : “ en somme le poids est l’objet d’une perception et non pas d’une sensation. La notion de poids est une forme de la notion de résistance, c'est-à-dire que cela suppose que l’esprit sort de lui-même pour percevoir le poids d’un corps ”. D’où la question : “ Doit-on dire avec Maine de Biran que ce soit l’effort qui nous livre la notion d’extériorité, [c’est-à-dire] que nous saisissons directement l’action de quelque chose d’extérieur dans l’effort que nous produisons ? ”

Si Maine de Biran peut penser cela, c’est qu’à ses yeux le sentiment de l’action musculaire est “ le sentiment d’une action exercée par le moi sur les organes, en tant qu’elle est arrêtée par des obstacles extérieurs ” (Lt 251). Cette théorie se heurte à bien des obstacles. On a nié jusqu’à la sensation même de contraction musculaire ; mais Lagneau se réfère ici aux recherches de Claude Bernard, de Beaunis et de Weber pour maintenir l’existence *expérimentale* de l’existence de sensations musculaires spécifiques (252-254, et 257).

Deux vraies questions se posent à la lecture de la définition par Maine de Biran du sentiment d’action musculaire : (1°) peut-on parler de “ sentiment d’action ” ? (2°) quand bien même on le pourrait, ce sentiment nous donnerait-il la notion de *l’extérieur* ?

La première question revient à se demander “ si la sensation musculaire (ou plutôt le sentiment de l’action musculaire) est centripète ou centrifuge ”, afférente ou efférente ; question étrange : peut-on même penser une sensation efférente ? Physiologiquement, il s’agit de savoir si l’on sent différemment un mouvement dont le centre prend l’initiative et un mouvement qui a lieu en dehors de toute intitiative des centres. Lagneau n’entend pas s’opposer à cette hypothèse, qu’il juge expérimentalement justifiée et psychologiquement nécessaire (254-256). Reprenant ses analyses le lendemain, il précise même que dans la sensation musculaire active “ le pur sentiment de contraction et le sentiment d’action se sont fondus, organisés. Pour désigner cet état nouveau, nous employons le mot *sentiment*, afin de le distinguer de celui que nous avons qualifié de *sensation* ” (Lt 259) :

Par sentiment en effet, nous entendons une modification du principe pensant, modification subie il est vrai par ce principe, mais subie comme liée à l’exercice de son activité et comme résultant de cet exercice même. Il faut que l’être qui exerce une action sente cette action comme sienne, comme causée par lui, sans quoi cette action ne serait rien pour lui (...). Il est donc nécessaire de concevoir un sentiment interne d’action musculaire.

L’essentiel est ici de savoir si “ ce sentiment nous révèle le monde extérieur ” (256). Or l’argument de Lagneau prend ici un détour inattendu. Il distingue le sentiment de l’action musculaire du “ sentiment de l’action motrice par laquelle la volonté veut déterminer la contraction musculaire ” (260) ; cette contraction musculaire, ou plutôt cette sensation de contraction musculaire, je dois la sentir “ mienne dans son germe ”, et c’est le sentiment de l’action motrice ; et ce sentiment en suppose un autre, le sentiment de l’action volontaire, lequel suppose à son tour “ l’opposition de deux ordres en moi, l’ordre des sensations passives (...) et l’ordre des idées[[135]](#footnote-135) ”. Constater le contraste entre un certain ordre de finalité et l’ordre de mes sensations passives n’est pas vouloir :

Vouloir une chose, ce n'est pas simplement concevoir cette chose comme possible grâce à certains moyens et opposer l'ordre de ces moyens à l'ordre confus des sensations qu'on subit, des faits bruts dont la nécessité est l'expression : c'est essentiellement opérer, en quelque sorte, la fusion de ces ordres, c'est-à-dire imposer à l'ordre du fait l'ordre de l'idée. Vouloir, c'est faire en quelque sorte violence à sa nature en tant qu'on la subit et réaliser en soi une nature rationnelle, logique. Vouloir quelque chose, c'est toujours faire un sacrifice, car c'est abandonner une partie de ce que l'on est (de ce que l'on subit) pour devenir, pour réaliser ce qu'on n'est pas ; c'est faire un effort, un sacrifice, pour rendre plus rationnel, plus intelligible, plus logique son état présent. Si je veux, à un moment donné, quelque chose, c'est que je cesse de m'attacher à un ensemble de tendances qui existent en moi et représentent ma nature acquise, enregistrée. C'est un fait qu'il n'y a pas d'acte de volonté en dehors de l'effort, de la dépense d'énergie par laquelle nous rendons plus rationnel notre état (présent).

Et Lagneau de développer l’opposition entre le sentiment de l’opposition des deux ordres et l’acte de la volonté : et il y a bien une différence d’*état*, même si la volonté n’est pas un état de l’âme ; autrement dit il y a bien un *sentiment d’action volontaire*.

Nous sentons qu'il y a une différence absolue, irréductible, entre l'état de notre esprit quand il veut quelque chose et ce même état lorsque nous ne voulons rien. Quand nous ne comprenons pas quelque chose, c'est que nos différentes idées ou tendances par rapport à l'objet qui nous préoccupe ne sont pas organisées, réduites à l'unité, c'est qu'il ne s'en est pas dégagé un résultat unique : c'est cette non-réduction à l'unité qui constitue l'obscurité de la pensée. Votre effort pour comprendre consiste en ce qu'au lieu de subir une multiplicité confuse vous cherchez dans l'une de vos tendances le moyen de lui subordonner les autres, à chercher en vous un principe d'organisation, une règle (...). C'est en cette action, par laquelle nous cherchons à excogitare une tendance qui par son apparition subordonne les autres, que consiste l'acte de la volonté. L'acte de la volonté peut être conçu comme l'acte par lequel la nature, en tant que subie, s'organise, se fait rationnelle.

La mise en évidence de ce sentiment “ idéal ou plutôt idéel ” (Lt 260) de l’action, élément “ purement spirituel ” du sentiment d’action motrice n’implique pas la possibilité de penser ce sentiment hors du sentiment de l’effort. Aussi l’analyse de Lagneau s’épanouit-elle immédiatement sur une éthique, non de la grâce, mais de la liberté en perpétuelle affirmation d’elle-même :

 Il ne suffit pas de considérer l'idée dans un monde supérieur pour vouloir. L'acte de la volonté est l'acte par lequel nos idées s'organisent dans cette action mystérieuse qui paraît être le fond même de la vie intellectuelle dans sa région moyenne, action par laquelle la nature se fait raison, mais sans qu'actuellement, sans qu'au moment même où l'action volontaire s'exerce, la nature consente à la subir. Si l'action volontaire provoquait en nous une adhésion complète de la nature, elle ne serait plus une action volontaire. Le Saint ne veut plus. La grâce ne peut être autre chose qu'un consentement spontané de la nature à la voix de la raison, consentement qui se fait indépendamment de la volonté. Il y a donc lieu de distinguer l'acte par lequel la raison subordonne sa nature malgré sa résistance et l'acte par lequel elle se subordonne sa nature sans qu'elle résiste. C'est dans la fusion de ces deux termes : nature et raison, que consiste la liberté. Il n'y a pas d'hommes libres absolument, ce qui n'empêche pas cependant de reconnaître que la liberté se fait progressivement. L'homme le plus libre est celui chez lequel la nature est le plus complètement docile et maniable à la raison. L'ascétisme élimine la nature pour laisser à la raison une plus grande liberté : il supprime l'ennemi pour n'avoir plus à combattre. Mais cela ne suffit pas pour pouvoir établir dans l'homme la liberté. L'ascète n'est libre que parce que l'ennemi n'existe plus pour lui ; il ne le serait plus s'il allait dans une région où dût réapparaître ce même ennemi. Le sentiment de l'action volontaire est donc le sentiment par lequel, à un moment donné, alors que notre nature résiste, nous obtenons un renoncement, un sacrifice. (...) Ce sentiment de l'action volontaire est absolument irréductible ; c'est une des conditions du sentiment de l'action motrice, et c'est lui qui fait la nature à part de cette action.

Lagneau revient ensuite à retrouver dans le sentiment de mouvement (264-65) et de résistance (266) la nécessité de ce sentiment d’action musculaire. Cette longue analyse de 1889-90, avec son puissant couronnement éthique, reste isolée. Le déplacement qu’elle opère est considérable, car en 1886-87, lorsque Lagneau affirme que “ par le sens musculaire, nous n’avons pas de connaissance objective, de connaissance à proprement parler ” (Lj 230), il ne fait allusion qu’à la nécessité de joindre aux sensations musculaires des sensations issues des sens spéciaux ; et lorsqu’il affirme que cette combinaison même ne suffit pas à rendre compte de la notion d’extériorité, il fait appel à “ une autre connaissance ” qui n’est pas conçue comme le fond même du sentiment d’action musculaire, mais comme son autre :

Pour que nous puissions mettre une cause de résistance en face de notre action musculaire, rejeter en dehors de nous notre sensation musculaire et la considérer comme une sorte d’effort s’opposant à nous, il faut autre chose que nos sensations ; il faut que nous connaission que cette loi, suivant laquelle nos sensations musculaire et nos sensations de pression sont en rapport, ne dépend pas de nous. Ceci est un phénomène purement intellectuel : il n’y a pas moyen par une seule addition de sensations d’arriver à la notion d’étendue (Lj 233-4)

Le cours Lacapère n’est pas plus complet sur le sens de la distinction entre sensation musculaire et sentiment d’action musculaire : certes “ c’est grâce à ce *sentiment de l’action musculaire* ” (et non grâce à la sensation musculaire seule) “ que nous obtenons les perceptions qu’on attribue au sens musculaire ” (lieu, mouvement) (Lp 145). Ce sentiment même ne peut suffire (Lp 146), et Lagneau revient pour finir à la conclusion de Lejoindre, qu’il faut que d’autres sensations s’y adjoignent (Lp 150) ; mais l’essentiel devient ici d’éviter de penser un pur sentiment d’action, c'est-à-dire aussi une action qui pourrait être sentie indépendamment de ses effets. Si le sentiment d’action musculaire est irréductible à la sensation musculaire même, il n’est pas sentiment d’une pure action qui soit *l’autre* de ses effets et serait sentie en même temps. “ Il ne peut y avoir de pure action. Partout où il y a pensée, il y a matière de la pensée et action exercée par la pensée sur cette matière ” (Lp 148). À ce titre l’effort intellectuel ne fait pas exception : “ dire que nous ne pouvons penser qu’en subissant la matière de notre pensée et reconnaître que cette pensée est une habitude, c’est reconnaître que la pensée humaine ne peut être conçue que comme liée à un corps qu’elle modifie dans son action. Le corps est donc l’organe de l’habitude, de l’action spontanée acquise (...) Cet organe corporel n’est qu’une représentation que la pensée se donne à elle-même pour s’expliquer son automatisme ”. Mais l’analyse n’est pas orientée vers ce fond du sentiment d’action musculaire qu’analyse le cours de 1889-90. Même le cours de 1892-93 ne reproduit pas cette analyse, mais il ne consiste qu’en un résumé qui va à l’essentiel (scolairement parlant), et s’épargne sans doute cette relative digression, pour en venir rapidement à ceci que ni le sens vital, ni le sens musculaire proprement dit, ni le sentiment de l’action musculaire ne nous donnent de connaissance objective à eux seuls, ce que bien évidemment le cours Letellier professe tout aussi bien.

##### Les cinq sens

L’odorat et le goût, surtout affectifs, ne nous permettent de percevoir que par associations à d’autres perceptions proprement dites[[136]](#footnote-136). Le sens fondamental est le *toucher[[137]](#footnote-137)*, qui nous donne les sensations de température et de pression, laquelle “ nous donne, avec la sensation musculaire, la connaissance des corps comme étendus, c'est-à-dire comme extérieurs ” (Lj 231).

Suit l’exposition des sensations et perceptions propres à chaque sens, plus précisément aux trois sens supérieurs, l’odorat et le goût étant surtout affectifs[[138]](#footnote-138) :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **Sensations** | **Perceptions** |
| **Toucher[[139]](#footnote-139)** | TempératureTactPression (≠ poids)[[140]](#footnote-140) | Perceptions du tact (lisse, rugueux, etc.)Résistance (≠ pression)[[141]](#footnote-141), poids[[142]](#footnote-142), consistance (résistance au toucher double), épaisseur[[143]](#footnote-143) ;Lieu, étendue, mouvement. |
| **Vue[[144]](#footnote-144)** | Lumière | Couleur, Étendue |
| **Ouïe[[145]](#footnote-145)** | ? | Acuité, intensité, timbre, durée.Perceptions proprement dites : Harmonie, mélodie, rythme. |

C’est en étudiant les perceptions de la vue que Lagneau se livre à une première analyse approfondie de l’étendue. Au premier abord, on peut opposer la couleur, sensation, à l’étendue, perception, “ rapport, c'est-à-dire abstraction ” (Lp 159) ; cette division ne vise pas à établir une scission entre sensation et perception, mais dégager forme achevée et condition de la représentation :

Kant disait que l’étendue est la forme de la sensibilité externe. Par forme, il entendait le moule où sont reçues les sensations externes. C’est surtout pour les sens de la vue et du toucher que cette proposition est vraie. De même qu’on ne peut concevoir une sensation de tact qui ne soit pas liée à une perception d’étendue, une perception de couleur est toujours liée à une perception d’étendue[[146]](#footnote-146).

On oppose d’ordinaire étendue visuelle et étendue tangible ; la profondeur étant *conclue* dans la première, *sentie* dans la seconde (l’épaisseur est *touchée*). Mais là n’est pas la différence, car l’épaisseur est tout aussi induite que la profondeur ; Lagneau va à cette conclusion que “ l’étendue est une perception naturelle de la vue et non pas une perception acquise ” (Lp 161).

Ici prend place la brève analyse par Lagneau de l’émotion musicale, seule allusion à l’esthétique de son cours.

Lagneau consacre pour finir un développement à la classification des sens, au point de vue “ physique ”[[147]](#footnote-147) de leur rapport plus ou moins proche à l’objet[[148]](#footnote-148) (Huyghens), au point de vue physiologique (ordre d’utilité)[[149]](#footnote-149), au point de vue de l’utilité intellectuelle[[150]](#footnote-150), au point de vue des connaissances qu’ils donnent (plus ou moins affectifs), au point de vue esthétique[[151]](#footnote-151).

#### Rapports de la sensation avec l’objet. Nature de la sensation[[152]](#footnote-152)

##### 1) Sensations et qualités

Sensation et qualité doivent être distinguées comme se distingue un état de l’explication que je m’en donne (Lj 253), explication qui suppose “ une opération mentale différente de la sensation ” (Lj 256), une opération “ qui nous fait conclure d’un ensemble d’états qui nous affectent à des qualités[[153]](#footnote-153) en rapport avec cet état et subsistant indépendamment de nos sens ” (Lj 253). Il y a ainsi des qualités dont aucune sensation ne suffit à rendre compte : c’est le sens de la distinction aristotélicienne entre sensibles propres et sensibles communs, mieux nommés sensibles par essence et par accident, et encore mieux, par Descartes, qualités premières, nécessaires, intelligibles, et qualités secondes, accidentelles, ou sensibles. Un rapide examen historique[[154]](#footnote-154) de l’évolution de cette distinction célèbre mène à une nouvelle définition de la perception ; “ la perception est donc l’acte par lequel nous rapportons nos sensations à l’étendue ; mais nous ne pouvons les rapporter à l’étendue qu’en les percevant aussi par rapport au temps ” et à la définition du monde (Mens 110) : le monde est à la fois “ un système de possibilités de sensations ou pour mieux dire (…) le système des moyens que nous avons de nous donner certaines sensations en rapport les une savec les autres, le système de concordance de nos différentes séries de sensations ou groupes de sensations ” et, en tant que conçu indépendant de nous, “ un système de déterminations successives de l’étendue, ou de déterminations de l’étendue dans le temps, ou un système de mouvements[[155]](#footnote-155) ”. Il n’y a donc bien, en un sens, de science que de l’étendue.

Mais la science peut-elle saisir le rapport entre la cause supposée (le mouvement) et l’effet (la sensation) ? On peut mettre en rapport la qualité de la sensation et la rapidité du mouvement, l’intensité de l’une et l’amplitude de l’autre. La question générale de la mesure de la sensation suppose celle d’un possible rapport quantitatif entre les sensations et leurs excitants. Ici Lagneau rappelle les analyses de Weber et examine, par un retour attentif sur les travaux de Fechner, les prétentions de la psychophysique à la *mesure* proprement dite des sensations, c'est-à-dire à ramener l’intensif à l’extensif, le subjectif à l’objectif. Cet examen va à conclure que la sensation n’est qu’un signe des mouvements extérieurs. Six arguments[[156]](#footnote-156) fixent son irréductibilité à l’objet de la science. La sensation (1) est spéciale à chaque sens, donc irréductible, (2) non localisable, quoiqu’elle rende possible des localisations, (3) distincte de la perception et la contrariant parfois en tant qu’affective ; (4) elle a une qualité proprement dite et une intensité, (5) est purement relative, quoiqu’elle ne soit pas *rapport*, (6) elle a ses lois propres (habitude, harmonie, analogie). En 1886-87, Lagneau (1) n’identifie pas le caractère spécifique des sensations à leur irréductibilité ; (3) il affirme, après Maine de Biran et Ravaisson, cités pour une fois, que “ la sensation et la perception sont (…) en rapport inverse (ce que réfute expressément le sommaire du manuscrit de l’École), ne mentionne pas le quatrième argument (surajouté dans le manuscrit même) et (6) n’explicite pas les “ lois propres ” de la sensation, qu’il se contente de caractériser rapidement (“ lois de l’esthétique, lois de la morale ”, Lj 287). Le cours Lacapère introduit le caractère spécial des sensations, développe avec précision la question de la localisation, n’affirme plus le rapport inverse de l’ordre de la perception et de celui de la sensation en tant qu’affective, et distingue plus précisément encore que le sommaire du Manuscrit les lois particulières de la sensation (loi du contraste, loi du rythme, loi de l’habitude, les deux premières se ramenant au fond aux lois de l’habitude, loi de l’harmonie, loi de l’analogie. Le cours de 1889-90 est plus précis sur certains points, en particulier lorsqu’il associe la qualité de la sensation au temps et son intensité à l’espace, mais la structure reste la même. Le cours Letellier est le premier à distinguer, comme le sommaire du Manuscrit de l’École, les deux sortes de “ lois de la sensation ”, lois “ métaphysiques ”, “ par lesquelles la sensation est liée à la représentation et par là à tout l’ensemble de la pensée ” (Lt 334) et “ lois propres, subjectives ”, de l’habitude, de l’harmonie, de l’analogie, objet de la psychologie aussi bien, mais en un autre sens, que de la physique et de l’esthétique (Lt 337).

Cette étude, que nous examinerons plus en détail en analysant les rapports de Lagneau à la psychophysique, renvoie en conclusion à une nouvelle et nécessaire précision sur le sens de la sensation conçue comme terme d’un travail d’analyse, retour qui s’élargit comme souvent chez Lagneau en une perspective où passe l’ombre de Pascal, et que nous avait conservée le Fragment 37 :

La sensation n'est pas donnée à la conscience immédiatement et isolée, il faut un travail d'analyse pour la séparer (1°) de la représentation, (2°) du sentiment, dont la synthèse forme l'être sentant ou l'être subjectif réel. Ce que nous appelons sensation, c'est toujours non pas la véritable sensation, mais l'interprétation objective que nous nous donnons d'un système de sensations. Toute sensation a une durée, n'est donc pas simple. La vraie sensation c'est la réaction élémentaire, que nous ne pouvons qu'inférer et qui n'est ni représentative ni affective : c'est l'impression, sans durée, infratemporelle, qui ne peut se composer avec elle-même et engendrer la durée que par l'intervention d'un principe supérieur sans durée aussi, supra-temporel. De là résulte l'être sentant : sensation - représentation/sentiment, suspendu entre deux infinis (multiplicité/unité) et par suite cherchant l'infini en deux sens différents : au dehors (représentation) ; en dedans : sentiment, raison.

## La perception extérieure

### En quoi elle consiste

Le début du cours de 1886-87 se livre à une analyse serrée de la notion de l’acte de perception, acte qui ne peut être saisi que dans une double opposition, à la sensation d’une part, à l’acte de connaissance de l’autre. Si en effet “ connaître c’est saisir quelque chose que l’on considère comme indépendant du sujet qui pense ”, il faut préciser que “ dans la perception (…), nous ne sommes pas enfermés en nous-mêmes comme dans la sensation, nous ne sommes plus un pur sujet modifié, mais nous ne sommes pas encore en possession d’objets à proprement parler indépendants de nous[[157]](#footnote-157) ” :

L'expression : percevoir une table est impropre. Il faut dire : connaître une table, en ajoutant que connaissance implique perception. On ne perçoit pas des objets, on les connaît. Connaître des objets suppose en effet qu'on les conçoit, qu'on s'en forme des idées, autrement dit, la connaissance suppose des conceptions générales, des jugements sur les rapports des éléments des objets entre eux, des objets les uns avec les autres. C'est là par suite une opération très complexe, vers laquelle la perception ne marque qu'une première étape. On ne perçoit pas des objets, on ne perçoit que des phénomènes[[158]](#footnote-158).

La principale difficulté est donc de préciser le sens de cette *représentation* par opposition à la connaissance ; Lagneau le tente en caractérisant la *vie représentative* :

Lorsque nous laissons notre pensée inactive, lorsque nous ne lui donnons pas le stimulant d'un but à poursuivre, lorsque nous ne la dirigeons pas vers ce but, notre pensée n'est pas vide pour cela, elle n'est pas réduite à une pure sensation, elle n'est pas passive. Sans doute, elle ne connaît pas, mais elle se représente. Lorsqu'elle ne pense pas, à proprement parler, elle vit encore, du moins, de la vie représentative. Cette vie représentative ne nous abandonne jamais, même dans le rêve. Lors même que nos perceptions sont abolies, c'est-à-dire que nous ne saisissons pas les phénomènes qui s'offrent à nous comme s'imposant à nous selon des lois fixes, nous les subissons encore, nous nous les représentons, mais sans leur opposer notre propre être, notre propre sujet. Nous avons des perceptions fictives, ou pour mieux dire des représentations imaginaires qui sont comme l'ombre, le rêve des perceptions réelles. De même, nous pouvons ne pas nous connaître nous-mêmes comme sujets pensants, comme êtres, et nous représenter néanmoins notre vie intérieure. En réalité cette représentation n'est jamais totalement absente de nous-mêmes. Il est impossible que nous ne menions pas de front avec nos pensées présentes quelque souvenir de nos pensées passées, quelque anticipation de nos pensées futures. Autrement dit, il est impossible que nous n'ayons pas des perceptions intérieures, alors même que nous n'avons pas les pensées de ces perceptions[[159]](#footnote-159).

Lagneau revient alors sur la distinction traditionnelle des perceptions extérieure et intérieure : “ par l’une, nous nous représentons les phénomènes en tant qu’ils s’imposent à nous ; par l’autre nous nous représentons ces mêmes phénomènes en tant qu’ils résident dans nos pensées ”, et la précision qu’il n’y a pas deux sources de la connaissance, que l’une comme l’autre ne sont “ que deux manières différentes de se représenter les mêmes choses, les mêmes sensations ”, nous ramène à une meilleure compréhension de l’acte de perception, et nous amène progressivement à comprendre que la différence entre les deux perceptions est de *degré* :

Nous avons des perceptions extérieures quand nous nous représentons nos sensations comme ne dépendant pas de nous, mais organisées suivant certains rapports (pourvu que nous connaissions ces rapports). Dans la perception intérieure, au contraire, nous nous représentons que nos sensations sont en rapport entre elles, indépendamment de toutes les conditions indépendantes de nous auxquelles nous sommes obligés de nous soumettre pour nous les donner les unes après les autres. Lorsque je perçois deux faits, deux phénomènes extérieurs, je me représente qu'indépendamment de ma volonté, il y a un ordre fixe auquel ma volonté doit se soumettre pour que je me donne l'une après l'autre les sensations du premier phénomène et celles du deuxième. Percevoir les phénomènes, percevoir quelque chose d'extérieur, c'est se représenter un tissu de conditions que je dois subir pour passer d'une des sensations constitutives du phénomène à une autre. Je me représente donc à la fois mon impuissance et ma puissance sur mes sensations ; au contraire, quand je perçois une sensation intérieure, ce phénomène intérieur a bien toujours rapport à des phénomènes extérieurs, mais cette perception intérieure ne consiste plus à me représenter par quel moyen je pourrais me donner telle sensation après telle autre ou avec telle autre, mais à me représenter les rapports qui existent entre mes sensations, indépendamment des conditions extérieures de leurs liaisons entre elles. C'est-à-dire que par la perception intérieure, je me représente le système des pensées dont mes sensations ont été l'objet pour moi. Le système de ces pensées n'est autre chose que le système des conditions extérieures de l'apparition des sensations en moi. La conscience, ou perception intérieure, me fait saisir chacun des phénomènes qui constituent ma vie comme un fait, un élément de mon histoire intérieure. Or cette histoire pourrait avoir été tout autre qu'elle n'a été, sans que pour cela les conditions indépendantes de moi auxquelles j'ai dû me soumettre pour développer en moi mes sensations aient été modifiées.

Autrement dit, la perception extérieure représente les liaisons qui existent entre mes sensations indépendamment de moi, de mes pensées, et par suite les détermine, mais non absolument ; car ce qui les détermine plus encore, c'est l'idée, le but que je me propose et que je poursuis à chaque instant de ma vie. La relation de mes pensées avec cette idée qui constitue le fond de mon être et qui m'apparaît non comme indépendante de moi, mais comme soumise à ma volonté, voilà ce que nous pouvons appeler la perception intérieure. Ce qui fait, en effet, que mes pensées sont miennes à chaque instant, ce n'est pas qu'elles sont déterminées par un sujet de condition indépendante de ma volonté, mais bien qu'elles retentissent en moi, qu'elles ont un certain rapport avec la fin que je me propose. S'il n'y a pas une même fin poursuivie, il n'y a pas de pensée du tout. En effet, le monde extérieur ne détermine pas mes sensations, mais seulement la possibilité de mes sensations. En effet, quand je me suis représenté que le monde existe, autrement dit, qu'il y a un système de mes sensations indépendant de moi, je ne suis pas sorti de la sphère de la pure possibilité. Que me dit la représentation d'un tel système de sensations ? Simplement que de tel point à tel autre, il y a telle distance. Mais il n'y a rien là que de conditionnel. Pour que cela apparaisse en moi, il faut que ça s'actualise ; que, par suite, quelque chose me détermine à réaliser ce système dans tel ordre ou tel autre. Ce quelque chose ne peut venir, évidemment, de ce système. Il faut donc que primitivement je tende à quelque chose, à quelque fin, et que la possession de cette fin m'apparaisse comme la condition en moi de telle sensation, de la possession de tel état.

Par suite, il y a évidemment lieu à deux modes, à deux degrés de connaissance distincts suivant qu'on se demande quelles sont les conditions indépendantes de moi de l'apparition en moi des sensations, ou quelles sont celles de ces conditions qui sont dépendantes de moi, c'est-à-dire en conséquence de quel désir, de quelle volonté, de quelle fin poursuivie, tel phénomène de pensée s'est produit en moi. Quand nous considérons notre vie intérieure de telle sorte, nous nous représentons à nous-mêmes notre histoire intérieure, c'est-à-dire la façon personnelle dont nous nous sommes représenté le monde. Quand au contraire nous nous représentons les conditions absolues, indépendantes de nous, auxquelles nous avons dû nous soumettre pour nous représenter le monde, nous faisons une perception extérieure. C'est déjà dire que la première de ces perceptions est la représentation de nos pensées dans le temps, tandis que la deuxième est la représentation des phénomènes dans l'espace. Telle est en effet la définition de la perception intérieure et de la perception extérieure.

Il n’y a donc pas deux sources de la connaissance, ni non plus une connaissance à deux faces, mais une dualité de degrés :

La représentation extérieure nous apparaît comme la condition de la représentation intérieure, et celle-ci comme une conséquence qui ne résulte pas nécessairement et toujours de sa condition. En effet, pour que la perception intérieure se produise, il faut que des fonctions intellectuelles qui n'interviennent pas dans la perception extérieure se soient manifestées. Il n'y a point de perception intérieure possible avant la perception par l'esprit de son indépendance par rapport au monde, de sa liberté, et par suite d'un rapport entre ce fond de lui-même et ses sensations, lequel rapport ne ressemble plus en rien avec celui qui est exprimé dans le systèmes de conditions objectives que représente la perception extérieure. Ce rapport entre nos sensations indépendamment de nous, de leur succession en nous, c'est ce que nous exprimons dans l'idée, le concept. Il n'y a donc pas de perception intérieure possible avant l'acte de la conception, de la formation des idées, tandis que la perception extérieure existe très bien avant toute conception, toute formation d'idées. La perception extérieure (vie représentative) est une opération synthétique, la perception intérieure (vie de l'entendement) est une opération analytique. Le temps, forme de la perception intérieure, est l'analyse de l'espace, qui est la forme de la perception extérieure. La perception intérieure suppose la formation en nous des idées, non l'[extérieure].

Cette opération synthétique, c’est la leçon consacrée à la représentation dans l’étendue qui en livrera l’analyse. Le cours en indique ici longuement le sens au regard de la vie de l’esprit :

La différenciation des sensations suppose une liaison entre elles, autre chose qu'elles. Là où il n'y aurait rien autre que des sensations, il n'y aurait même pas de commencement de pensée. En quoi peut consister cette unité, ce lien qui rattache entre elles nos sensations ? Elle ne peut consister dans le sentiment, dans une qualité analogue à la sensation. La sensation est en effet discontinue, sans relation avec toutes les autres ; il faut donc que nous ayons l'idée de quelque chose qui soit par soi-même impossible à sentir, et qui cependant puisse établir une relation entre ces éléments du sentiment. Ce lien, cette unité, cette forme est celle de l'étendue. (…) Quel que soit le mode de pensée que je réalise en moi, ce mode de pensée ayant pour objet de me représenter ce qui existe, suppose une répercussion dans l'étendue qui est la forme nécessaire de toute représentation[[160]](#footnote-160).

#### Le cours Lacapère

Ici apparaît la limite d’une exposition qui prétendrait établir la correspondance d’une version du cours de psychologie à l’autre. La densité même de ce passage chez Lejoindre indique que Lagneau ici est au travail ; l’évolution des analyses que nous révèlent les autres versions manifeste la tension d’une pensée en progrès indéfini, que le retour de cette leçon scande de manière parfois énigmatique.

La définition de la perception est dans le cours Lacapère[[161]](#footnote-161) l’objet de l’introduction à l’étude des illusions ; elle conclut donc l’examen de la représentation dans l’étendue, elle ne la précède pas. La perception y est définie “ la mesure par laquelle s’opère et se réalise l’abstraction de cette forme de l’intuition qu’est l’étendue ” (Lp 249) ; à ce titre, la leçon consacrée à la représentation dans l’étendue va à conclure que des trois “ moments ” (sensation, intuition, perception) du “ premier degré de la connaissance, la représentation ”, c’est la perception qui est condition de l’intuition. C’est en ce cours qu’apparaît la célèbre définition de la perception, absente de la version Lejoindre :

La perception est donc l’achèvement de la représentation et la rectification[[162]](#footnote-162) des données sensibles, qui résultent l’une et l’autre d’un jugement immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l’habitude et sur des inférences naturelles, où la volonté et la sensibilité peuvent intervenir, [et] par lequel[[163]](#footnote-163) nous déterminons quant à l’existence, à l’essence, à la quantité et à la qualité soit l’objet des données sensibles, soit les données sensibles elles-mêmes[[164]](#footnote-164).

La perception n’est ni une connaissance, ni une détermination progressive ; mais si elle n’est pas connaissance, c’est au sens où la connaissance “ consiste dans la réduction du contingent au nécessaire, <du particulier> à l’universel ” (Lp 254). La distinction demeure celle de la synthèse à l’analyse. Mais la perception se produit “ au moment où l’esprit, en vertu de l’habitude, distingue, entre les intuitions indéterminées qui l’assiègent, l’emplisssent, une conception, comme dit Ampère, des intuitions présentes, une fusion des images qui l’emplissent[[165]](#footnote-165) ”. On mesure que d’une version à l’autre, le sens du mot *conception* a évolué. Rappelons la formule de Lj 289 :

Connaître des objets suppose en effet qu'on les conçoit, qu'on s'en forme des idées, autrement dit, la connaissance suppose des conceptions générales, des jugements sur les rapports des éléments des objets entre eux, des objets les uns avec les autres.

Le cours Lacapère maintient bien la distinction de la perception d’avec la connaissance, et ceci que la connaissance, réduction du contingent au nécessaire et à l’universel, “ éveille en moi une idée générale ”. Mais le terme de *conception* s’est libéré du poids de son sens éclectique, et ne marque plus la frontière entre la vie représentative et la vie de l’entendement. De même la perception est perception d’objets, affirmation de la réalité de l’objet, de son essence (“ c’est un objet de telle espèce, ou même tel objet donné ”, Lp 250), de ses rapports avce l’étendue (*id*) c'est-à-dire avec les autres objets – tout ce que le cours de 1886-87 réservait à la connaissance.

#### Le cours Letellier

On ne peut prétendre ici que marquer la difficulté. La définition de la perception dans le cours Letellier se situe au même endroit que dans le cours Lacapère. Représentation et perception y sont décrits comme “ deux moments perpétuellement successifs, quoiqu’ils puissent tendre à se rapprocher de plus en plus l’un de l’autre dans la connaissance ” (Lt 403). La distinction représentation-perception-connaissance est ici familière, car Alain l’avait intégrée aux *Céèbres leçons et fragments* (II, 190-1) :

Qu'un mouvement soudain de ma main se produise devant mes yeux, si je ne saisis que ce mouvement, j'ai une représentation ; si je sais que c'est ma main qui est passée devant mes yeux, j'ai une perception, ou une représentation déterminée ; enfin, si je cherche à m'expliquer la cause de ma représentation primitive, la cause qui a déterminé ce mouvement, je fais acte de connaissance rationnelle[[166]](#footnote-166).

Mais s’agit-il cette année-là de distinguer ou de rejoindre ? Fidèle encore une fois à la méditation d’Ampère, explicitement cité (Lt 404), Lagneau va à conclure que l’entendement y intervient nécessairement, et aussi que la perception implique “ la conception d’un être objectif auquel elle se rapporte ”, ce qui fait traditionnellement l’objet de la théorie de la raison. La perception se trouve dès lors définie “ une sorte de concrétion (…) , une interprétation des données sensibles par le moyen des représentations actives ou construites par l’esprit ”, dont on peut distinguer trois éléments fondamentaux : (1) saisir la nature de l’objet, (2) reconnaître sa forme réelle sous sa forme apparente, (3) en déterminer les propriétés sensibles : la perception est “ la synthèse de ces trois déterminations ” :

Elle consiste, à l'occasion d'un ensemble de sensations qui ont donné lieu à une représentation spontanée, passivement subie par l'esprit, (…) à appliquer une représentation active à cette synthèse, et à juger par là de la réalité, de la forme, de la nature sensible d'un objet[[167]](#footnote-167).

#### Le cours Oursel

Le cours Oursel, simple résumé, nous laisse face à l’énigme : car il affirme à quelques ligens d’intervalle, d’une part que “ la perception est une interprétation de la sensation par l’hypothèse de la cause extérieure dont elle dépend : nous ne saisirions pas la sensation comme réelle si nous ne lui supposions une cause réelle sur laquelle nous pouvons agir ” ; d’autre part qu’ “ entre la perception et l’expérience, il n’y a pas seulement une différence de degrés. Si même on entend par expérience l’expérience vulgaire, il y a en elle l’affirmation d’un rapport de causalité entre les objets sur lesquels elle porte, c'est-à-dire une loi, et c’est en cela que consiste la différence de l’expérience et de la perception : dans la perception n’existe pas l’idée de rapports nécessaires, d’une dépendance dans le temps[[168]](#footnote-168) ”.

Ne pourrait-on dire que le travail d’analyse de Lagneau va naturellement à faire éclater le cadre de la distinction traditionnelle entre perception et connaissance, même s’il la conserve lorsqu’il livre, ici visiblement sous forme de résumés, un cours qu’il n’a plus le temps ni la force de professer ? Cette présentation ne peut prétendre approfondir la question ; porter attention à la définition de la perception nous a même quelque peu déplacés dans l’ordre à suivre, puisque l’analyse de la représentation dans l’étendue, *supposée faite* par les versions Lacapère et Letellier, reste à faire en 1886-87 lorsque Lagneau la formule.

### La représentation dans l’étendue – Étude historique et critique

Le cours Lejoindre (310-332) ne porte que sur les “ théories empiriques de la perception extérieure ”. Il montre dans un premier temps que la théorie des idées-images ou des idées représentatives de la scolastique, “ système présentant l’étendue comme objet direct de la connaissance ” (Lj 316) est fondée sur une mauvaise interprétation d’Aristote[[169]](#footnote-169) et de Démocrite[[170]](#footnote-170). Mais c’est cette théorie qui se retrouve dans Locke et dans le Condillac de la seconde édition du *Traité des sensations* ; ce “ nativisme matérialiste ” ne fait l’objet que d’une objection de principe :

Il est évident que les sensations ne peuvent donner l’idée du dehors. En effet, suppososn que l’étendue existe en dehors de nous et qu’une sensation se produisant nous la fasse connaître. La sensation ne saurait nous représenter la continuité de l’étendue et l’extériorité, qui en sont les éléments essentiels. Ce que nous sentons est absolumeent simple, distinct, indécomposable, indivisible. Ce n’est pas en tant que sensation qu’une sensation peut être considérée comme extérieure. Autre chose est la distinction des sensations, autre chose est l’extériorité? Ni l’extériorité, ni la continuité ne peuvent être fournies par la sensation. Si l’étendue existait, la sensation la détruirait, et il faudrait que nous expliquions comment nous la recomposons après l’avoir anéantie[[171]](#footnote-171).

 S’il y a un empirisme pur, ce sera celui qui prétendra que l’étendue est construite de toutes pièces par l’esprit à partir des seules sensations ; ce sera la position de Condillac et de l’école anglaise ; un autre empirisme sera celui qui admettra “ que nous avons certaines notions nécessaires sans lesquelles toute connaissance serait impossible ” et que “ la présence de ces formes est nécessaire à la production de l’étendue ” : c’est la “ théorie psychologique ” (Berkeley, Schopenhauer, Lotze, Wundt). Le cours Lejoindre assimile les deux démarches, car toutes deux nient l’irréductibilité de l’étendue. Établir cette irréductibilité de l’étendue à ce qui n’est pas elle réfute donc l’un et l’autre de ces empirismes, et étudier[[172]](#footnote-172) le mouvement qui pousse Condillac à renoncer à sa première analyse, entre les deux éditions du *Traité des sensations*, suffit à les invalider de l’intérieur. Un rapide examen[[173]](#footnote-173) de la théorie de Schopenhauer réaffirme l’irréductibilité de la notion d’espace.

La structure de cet historique change avec le cours Lacapère (202-223), qui situe en premier lieu l’émergence historique du problème, distingue les solutions empiriste, nativistique (on dirait “ innéiste ”, mais le terme est courant, employé par exemple par Ribot dans sa *Psychologie allemande contemporaine*) et psychologique (conciliation des deux précédentes), et examine à ce titre les théories de Lucrèce (nativisme naïf, mais qui tend à se dépasser de l’intérieur), des “ spiritualistes ” Descartes et Kant (connaissance immédiate), des empiristes (Condillac, Tracy, Biran, Bain), des “ psychophysiciens allemands ” (Lotze, Wundt, Helmholtz) ; le cours Letellier (342-368) suit le même ordre au départ : Lucrèce et Démocrite, Locke et Condillac, Tracy, Biran, Bain, Kant enfin ; la référence aux psychologues allemands sert de transition à l’étude analytique de l’espace. Oursel (O 24-27), très allusif ici, rappelle la théorie matérialiste (Lucrèce), spiritualiste (Descartes), empirique (Condillac, Bain), transcendantale (Kant).

### Développement de la notion d’espace

Le cours Lejoindre dégage deux questions de l’examen des théories empiriques de la perception extérieure : la première, la “ question métaphysique ”, consiste à “ chercher quelles sont les liaisons, quels sont les rapports nécessaires de la forme de l’espace avec toutes les autres formes nécessaires de la pensée ” ; la seconde, “ psychologique ”, consiste à “ chercher à déterminer les conditions empiriques de la forme en nous ”. Ces deux questions sont justifiées par l’examen de l’insuffisance de la doctrine kantienne de l’irréductibilité de la notion d’espace, fondement réel de la réfutation de l’empirisme effectuée auparavant. Lagneau distingue alors à nouveau, mais en sens inverse, d’une part “ l’étude psychologique des actes par lesquels nous localisons nos sensations dans l’étendue ”, étude “ purement analytique ” qui “ a pour objet de rattacher les différents caractères de la notion d’espace aux sensations, à l’expérience ” ; d’autre part la “ démonstration ” qui examine la “ nécessité ” de la notion d’espace, explique “ pourquoi nous considérons l’étendue avec ces caractères dont l’expérience ne peut rendre compte ”. Seule la seconde, désignée plus haut comme “ métaphysique ”, semble donc proprement réflexive, puisque seule elle vise dans sa nécessité propre la notion d’espace :

Chacun des caractères de l’étendue s’explique donc de deux manières : (1°) par les conditions de son apparition à l’esprit ; (2°) par la nécessité, nécessité qui ne nous apparaîtra que si nous découvrons dans le caractère en question un rapport nécessaire entre la notion d’espace et les autres notions sans lesquelles la pensée n’est pas possible[[174]](#footnote-174).

Le cours Lejoindre ne semble pas livrer cette “ seconde partie ” (Lj 333-369), mais en un sens le développement même des conditions révèle leur insuffisance et la nécessité d’un acte propre de la raison. Cette étude analytique est entreprise à partir de la position condillacienne du problème ; pour rendre compte des caractères d’extériorité et de continuité, il faut une simultanéité de sensations *distinguées* les unes des autres (donc une activité de l’esprit) ; mais il faut que cette distinction porte non sur leur différence comme sensations représentatives (rouge, bleu), mais sur quelque chose qui ait rapport avec l’espace, c'est-à-dire avec “ un ordre de juxtaposition distinct de leur nature ” de sensations représentatives. Ici c’est la diversité du corps sentant qui est reconnue nécessaire : une même sensation peut m’affecter sur différents points de ma rétine : “ je pourrai reconnaître cette sensation et apercevoir en elle quelque chose de différent suivant les points dont elle vient ” (Lj 336). En revanche deux sensations représentatives distinctes peuvent éveiller la même série de sensations affectives, si elles affectent successivement les mêmes points de la rétine. Ainsi puis-je prendre conscience d’un ordre fixe affectif, distinct des sensations dans leur valeur représentative. Je peux donc prendre conscience de la différence et de la coexistence de deux simultanéités : simultanéité d’affections et simultanéité de sensations en tant que représentatives.

Cette double simultanéité ne nous donne encore ni la *continuité*, ni l’extériorité. Nous n’avons jusqu’ici affaire qu’à du discontinu. Seul le sentiment de mon action me permet de me représenter “ ces affections locales comme rattachées l’une à l’autre par quelque chose de continu en relation avec ces différentes affections ” ; ce sentiment suppose l’idée d’action, “ une dans la fin vers laquelle elle tend ”, mais aussi la sensation musculaire : c’est en “ faisant varier mes sensations objectives avec mes sensations musculaires ” que “ je prends le sentiment de continuité, par le sentiment du mouvement que je fais ” (Lj 340-41).

L’extériorité, suppose “ que je connaisse qu’il y a autre chose que ce qui m’apparaît à un moment donné, qu’il y a un fondement fixe dans tout cela, c'est-à-dire qu’il y ait en moi, au-dessus de mes sensations, la pensée ”. Formule énigmatique, qu’il va falloir un long détour pour saisir en son sens propre. En fait, Lagneau poursuit l’analyse en indiquant que “ le sentiment du mouvement ne nous donne pas encore celui de l’étendue, qui est quelque chose de mesurable ”. Et c’est l’analyse de l’étendue comme mesurable qui va nous acheminer vers l’étendue comme extérieure.

L’effort musculaire ne mesure rien, puisqu’il n’est pas lui-même mesurable ; ce qui permet la mesure, c’est le rythme. Un œil qui suit le mouvement d’un pendule, ce sont trois séries identiques : de sensations représentatives, affectives, musculaires. “ Le sentiment du rythme est le sentiment d’une action qui se renouvelle perpétuellement identique à elle-même et qui y est déterminée par la ressemblance des sensations objectives qui y correspondent ” ; mais au point où nous en sommes, les trois séries ne sont pas distinguées : “ Chacun de ces rythmes successifs se présente dans notre esprit comme un tout indivisible ; l’unité de notre action s’étend à toute la matière qu’elle enveloppe et engendre l’unité de notre sensation ” (Lj 345). La succession de ces mouvements identiques, distingués par l’esprit, détermine la notion du temps : “ quoique identiques, ils se sont réalisés en dehors les uns des autres. Dans leur idée ils sont identiques, sans quoi je ne les compterais pas ; il faut aussi qu’ils soient distincts, autrement dit, il faut que je conçoive, outre l’ordre idéal où les identités se confondent, un ordre historique où elles ne se confondent pas ” (Lj 346-7). Ce que je compte, ce sont des mouvements identiques dans des temps égaux ; par là se constitue le sentiment du mouvement uniforme (348-9), lequel “ nous conduit à [la conception] de l’étendue divisée en parties égales, c'est-à-dire à la mesure de l’étendue ”.

Ainsi rendre compte de l’étendue comme mesurable revient à rendre compte de la notion même de temps. Le développement de la notion d’espace suppose bien l’expérience, même si il lui est irréductible ; par là se trouvent réfutés et l’empirisme (l’espace “ pure possibilité abstraite de sensations ”) et cette forme d’innéisme que pourrait signifier la théorie transcendantale de l’espace si on la coupait d’une nécessaire analyse psychologique (Lj 352-3). L’espace est “ la représentation de notre pouvoir de nous donner certaines sensations objectives par le moyen de notre volonté ”, le temps “ la forme de nos actions, en tant que déterminées par nos sensations indépendamment de notre volonté ”.

“ L’espace est [donc] une notion qui suppose l’exercice de l’entendement, de la raison ” (Lj 351), en ceci que “ le facteur essentiel de ces idées de temps et d’espace, c’est l’idée de loi, de nécessité, autrement dit de quelque chose qui ne nous apparaît pas seulement, mais qui est, s’impose à nous absolument. Concevoir l’espace et le temps, c’est opposer à l’ordre de l’apparence l’ordre de l’être ” (Lj 354). Aussi la dimension essentielle de l’espace est-elle la *distance*, entendue au sens de profondeur : “ l’idée de l’espace est celle d’un système de moyens pour nous donner des sensations que nous n’avons pas (...). La *réalité* de l’espace, c’est la réalité actuelle des sensations que je n’ai pas ”. La profondeur est condition des autres dimensions, loin de venir s’y surajouter : ceci est particulièrement net en ce qui concerne le sentiment de l’étendue de mon corps :

Dans la superficie de mon corps, il y a des sensations actuelles. Si je ne fais pas intervenir un acte par lequel je considère ces sensations actuelles comme purement possibles, je ne concevrai pas l’étendue de mon corps ; il faut que j’incorpore la notion de distance à la superficie de mon corps en en considérant une sensation, qu’éprouve un point de mon corps, c'est-à-dire une sensation actuelle, comme étant purement possible par rapport à un autre point qui ne l’éprouve pas[[175]](#footnote-175).

Là est la *profondeur* ; le sens premier de la *longueur* sera celui de la distance réelle et actuellement mesurée ; la largeur désignera “ toutes les distances qui ne sont pas actuellement mesurées ”. Enfin “ la troisième dimension, par laquelle je me représente mes sensations non actuelles comme reliées à mes sensations actuelles par des lois absolues, est nécessaire pour concevoir vraiment l’étendue ” : ici est l’œuvre de la raison, l’affirmation de l’absolu identifiée au cœur du travail par lequel s’engendre en l’esprit la notion de l’étendue et celle du temps.

#### Les autres versions

Le cours Lacapère distingue ainsi (223) les deux parties de l’étude :

L’une analytique, ayant pour objet de chercher les caractères de l’étendue ou de l’espace, puis de déterminer les conditions subjectives de la connaissance de l’étendue avec ses caractères ainsi déterminés ; la deuxième doit consister à montrer la pensée à l’œuvre dans l’acquisition de la notion d’étendue et de notions solidaires comme le temps, etc. (partie synthétique).

Le cours de 1889-90 précise :

La partie analytique (...) consiste à chercher les conditions absolue de l’espace et du temps et la relation de ces éléments analytiquement obtenus avec les autres éléments de la pensée ; ensuite la partie synthétique (...) sera la recherche du progrès à travers lequel doit se former en nous la conscience de ces notions. La première partie est critique et métaphysique, la seconde est purement psychologique[[176]](#footnote-176).

La détermination des “ conditions subjectives ” du cours Lacapère est devenue en 1889-90 la détermination “ par la méthode réflexive des conditions absolues de l’espace et du temps ” (Lt 370), ce qui revient à étudier “ les propriétés de l’espace, c'est-à-dire à quoi il sert, quelle est sa fonction dans l’esprit ”. La partie métaphysique est donc la partie réflexive, ou analytique ; et c’est la partie psychologique qui est à proprement parler synthétique.

Ce qu’ajoute ce sommaire, c’est d’abord une claire distinction initale de l’étendue et de l’espace[[177]](#footnote-177). Cette distinction était impliquée dès le cours Lejoindre, en particulier par la distinction des deux sens possibles des trois dimensions : les dimensions dont il est question ne sont pas les dimensions de l’espace géométrique, mais les trois dimensions fondamentales de l’étendue. “ L’espace est le lieu universel où sont les objets étendus ; l’étendue est dans les objets mêmes ”. Par cette distinction initiale, Lagneau rompt la continuité de son cours, qui consistait au fond en 1886-87 en un prolongement de la lecture critique de Condillac. Ainsi, même si la référence n’est pas explicite, commencer comme le fait Lagneau en 1886-87 par la reprise de la théorie des signes locaux de Lotze, par la mise en évidence de la nécessaire diversité du sujet sentant revient, comme le signale le cours de 1889-90, à poursuivre, mais en la renversant, l’analyse de Condillac, lequel “ disait avec raison que l’artifice dont se sert la nature pour nous faire concevoir l’étendue est de nous faire rapporter nos sensations à notre propre corps ; seulement il se trompait lorsqu’il ne voyait pas qu’il faut d’abord avoir le sentiment d’un ordre intérieur ou subjectif fixe pour concevoir un ordre fixe extérieur ” (Lt 383). Lagneau dès le cours Lacapère s’affranchit de cette structure, qui dessine en creux l’importance de l’effort de relecture de Condillac auquel Lagneau semble s’être astreint.

La seconde chose qu’ajoute ce sommaire, c’est la désignation d’une partie “ synthétique ” qui n’ajoute d’ailleurs aucune étude nouvelle, mais caractérise de manière nouvelle la détermination de l’étendue mesurable ; étude qui devient celle des “ actes intellectuels [par lesquels] nous arrivons à concevoir l’espace et le temps ” (Lt 386).

L’espace, “ multiplicité infinie de dimensions homogènes ”, suppose la conception de l’étendue[[178]](#footnote-178), ou de “ l’espace déterminé par les corps ”, et de notre pouvoir de mesurer cet espace dans tous les sens (donc l’étendue mesurable) (224). Dès lors l’essentiel devient l’analyse des “ caractères de l’étendue ”, qui ne se limitent plus à la continuité et à l’extériorité, mais deviennent : réalité, unité, continuité, indivisibilité, infinité, divisibilité à l’infini, impénétrabilité.

Sans contredire l’analyse de 1886-87, le mouvement qui s’amorce prend donc une forme différente : la *réalité* de l’étendue implique la notion de corps s’excluant et se déterminant réciproquement[[179]](#footnote-179), donc la conception “ d’une action de ces corps l’un sur l’autre, d’une résistance et d’un mouvement de ces corps ” (Lp 226) L’idée de corps, et donc les idées de résistance et surtout de mouvement[[180]](#footnote-180), vont donc faire l’objet à leur tour d’une analyse régressive.

La notion même de corps renvoie à “ un système de sensations qui varient en fonction l’une de l’autre suivant une loi par laquelle elles sont ensemble liées à notre action[[181]](#footnote-181) ” ; seul l’exercice de cette action peut faire naître en nous une telle idée, et pour que cette action nous donne la perception de l’étendue, le sentiment de l’action musculaire nous est donc nécessaire (Lp 228-29). C’est ici que le cours Lacapère situe l’analyse de ce sentiment musculaire, distingué de la sensation musculaire : “ L’idée de notre action suppose la connaissance que *l’idée* d’un objet que nous voulons saisir peut exercer une action sur les rapports où l’on est en face des perceptions réelles de ces objets ; la connaissance de l’action que nous avons sur une chose a à son tour sa condition dans la connaissance d’une vérité absolue indépendante de la volonté, mais par le moyen de laquelle la volonté a néanmoins prise sur les choses (...). L’idée de l’action volontaire suppose dans mon esprit la certitude anticipée d’une réalité absolue qui ne m’est pas donnée par les sensations elles-mêmes ” (Lp 230).

Reste à indiquer la nécessité de la “ diversité absolue de l’organe sentant ”, ce qui se ramène à la première étude du cours de 1886-87 (Lp 233-236). Ici un nouveau détour fait percevoir la nécessité d’une analyse nouvelle : penser une suite de sensations déterminée par mon action n’est pas encore percevoir un mouvement. “ Pour que l’idée de mouvement apparaisse en nous, il faut que nous partions de quelque chose de fixe pour arriver à quelque chose de fixe. Autrement dit, il faut que nous ayons le sentiment d’un ordre fixe (d’impressions) que nous pouvons réaliser par notre action ” (Lt 381). L’idée de mouvement est donc l’idée d’un rapport nécessaire entre deux ordres fixes. Condillac l’avait déjà dit ; mais il présupposait une possible perception d’un ordre fixe extérieur indépendant du sentiment de l’ordre subjectif. Le renversement qu’opère Lagneau ne consiste pas à vrai dire à prétendre que l’ordre subjectif doit être donné d’abord et “ immédiatement, dans sa rigueur absolue ” ; sa nécessité renvoie ici à l’irréductibilité, et à une nécessité réflexive. “ On ne saurait concevoir cette détermination [de l’ordre subjectif] comme un résultat de nos actions antérieures, car notre action ne peut s’exercer que dans la mesure même où nous avons déjà le sentiment d’un ordre fixe ” ; mais ce “ déjà ” a une valeur réflexive, logique pourrait-on dire, plus que chronologique : “ on ne pourrait concevoir un être qui ne serait qu’une pure et simple unité sentante ” ; point d’unité qui ne soit l’unification d’une diversité, et d’une diversité absolue. Et Lagneau retrouve ici, dans ce qui semble bien ne pouvoir s’expliquer que par une réminiscence des fameuses leçons qu’Alain disait consacrées à la lecture du *Timée*, le sens de la *chora* platonicienne : “ On ne peut expliquer le lieu, c'est-à-dire la diversité absolue, que par la diversité absolue ” (Lt 384) : en ce sens il faut bien que l’étendue soit innée, ou plus précisément “ l’ordre fixe du sensible est pour nous le résultat de l’innéité ”, mais cette innéité est “ l’innéité d’une diversité absolue ”, la diversité absolue de l’organe sentant[[182]](#footnote-182). C’est cette absolue diversité qui se détermine progressivement comme ordre subjectif et corps organisé en même temps qu’elle permet de déterminer et de structurer l’espace extérieur, réalisant l’intérieur et l’extérieur comme ordres, et l’un par l’autre.

Reste enfin à expliquer “ comment nous arrivons à nous représenter en les distinguant l’étendue et le temps ”, c'est-à-dire à mener l’analyse de l’acte de la mesure (Lp 237-245, Lt 369-401).

### De la connaissance du monde extérieur - Erreurs des sens.

Dans sa version de 1886-87, cette leçon consiste en un examen de la pertinence de l’argument sceptique tiré des erreurs des sens. On peut appeler ainsi, sinon d’illusoires “ sources simples d’où les connaissances sortiraient ” (Lj 370), du moins “ l’ensemble de nos sensations ” ; on devra dire alors qu’ils ne nous trompent pas, parce que les sensations ne sont que des signes. À l’inverse, si l’on entend par sens “ l’ensemble de nos moyens intellectuels ” ou “ l’esprit même appliqué aux sensations, les interprétant, les jugeant, concluant des apparences aux réalités ”, “ l’esprit tout entier appliqué à la façon de sentir ”, il faut dire que nos sens “ nous trompent toujours, car ils ne donnent jamais qu’une perception incomplète, imparfaite, par conséquent fausse ”. L’achèvement de la perception est une chimère.

Il n’est cependant pas sans intérêt de s’interroger sur les erreurs qui peuvent surgir lors de l’intervention spontanée du jugement “ par un pur effet de l’habitude ou de la nature ” : considérer la sensation “ non comme purement relative mais comme ayant un caractère absolu ”. Les erreurs dans la mesure de l’étendue, la conclusion erronée “ de certaines perceptions que nous faisons à d’autres possibles ” sous l’effet de l’analogie (mirages, etc.), les “ erreurs d’imaginations ”, ainsi nommées uniquement parce qu’elles se produisent sans excitation extérieure (hallucinations), toutes ces erreurs ont l’avantage “ d’être des instruments d’analyse entre les mains d’un psychologue habile ” : cette analyse serait “ une confirmation des analyses subjectives ”, et peut même “ suggérer les lois générales de la perception[[183]](#footnote-183) ”.

Qu’en est-il dès lors du scepticisme ? La question s’est trouvée déplacée. “ La connaissance absolue du monde n’est pas œuvre de perception ” ; la représentation du monde qu’élabore la science ne peut pas davantage y prétendre : il n’y a pas de connaissance absolue du monde en tant que monde, c'est-à-dire en tant que phénomène ” (388).

La question du scepticisme est bien ce vers quoi se dirigent également les versions Lacapère et Letellier, et le déplacement de la question se retrouve identique. Ici Lagneau sait visiblement où il va, et les rédactions successives n’offrent guère qu’une formulation toujours plus ferme, plus riche aussi de contenu, du même déplacement[[184]](#footnote-184). L’illusion est étudiée au point de vue de son contenu (Lp 354-56, Lt 419-20) et de sa cause (Lp 256-59, Lt 420-431). Du point de vue du contenu, le cours Lacapère, très rapide ici et avare d’analyses détaillées, distingue les illusions qui “ consistent à se représenter quelque chose qui n’est pas réel comme réalité ”, les illusions de la reconnaissance, suites des premières, illusion portant sur la grandeur, illusion portant sur la forme, illusions portant sur les qualités. Le cours de 1889 reproduit la même division rapide en sens inverse[[185]](#footnote-185). Les causes en sont les lois de la sensibilité, l’habitude, l’imagination. Ici encore le cours Letellier, plus précis, distingue les lois constantes de la sensibilité (seuils de sensibilité, composition des sensations en vertu de leur durée), la relativité des sensations entre elles, les variations d’état de la sensibilité générale (fatigue, anesthésie, hyperesthésie). Il distingue trois types d’erreurs déterminées par l’action de l’habitude (erreur sur l’intensité des sensations, ignorance du milieu, reconnaissance vraie ou fausse de l’objet. L’imagination intervient parfois volontairement, mais toujours sous la forme de l’attente. Et c’est l’étude des degrés de l’illusion qui a sa cause dans l’attente qui mène à l’analyse de l’hallucination, ce moment où “ la pure subjectivité et son action imaginative prennent le pas sur la sensation représentative ” (Lp 258).

Il est intéressant de noter que la conclusion du cours Lacapère, qui va à dire qu’ “ au fond de la perception il y a ce préjugé qui fait que nous projetons les choses en dehors de nous comme elles sont en nous ”, ce qui est la vérité du scepticisme, est référé explicitement en 1889-90 aux méditations d’Ampère, dans un passage qui, approfondissant l’analyse du travail de la perception, introduit l’étude des illusions en en éclairant à l’avance le sens :

Comme le disait Ampère, le propre de la perception est de nous représenter ce composé ou cette synthèse de sensation et d'éléments intellectuels ou rationnels, dont l'esprit a fait tous les frais, comme quelque chose d'objectif et d'indépendant de notre intelligence.

La conclusion du cours Letellier nous était conservé en grande partie par la fin du *Cours sur la perception[[186]](#footnote-186).* Distinction de l’erreur et de l’illusion, et du sens précis que reçoit au terme de ces analyses la distinction de la connaissance et de la perception, ces deux moments de la réfutation du scepticisme sur laquelle s’achevait le cours de 1889-90 seront couronnés par les soins d’Alain des deux paragraphes, dont nous n’avons malheureusement pas retrouvé la source, intitulés “ Il n’y a point de vérité de la connaissance sensible ” et “ Il n’y a point de vérité purement abstraite ”. A ces deux paragraphes près, la fin des cours d’élèves de Lagneau s’identifie bien au terme de la rédaction d’Alain, même si celle-ci en a préalablement profondément modifié l’ordonnance.

## L’imagination

### Sa nature, ses causes, ses formes

A[[187]](#footnote-187)

L’imagination, “ faculté de nous fournir des images étendues ”, doit être rapportée à cette faculté plurielle qui en est la base : “ il y a une imagination pour chaque sens, et cette imagination-là est la base de l’autre ” (Lj 390). Elle est, en ce sens, ici étudiée comme “ le pouvoir qu’ont nos sens de se représenter à nouveau les sensations ”, faculté active mais machinale, “ corporelle en ce sens ” (Lj 392). Si donc un premier mouvement de la leçon distingue les formes et les degrés de l’imagination[[188]](#footnote-188), l’essentiel est de concentrer l’attention vers l’imagination proprement dite, l’imagination corporelle, “ machinale ”, non pénétrée de raison, parce que c’est de cette forme machinale que Lagneau entend penser la nécessité, cette nécessité que le cours Letellier met d’emblée en évidence : “ Pour que l’exercice de la pensée soit possible (...), il est nécessaire qu’elle puisse s’affranchir de la sensation actuelle, qui ne lui permettrait de penser que ce qui la frappe en ce moment même (...). C’est par l’imagination (...) qu’elle s’affranchit des liens de l’apparence actuelle pour pénétrer dans la région de l’être, de la réalité fixe ” (Lt 436)

B

Le second mouvement de cette leçon est une étude analytique des théories cartésiennes de l’imagination (Descartes, Malebranche et Spinoza). Lagneau marque d’emblée sa différence (Lj 393) :

Pour nous, l’imagination signifie la faculté de nous représenter les images ; pour Descartes et Malebranche, c’est la faculté d’éprouver des sensations, des états quels qu’ils soient, en y étant déterminés, non par les objets eux-mêmes correspondants, mais par les images matérielles que ces objets ont faites antérieurement dans le cerveau. Il n’y a donc aucun rapport entre nous et eux.

Pourquoi “ aucun rapport ” ? L’opposition est plus claire si l’on rappelle la formule qui survient quelques lignes plus bas : “ pour nous, l’imagination, c’est le fait que la pensée peut être déterminée par *les images que cette même pensée a primitivement déterminées dans le cerveau* ” (Lj 394[[189]](#footnote-189)).Le cours Lacapère ajoutera à cette critique des théories cartésiennes une présentation initiale de la théorie scolastique, qui fait de l’imagination un sens, analogue aux sens extérieurs et au sens commun ; assimilation que conserve Descartes en lui donnant une acception physiologique[[190]](#footnote-190) (Lp 262). Il s’agit pour Lagneau de nier toute assimilation de l’imagination à la sensation, c'est-à-dire au fond toute réduction de l’imagination au mécanisme. Ce qui est en jeu, c’est le rôle de la volonté, comme l’indique l’appréciation nuancée de Malebranche :

L’imagination, c’est le pouvoir qu’a l’âme de déterminer des modifications, des transpositions permanentes de matière dans les fibres cérébrales. Pour nous, l’imagination c’est le fait que la pensée peut être déterminée par les images que cette même pensée a primitivement déterminées dans le cerveau. Cela semble aussi être la pensée de Malebranche. Si on le prend au pied de la lettre, l’imagination est d’après lui ce que nous avons dit. Mais en réalité, il ne donne à la volonté aucune place.

Or ce rôle de la volonté intéresse l’origine de l’imagination ; il ne s’agit pas de nier le caractère “ machinal ” de l’imagination, mais d’y traquer en sa source la trace de l’activité de la pensée : ce sera l’objet de l’analyse de l’habitude. On ne s’habitue qu’à ses propres actes ; c’est donc toujours la pensée qui est à la source de l’habitude, et de ces “ traces ” que les objets ne sauraient laisser en nous. Lagneau pourra modifier à loisir sa lecture des trois théories cartésiennes : c’est chez Descartes qu’il traque en Lt 444 les traces d’une théorie non passive de l’imagination. Le cours Lacapère insiste sur ceci que chez Spinoza, les “ traces matérielles ” sont pensées en termes de mouvement : c’est une dynamique et non une statique (Lp 264) ; concevant l’imagination “ comme une habitude du corps ”, “ Spinoza s’approche de la vraie question ; il ne s’enferme pas comme Descartes et Malebranche dans la *physiologie* de l’imagination [[191]](#footnote-191)”. Pourtant et dans tous les cas, Spinoza seul présente une théorie cohérente de l’imagination passive. C’est chez lui, au plus haut point, que l’on trouve la théorie de l’imagination “ pensée des choses déterminée par des images, des traces matérielles de ces choses ”, et non comme faculté active, rationnelle.

Il faut distinguer ici deux questions : celle de l’intervention de la volonté, de l’activité de la pensée *à l’origine* et *dans le fonctionnement même* de l’imagination, d’une part (question elle-même double, et qui recevra deux réponses contraires) ; d’autre part la question du *rôle actif* de l’imagination dans la pensée, qui revient à faire, sans doute, ce que Lagneau appellerait la *théorie métaphysique de l’imagination*, c'est-à-dire à comprendre la nécessité pour la pensée de se rapporter en tous ses actes à une faculté purement corporelle et machinale. De ce point de vue, et quelles que soient les nuances dont Lagneau assortit son analyse des cartésiens, “ l’imagination, pour aucun de ces philosophes, ne joue pas <*sic*> de rôle actif dans l’entendement, dans l’acte de la pensée proprement dite ” (Lt 449). Ce qui manque à une telle analyse, dit Lt 450, c’est de rechercher “ pourquoi la pensée est déterminée à se représenter de la sorte les choses par images, ce que signifient ces images, quel mouvement de la pensée elles expriment ”, autrement dit une théorie réellement compréhensive de l’imagination expliquée “ dans son rôle psychologique, comme élément nécessaire de la pensée ”. De là la critique de principe opposée aux cartésiens en Lt 450-51 :

Ils ne disent pas pourquoi la pensée est déterminée à se représenter de la sorte les choses par images, ce que signifient ces images, quel mouvement de la pensée ils expriment. De là vient qu’ils conçoivent l’imagination comme un canton dans la région de la pensée. Ils étudient l’imagination dans ses causes et particulièrement dans ses conditions physiologiques plutôt qu’ils ne l’expliquent dans son rôle psychologique, comme élément nécessaire de la pensée. C’est cette étude que nous avons à faire, ou pour mieux dire à joindre à l’étude purement analytique que nous trouvons dans les cartésiens, Descartes, Malebranche, Spinoza.

### C - Théorie analytique de l’imagination[[192]](#footnote-192)

Le troisième mouvement, “ étude abstraite ” (Lt 451) vise à établir la véritable nature de l’imagination. “ La cause fondamentale de l’imagination est la liaison qui existe entre notre sentiment fondamental, notre action et nos perceptions ” (Lj 407) ; il faut pour cela “ se reporter à l’acte de l’intuition ” (Lp 265) et non ramener l’imagination à une forme de la sensation. Le cours de 1886-87 s’attache à réfuter la théorie (empiriste) selon laquelle “ l’imagination a son origine dans le fait que la sensation a une certaine durée ”. Lagneau renverse l’argument tiré de la persistance des sensations lumineuses : “ du moment que la passivité dure un certain temps, c’est que l’activité de l’esprit intervient ” (Lj 399). Mais l’essentiel est ici l’importance redonnée à la définition initiale : “ nous réserverons le nom d’imagination aux phénomènes de sensibilité qui ne résultent pas de l’impression actuelle, mais d’une impression antérieure, qui suppose [faut-il lire “ supposent ” ?] l’habitude ”. C’est bien une problématique de l’habitude qui est au cœur de la théorie de l’imagination : “ l’imagination a sa cause dans l’activité de l’esprit déterminée par l’habitude ” ; le propre de Spinoza, c’est qu’“ il a conçu l’imagination comme une *habitude* du corps ” (Lp 264) ; et quand bien même on pousse à bout l’argument selon lequel “ l’imagination a son origine dans le fait que la sensation a une certaine durée ”, on arrive à ceci que “ peut-être au fond toutes les sensations, même les plus élémentaires, sont-elles des composés imaginatifs résultant d’habitudes transmises héréditairement et formées par les réactions de l’organisme, des compositions de sentiments affectifs ” (Lj 399).

L’habitude est définie (Lp 266) “ l’aptitude qu’a l’être de se modifier d’une manière permanente à la suite des actions par lesquelles il tend à s’adapter aux actions qu’il subit, de façon à se maintenir contre elles et à pouvoir, à l’avenir, leur résister de mieux en mieux ” ; ou encore “ une redistribution de l’être, qui a sa cause dans la nécessité d’agir pour se rendre maître des causes qui modifient l’état fondamental, c'est-à-dire pour la [pour les ?] représenter ”. Lagneau dira des effets de l’habitude, avec des guillemets : “ ces deux effets de l’habitude [*i.e.* réaction plus facile et plus parfaite] résultent simplement de cette propriété fondamentale de l’être de “ consentir ” (...). Tout commence au dehors par l’impression, au dedans par le *consensus* ” (Lp 266-7). Les termes évoquent Ravaisson[[193]](#footnote-193) ; nous aurons à y revenir. L’analyse s’oriente vers les mêmes conclusions, mais c’est comme condition de l’intuition extérieure que l’imagination est analysée dans le cours Lacapère comme chez Letellier (Lt 451-453) :

Se représenter des sensations, c'est, comme nous l'avons vu, les orienter dans l'espace et dans le temps. Nous avons vu comment ce phénomène se produit par l'intervention de l'activité de l'esprit. Lorsque l'esprit prend possession de la sorte de ses sensations pour les localiser, il ne les subit plus, seulement il les occupe, s'en empare, les fait siennes, les fait entrer dans son unité, c'est-à-dire qu'il les rattache à ce sentiment de lui-même qui est le fond de son être, et qui lui-même rattache son être présent à son être futur, ou plutôt tout son être apparent à son être réel, qu'il tend indéfiniment à réaliser par ses états successifs. Si la sensation ne se rattachait pas au sentiment fondamental de notre être, elle ne serait nôtre à aucun degré, il serait impossible de la ressaisir. Au contraire, étant non seulement un composé de sensations, mais un être sentant, un être tendant à une fin, nous devenons capable d'enregistrer les sensations, de les conserver, alors même qu'elles sont disparues, c'est-à-dire capable d'imaginer.

Ainsi est pensé le nécessaire rapport à l’habitude :

Qu'est-ce qui nous permet d'imaginer les sensations alors qu'elles sont disparues ? C'est le fait que toute l'activité que nous avons dépensée dans la prise de possession de nos sensations a modifié d'une certaine façon, par conséquent a développé en nous une disposition, une habitude plus ou moins constante ; par suite, quand le même sentiment fondamental de notre être auquel s'est trouvée une fois liée l'action que nous avons dépensée dans la reproduction de certaines sensations se reproduira, il se manifestera en nous, en liaison avec ce sentiment, une tendance à reproduire les constructions dans l'espace qu'elle y a dessinées et par suite les mêmes sensations. L'imagination en tant que reproduction des sensations est donc dans la dépendance de l'imagination en tant que reproduction des lieux de ces sensations, des formes auxquelles nous les avons rattachées, car nous n'avons éprouvé les sensations qu'avec les formes que nous dessinions. Ainsi l'imagination a sa cause dans l'activité de l'esprit déterminée par l'habitude, et cette activité détermine la reproduction des sensations en vertu de la dépendance où sont celles-ci des formes auxquelles la perception première les a d'abord rapportées.

D

Lagneau peut alors étudier le mécanisme apparent de l’imagination, les “ formes sous lesquelles elle se présente dans la vie pensante ”, ce qui revient à une présentation des lois de l’association. Mais il ne faut pas se tromper d’enjeu. Il y a dans la manière dont Lagneau présente les différents types d’associations un effort en apparence paradoxal de réduire tout type d’association à une association de pur fait. L’association rationnelle ne saurait faire exception. Elle faisait pourtant traditionnellement exception, comme le marque le résumé que nous présente le cours Oursel (92-93), qui se contente de rappeler quatre espèces d’associations et le statut particulier de l’association rationnelle[[194]](#footnote-194). La version Lejoindre marque son indifférence, qui vaut acquiescement, par rapport au résultat des tentatives de Hume pour “ ramener ces associations rationnelles aux deux précédentes, de pur fait ” ; le cours Lacapère incline même à accorder crédit à son effort lorsqu’il rappelle que “ les associations rationnelles, quoiqu’elles ne puissent exister que grâce à la pensée qui juge les rapports qui les composent, ne peuvent réveiller des images dans la pensée qu’en y déterminant des habitudes, habitudes par lesquelles l’esprit reproduit une action antérieurement produite ”. Le dépassement de l’empirisme n’est pas dans la mise en évidence d’une exception au mécanisme qui régit l’association, mais dans l’approfondissement d’une analyse de l’habitude comme condition nécessaire de l’imagination : car “ l’association mécanique n’aurait pas été provoquée si le sentiment qui la réveille n’avait été déterminé par la connaissance des rapports de cette image avec d’autres. C’est donc par l’imagination que la raison descend dans la nature des choses ” (Lp 270). C’est ici que Lagneau reprend la méditation ininterrompue sur l’habitude qu’inaugure Maine de Biran et que continue Ravaisson, que ce dernier membre de phrase évoque irrésistiblement. C’est en vertu de cette tradition, qui se bâtit contre le sensualisme de Condillac, que prend sens l’hommage de Lagneau, traditionnel dans ce contexte, à la philosophie écossaise (Lt 679-80) :

L'associationnisme est une forme d'empirisme supérieur au pur sensualisme : il le dépasse en ce qu'il s'efforce d'expliquer par l'habitude, c'est-à-dire par une liaison toute subjective, les liaisons objectives affirmées par l'esprit entre les objets. Le sensualisme ne se préoccupait que d'expliquer le caractère de généralité inhérent aux idées, l'associationnisme prétend expliquer la nécessité avec laquelle elles s'imposent à l'esprit, c'est-à-dire la croyance aux principes (substance et cause) : il l'explique par une liaison d'habitude qui est une impression sentie et dont l'idée n'est que la reproduction affaiblie.

Mais si l’associationnisme manifeste l’omniprésence de l’habitude au sein de la pensée, il n’en pense pas la véritable nature, et le renversement qu’une juste notion de l’habitude implique par rapport à une théorie de l’imagination. Lagneau conclut dans le cours Lacapère (271-2) :

Au fond de l’habitude se trouve toujours la raison. Ce sont les analogies d’une pensée avec les autres qui la posent dans la raison. C’est le burin de l’habitude. Descartes et Malebranche comprenaient donc mieux que Spinoza la nature de l’imagination : si celle-ci se réduisait à l’habitude et celle-ci à un pur mécanisme de la nature, ce ne serait pas l’imagination que nous connaissons. L’imagination est la faculté représentative s’exerçant dans l’esprit par suite d’habitudes contractées dans la perception, en général dans la pensée. L’imagination résulte dans l’esprit de la nécessité où il est de réagir contre les actions qu’il subit et de maintenir son indépendance en face de ces actions. L’imagination est donc l’action par laquelle l’esprit reconquiert sa liberté dans la sensation même en se représentant les moyens qu’il a d’écarter la sensation ou de s’en assurer la continuation, et en même temps de faire tenir dans une seule forme, dans un seul acte de pensée ces actions différentes par lesquelles il se rend maître des sensations d’ordre différent. Imaginer est se donner à soi-même la représentation de ce que l’on pourrait sentir.

Cette attaque contre Spinoza est aussi, mais secondairement pourrait-on dire, une critique de Taine ; car c’est cette mécompréhension qui ramène l’associationnisme au sensualisme, et on comprend fort bien la triple revendication, par Taine, de l’associationnisme, du sensualisme et du spinozisme. Briser cette solidarité, c’est penser en vérité l’habitude, et c’est à cette seule condition que l’associationnisme joue son rôle libérateur par rapport au sensualisme, en permettant de penser l’imagination comme puissance d’émancipation de la pensée. Ce n’est donc pas dans la théorie de l’association, mais en amont, que se joue l’essentiel de la théorie de l’imagination ; en annonçant son plan, en distinguant la question des *causes de l’imagination* de celle de ses formes, Lagneau remarquait que bien avant l’empirisme moderne, “ c’est la manière dont ces diverses études sont confondues par les cartésiens qui est cause du peu de clarté de leurs théories ” (Lt 451).

### E - Rôle de l’imagination[[195]](#footnote-195)

La fin du cours s’attache à déterminer “ le rôle de l’imagination dans la vie pensante ” : titre anodin en apparence, mais qui demande à être interprété en fonction de l’exigence propre de la psychologie réflexive, puisque ce qu’il s’agit de manifester, c’est la *nécessité* de l’imagination. Cette nécessité, nous en avons vu une première expression dans le cours Letellier (Lt 436 : voir A fin), comme dans le cours Lacapère ; c’est l’expression de cette nécessité que résume la formule de *Mens* 186 : “ L’imagination c’est l’élasticité de l’esprit[[196]](#footnote-196) ”.

Le rôle de l’imagination est étudié au regard de la vie intellectuelle, de l’activité, de la sensibilité, avec une large priorité accordée à son rôle dans l’intelligence. Le cours de 1889-90 éclaire ici à l’avance le sens de cette enquête en distinguant les deux aspects complémentaires sous lesquelles l’imagination doit être pensée :

L'imagination joue dans la pensée un double rôle : d'une part, d'une puissance qui meut l'esprit, qui lui apporte perpétuellement sa matière : la considérer ainsi, c'est la considérer dans son rapport avec l'habitude et l'association ; d'autre part, considérée dans ce qu'elle est, dans ce qu'elle représente à l'esprit, l'imagination détermine des formes et son caractère propre est de nous représenter comme présents les objets, alors qu'ils sont absents. Livrée à elle-même, l'imagination aboutit à nous mettre dans l'esprit des formes qui se revêtent plus ou moins de dehors sensibles, et qui finalement, si la raison n'intervient pas pour les juger, s'imposent à l'esprit comme des réalités objectives. L'imagination, sous son premier aspect, est une sorte de véhicule qui ramène dans la pensée une matière que celle-ci a déjà exploitée ; sous le deuxième, c'est une faculté de réalisation, qui consiste dans la tendance qu'a l'esprit de réaliser ce qu'il se représente, de lui conférer une réalité concrète. C'est ce double aspect que nous retrouvons constamment dans l'étude du rôle réel de l'imagination dans la vie spirituelle[[197]](#footnote-197).

Le cours de 1889-90 étudie ce rôle dans les fonctions inférieures de l’intelligence (représentation, perception surtout, avec une analyse de l’audition musicale), puis dans la vie de l’entendement, dont il distingue à l’avance les trois fonctions : connaître c’est juger, juger implique concevoir et raisonner. L’imagination intervient spontanément dans l’actualisation de ces trois fonctions ; la conception implique l’action de l’imagination, non seulement au regard de la formation des idées, mais aussi en ce que “ c’est parce que toute idée est liée à une image abstraite qu’elle peut être, par l’intermédiaire de cette image, éveillée dans mon esprit par une perception actuelle ” (Lt 482). Cette représentation est imprécise, et ne saurait servir de véhicule à la pensée abstraite ; mais c’est l’imagination des mots qui supplée à cette limitation de l’imagination concrète. Il y a d’ailleurs de “ pures images de l’entendement ”, car “ les derniers éléments de l’entendement sont des conceptions qui sont des jugements implicites que l’esprit va se développer à lui-même (…). Or il est bien évident que ces jugements ne sont possibles que par l’action de l’imagination ”. Elle est impliquée dans la représentation, dans la perception, dans laquelle elle intervient “ pour égaliser notre représentation à l’objet même ” (Lj 413) ; elle est condition du progrès de la pensée, “ émancipation de la pensée ” sans laquelle le “ passage ” à la vie de l’entendement serait impensable : elle entre comme élément constitutif nécessaire dans la conception des idées, même s’il importe d’autant plus de rappeler la différence fondamentale entre idées et images ; dans le jugement et le raisonnement ; même les idées nécessaires de la pensée sont toujours “ de la pensée de certaines images par lesquelles nous nous représentons le rapport de ces idées avec l’expérience ” (Lp 158) ; ici prend place l’analyse du schématisme kantien. Enfin, dans la vie de la raison, l’imagination intervient dans le progrès de la connaissance scientifique (perception positive des analogies, production des hypothèses) et dans la pensée des idées de la raison (mythologie, poésie) ; pour finir l’analyse confirme la parole d’Aristote, qu’il n’est pas de pensée sans imagination.

Il faut donc en ce sens viser la conclusion. Et si nous hésitions encore à l’identifier, cette formule même nous renvoie directement à la présence en Lagneau de la méditation de Ravaisson, non seulement le Ravaisson de la thèse, mais celui du *Rapport* et du retour sur Leibniz[[198]](#footnote-198).

## La conscience, la mémoire, le moi

Les leçons consacrées à la conscience, la mémoire, le moi ne nous sont conservées que dans la rédaction de 1886-87 (Lj 438-549) et dans la version Lacapère (Lp 333-366). Dans cette dernière rédaction, la dactylographie de Canivez présente une lacune (peut-être du manuscrit lui-même) des pages 367-372, qui devaient achever l’étude de la mémoire, ici interrompue en pleine distinction des degrés de la mémoire. Dans ces deux rédactions, le mouvement est exactement similaire : une introduction revient sur la critique de la conscience comme perception intérieure (Lj 437-9) ou sens intime (Lj 440-42) et distingue les quatre moments de l’étude de la conscience : conditions de la conscience (rapports du conscient et de l’inconscient), représentation dans le temps, mémoire, idée du moi (Lj 442-43). La version Lacapère rassemble les trois dernières études sous le titre d’ “ analyse de la conscience ” et modifie l’ordre d’examen (temps, moi, mémoire).

On ne peut qu’être frappé par le rétrécissement considérable que subit ce triptyque d’une version l’autre, et jusqu’à disparaître en 1889-90. Le Manuscrit de l’Ecole normale nous indique que l’étude de la conscience a connu une évolution plus ancienne encore : le sommaire en est conservé sous le titre de “ leçon III ” ; Lagneau développait apparemment à ses débuts l’analyse de la conscience comme celle de l’ “ instrument ” de la psychologie (laquelle se disitnguait classiquement des autres sciences par son objet, sa méthode, son instrument). Le cours de 1886-87 porte la marque de cette rupture ; mais il conserve d’autres rigidités que le mouvement propre du cours va faire progressivement éclater. Ainsi l’étude de la notion de temps y est-elle menée, avant l’analyse de la mémoire, de manière strictement parallèle à celle de la notion d’espace ; dans la version Lacapère, la notion de temps s’explicite par l’exégèse de l’acte de mémoire, condition de la conscience ; dans le cours de 1889-90, elle se retrouvera fondue à l’analyse de l’espace, toute étude spéciale de la mémoire et du moi ayant disparu.

Que recouvre cette évolution formelle, que recouvre surtout la disparition de ces leçons dans les versions ultérieures ? Un rapide examen interne nous acheminera vers le sens de ce devenir du cours de Lagneau.

#### Introduction

La conscience ne se confond “ ni avec la sensation, condition élémentaire de la pensée, ni avec la pensée même ” (Lp 335). Elle ne se confond pas davantage avec le sens intime que l’étude de la sensation a évoqué. Mais si l’essentiel est la distinction nécessaire à établir entre la conscience et la pensée même, ce qui entraîne une étude de l’inconscient et des degrés de conscience, encore faut-il avertir que la conscience ne saurait se concevoir comme un *épiphénomène* de la pensée ; elle en est un *degré* de réalisation, qui transforme la matière sur laquelle elle porte : “ la conscience est acheminement vers la réflexion ”, non matière seulement, mais “ moment nécessaire de la pensée ” ; comprendre cette nécessité revient à comprendre que la condition de la pensée “ est de ne pouvoir se réaliser que dans une conscience particulière ” (Lp 339). On voit ainsi, comme on pouvait le prévoir, que l’étude des rapports de la pensée à la conscience est aussi l’étude des rapports de la psychologie à la métaphysique, terme de l’effort de réflexion. On voit aussi par là en quoi son examen pouvait être considéré comme effectué dans son principe par les leçons inaugurales du cours de psychologie.

Si le terme de “ perception intérieure ” est impropre, il nous rappelle que “ toute représentation consiste dans la présence d’un objet à l’esprit, accompagnée du sentiment que cet objet s’opose à lui ; c’est par là que la perception intérieure peut être appelée perception et peut être rapprochée de l’extérieure ” (Lj 440). La conscience n’est donc rien d’autre que “ l’entendement s’appliquant d’une certaine façon aux objets des sens et se représentant son action dans le temps ” (*id*). Elle a pour caractères la représentation dans le temps, l’attribution des pensées à un moi  ; son étude comportera donc quatre parties : (1°) déterminer les limites de la conscience, (2°) étudier les conditions de la représentation dans le temps, (3°) une étude de la mémoire, condition de la conscience, (4°) l’exégèse de la notion de moi[[199]](#footnote-199).

#### Les limites de la conscience ; la conscience et l’inconscient

La première étude aborde les rapports de la pensée à la conscience. La pensée comporte des éléments inconscients par définition, la sensation par exemple. Il y a aussi des perceptions inconscientes (ici la référence est aux petites perceptions de Leibniz), qui expliquent nos tendances. Même dans la pensée, c’est-à-dire au degré le plus réfléchi en apparence, le rapport au moi, le sentiment de nous-mêmes peut devenir inconscient (méditation profonde, intuition intellectuelle). Il y a donc des éléments inconscients de la pensée, des perceptions inconscientes, des pensées non accompagnées de conscience. La conscience est “ la prise de possession d’un savoir quel qu’il soit par le moi ”. Cette prise de possession fait surgir mes pensées comme soumises à un ordre de détermination successive et d’exclusion réciproque. Mais l’analogie de l’ordre du temps avec celui de l’espace, lui aussi ordre d’exclusion de détermination réciproques, n’est valable que jusqu’à un certain point, car ici nous sommes obligés de concevoir une détermination de la conscience par ce qui ne relève pas de la conscience. Ce ne sont donc pas toutes mes pensées qui composent ma conscience, mais seulement ce “ point de l’unité ” par lequel “ la matière de nos pensées, c'est-à-dire l’ensemble de nos représentations, se lie à l’objet de notre volonté ” (Lj 448) ; mais c’est dire que “ nous n’avons conscience, ni de nos représentations, ni de nos pensées, mais de l’acte par lequel elles se joignent ”, de “ l’usage que je veux faire des pensées qui se forment en moi ”. L’objet direct de la conscience n’est qu’une composition.

Que représente donc le surgissement de la conscience ? La conscience affirme l’unité de la pensée en la rapportant à un moi ; ce “ point d’unité ”, c’est “ celui par lequel la matière de notre pensée (...) se lie à l’objet de notre volonté ” (Lj 449). Ma conscience “ ne peut porter que sur le fait que je tends à réaliser ”. C’est le choc de ces deux ordres, celui de la matière de la pensée dont la nature est de “ s’imposer sans raison ” et de “ l’ordre de la pensée, l’ordre du bien, de la raison ” qui fait surgir la conscience comme effort de faire miennes mes pensées, de les faire tendre à l’unité. On retrouve ici l’interprétation par Lagneau de la formule du principe de l’être, l’attachement non à son être, mais à l’être. La conscience est donc produite par “ le choc de l’ordre machinal, automatique, des causes efficientes, et de l’ordre rationnel des causes finales ” (Lj 451-2).

Rien n’est donc par soi objet de conscience : “ Je n’ai pas conscience directement de toutes mes perceptions ou de toutes les pensées que je forme ; ce dont j’ai conscience, c’est de l’usage que je veux faire des pensées qui se forment en moi. Quant aux représentations que je forme en même temps, j’en ai encore moins conscience ” (Lj 452-3). On distinguera donc la conscience directe et la conscience indirecte, qui sont les deux éléments nécessaires de la conscience ; les perceptions “ qui sont/qui ne sont pas immédiatement l’objet de ma pensée ; certaines de nos pensées ne le seront jamais ; enfin, avec les sensations, nous sortons absolument du domaine de la conscience possible ”. Lagneau aboutit ainsi à la définition des cinq degrés de la conscience : conscience directe, conscience indirecte, cortège de la pensée, pensées inconscientes, mais qui pourraient le devenir, inconscience absolue (Lj 456).

Qu’il y ait de l’inconscient dans la pensée ne renvoie donc pas à une question de fait. La célèbre théorie des “ petites perceptions ” de Leibniz ne satisfait en rien Lagneau, lorsqu’il tente de dégager le sens de cet “ inconscient absolu ”. La théorie des petites perceptions servait précisément, par exemple à Lachelier dans son *Cours de psychologie*, et dans le sillage de Ravaisson, à établir la continuité de l’inconscient et du conscient (voir le *Cours de psychologie,* leçon VI[[200]](#footnote-200)).Mais les petites perceptions ne renvoient qu’à l’inconscient “ relatif ” (Lp 341)[[201]](#footnote-201). Le seul sens philosophique de la présence de l’inconscient “ au sens strict ” dans la pensée, c’est que “ nous ne pouvons nous expliquer la pensée que comme une complexité, et que cette complexité ne peut aller à l’infini ; idéalement, il nous faut une origine. La nécessité qui nous force à admettre l’inconscient est la même que celle qui nous fait admettre l’existence de la sensation absolue, purement subie, qui n’est connue que par une induction de la pensée ” (Lj 455).

Un second mouvement d’analyse explicite la conscience comme opposition du perçu et du pensé. L’analyse de la rêverie, du sommeil naturel et du sommeil provoqué (hypnotisme) nous achemine vers l’explicitation de la notion de pensée : “ ce que nous appelons pensée, c’est de sentir sa pensée, de la vouloir et non de la subir. C’est l’abolition de la liberté qui est une des causes de la folie. Ce qui est aboli dans l’esprit du fou, c’est non la faculté de raisonner, mais celle de juger ” (Lj 460-61). La conscience peut donc tout aussi bien être définie l’opposition de la pensée subie à l’idéal (Lj 460). Si donc les degrés de conscience sont les degrés de la pensée, c’est en tant qu’ils sont, en l’individu comme dans le développement de l’humanité en général, les degrés de la liberté même ou de la “ pensée morale ” (Lj 461).

De toutes ces analyses, la version Lacapère ne retient guère que le squelette, à vrai dire particulièrement éclairant par rapport à un texte (le cours Lejoindre) ici difficile à suivre, et dont les formules souvent maladroites semblent le reflet d’une leçon dont l’élève a éprouvé une difficulté particulière à suivre les méandres. On retrouve dans le cours Lacapère la gradation : inconscience absolue - inconscient relatif (explicitement référé à Leibniz), lequel se distingue en inconscient qui peut/ne peut pas devenir objet de conscience directe - cadre présent de la conscience - conscience proprement dite - réflexion. On est ici proche de ce que nous conservent le Manuscrit de l’Ecole[[202]](#footnote-202) et le Fragment 12.

#### Le temps

L’étude de la notion de temps est en 1886-87 strictement parallèle à celle du développement de la notion d’espace. “ L’origine de l’idée de temps est dans l’opposition du voulu et du subi[[203]](#footnote-203) (...). Mais il ne suffit pas que nous concevions de la sorte le fait pour concevoir le temps, il faut encore que nous concevions un ordre du fait qui a sa vérité, comme la vérité même[[204]](#footnote-204) ; cet ordre du fait, nous ne pouvons le concevoir qu’en concevant que les différents éléments qui le constituent sont absolument déterminés indépendamment de nous, mais en relation avec nous[[205]](#footnote-205) (...). Cette détermination (...) consiste dans le fait que chacun de ces moments était en mouvement vers l’autre moment. L’un était la condition nécessaire de l’autre (...). Cette continuité du temps est mesurée par le mouvement régulier[[206]](#footnote-206) (...) : voilà donc le temps déterminé et mesuré par le mouvement[[207]](#footnote-207) ”.

Lagneau conclut sur la distinction du temps subjectif, “ forme de notre conscience ”, du temps objectif, “ forme de l’existence en général ”, ou durée, et temps absolu, “ système des durées ” (Lj 485-86). Le temps peut être défini l’analyse de l’espace, la considération de l’espace, ou la pensée de l’espace ; “ le temps est la forme de la conscience parce qu’il est la forme de la pensée ” (Lj 487).

#### La mémoire

L’introduction à l’étude de la mémoire établit l’implication réciproque de la conscience et de la mémoire, distingue la mémoire de l’imagination et en indique les trois éléments : réapparition ou rappel, reconnaissance, localisation. Lagneau insiste longuement sur le caractère machinal de la réapparition, condition première et en un sens *corporelle* de la mémoire[[208]](#footnote-208), sur l’impossibilité de penser une mémoire “ rationnelle ”, non représentative, c'est-à-dire aussi sur la nécessité de la *réapparition* (machinale) même au sein de l’acte volontaire de rappel ; l’enjeu est ici proche de celui de l’analyse de l’imagination ; “ la mémoire ne se confond sans doute pas avec l’imagination, mais elle la suppose toujours ”. La *reconnaissance* du passé comme passé renvoie, au terme d’une brève critique de la théorie empirique, au conflit que l’étude du temps a déjà permis de théoriser : “ ce n’est pas la facilité plus grande de la formation d’une pensée qui explique la différence d’une pensée et d’un souvenir, mais c’est au contraire le fait qu’un ordre de conscience antérieur se choque avec un autre ordre présent qui entrave même notre pensée qui explique le souvenir[[209]](#footnote-209) ”. Enfin, la *localisation* renvoie à l’analyse de la mesure du temps.

L’intégration de l’étude du temps à l’analyse de l’acte de mémoire, telle que nous la présente le cours Lacapère, est donc préparée par la convergence des conclusions. La conclusion de Lagneau nous indique que cette intégration est au reste plus conforme au mouvement général de son cours : c’est dans l’analyse de l’acte de mémoire que se manifestera la nécessité de ses conditions, la représentation dans le temps et l’identité du moi. D’une version l’autre, la démarche de Lagneau se fait moins formelle, moins synthétique, plus délibérément psychologique et analytique. Si l’on vise plus loin, on peut pressentir que l’essentiel des conclusions de l’étude de la mémoire est amené à se concentrer, d’une part dans la théorie de l’imagination, d’autre part dans l’étude conjointe des notions d’espace et de temps[[210]](#footnote-210), concentration et conjonction que le cours Letellier effectuera résolument. Cela aura pour effet de faire disparaître totalement ce à quoi Lagneau consacre quelque temps en 1886-87, à savoir l’étude des “ principales formes de la mémoire ”, de leurs lois, des anomalies de la mémoire (oubli, amnésie), étude qui incluait la théorie de l’association[[211]](#footnote-211). Cette partie du cours, bien plus fermement rédigée, ne constituait visiblement déjà plus en 1886-87 pour Lagneau un lieu de réel travail philosophique.

#### Le moi

La leçon consacrée au moi, qui disparaît purement et simplement des versions postérieures au cours Lacapère, n’est complète que dans sa version de 1886-87, le cours Lacapère lui-même paraissant fortement lacunaire. Le moi y est défini progressivement, selon une formule qui ne figure que chez Lacapère mais résume bien le début du cours de 1886-87, “ le sujet pensant qui, s’opposant à ses objets et à ses pensées, se conçoit comme le principe un, identique, de ses manifestations indéfinies dans le temps et se distingue de tous les autres sujets pensants possibles[[212]](#footnote-212) ”.

L’attention de Lagneau va tout d’abord, et c’est le sens de la fin de cette définition, à distinguer ce sujet pensant du “ moi transcendantal de Kant ”, qu’il définit “ la pensée comme s’apparaissant en tant que transformant son objet ”, séparant en elle le moi formel et sa matière. L’unité du moi “ est celle d’un être, c’est-à-dire de quelque chose qui peut se présenter ailleurs dans d’autres êtres ”. L’intersubjectivité qui entre dans la définition du moi est cela même qui nous force à le considérer le moi formel, non seulement comme la forme d’une matière extérieure, mais comme la forme d’une “ matière intérieure ” de ma pensée[[213]](#footnote-213). “ Matière subjective ”, le “ moi sensible ” est ainsi saisi comme “ distinct de la matière de la pensée ” ; “ c’est l’ensemble de nos affections, de nos tendances, plus ou moins déterminées par l’habitude ” (Lj 540). Mais ce moi sensible est-il le “ véritable ” moi ? Il n’en a ni l’unité, ni l’identité absolue ; l’affirmation de cette unité lui est extérieure : “ si nous nous saisissons nous-même comme un moi dans l’acte de conscience, c’est que nous concevons qu’il y a un écart absolu entre tout ce qui se réalise en nous, entre tout phénomène et l’être, et que cependant tout phénomène ne peut s’expliquer que par l’être, le relatif que par l’absolu, le réel que par l’idéal[[214]](#footnote-214) ”. Autrement dit, “ le moi proprement dit n’existe que par la conscience et dans la conscience, mais il a sa condition au-dessus et en-dessous de la conscience et de la pensée ”. En-dessous : c’est le fondement de la tentation empiriste de réduction du supérieur à l’inférieur[[215]](#footnote-215) ; au-dessus : c’est la perspective, l’affirmation de l’absolu se trouvant résolument affirmée comme “ principe d’action en moi ”, du développement d’une vie qui évoque irrésistiblement la “ troisième vie ” de Maine de Biran, et plus précisément la lecture qu’en faisait Lachelier (vie spéculative, esthétique, vie morale[[216]](#footnote-216)) ; mais cette “ troisième vie ” ne constitue pas aux yeux de Lagneau un impensable pur et simple dépassement du moi, mais son véritable achèvement : “ le moi moral, c’est-à-dire la négation du moi proprement dit, en est donc en même temps la réalisation complète[[217]](#footnote-217) ” (Lj 549).

Ce cours disparaît-il à proprement parler ? On retrouve dans le Manuscrit de l’École[[218]](#footnote-218) un résumé intitulé “ la connaissance du moi et du monde ”, complet en la partie qu’il consacre au moi, qui en présente successivement les théories sensualiste et associationniste, spiritualiste (Maine de Biran, Jouffroy, Cousin), idéaliste transcendantale (Kant) et idéaliste morale, aboutissant en conclusion à la même distinction de “ trois Moi superposés en nous ” :

Je ne suis pas seulement une pensée, un système abstrait de lois nécessaires, s’appliquant nécessairement. Je suis quelque chose de plus, non seulement que la somme de mes pensées, mais que leur loi, leur unité nécessaire. Je suis plus qu’une conscience une et identique ; je suis une réflexion, une puissance libre qui s’élève au-dessus de cette conscience et du seul contenu nécessaire pour en chercher la justification, la Raison absolue ; je suis une puissance libre, qui non seulement reflète le réel, mais veut et pose l’idéal. Le véritable Moi n’est pas la pensée, c’est la moralité. Nous nous sentons être nous-mêmes dans la mesure où nous nous sentons libres, c’est-à-dire où nous nous rendons raisonnables et moraux. Le véritable Moi, c’est le Moi qui doit être, le Moi idéal ; c’est lui qui à notre insu crée l’autre, le Moi apparent, la Pensée : sans quelque réflexion, sans quelque raison ou sentiment de ce qui doit être, comment la Pensée sortirait-elle de la sensation ?

Ainsi, trois Moi superposés en nous : le Moi sensible ou empirique (Hume) qui devient, que l’expérience et la mémoire développent ; le Moi pensant de Kant, la conscience, le Moi idéal ou moral, la réflexion, la liberté : ce dernier nécessaire à la formation des deux autres. En résumé, la connaissance du Moi commence dans la vie sensible, se continue dans la vie intellectuelle, mais ne s’achève que dans la vie morale.

## L’entendement

Entendre, c'est saisir dans les phénomènes des objets, c'est-à-dire des êtres doués de qualités, c'est considérer les phénomènes donnés par la représentation, c'est-à-dire les systèmes de sensations rapportés à l'espace ou au temps comme manifestations de certains êtres[[219]](#footnote-219).

La vie de l’entendement, que le cours sur les “ fonctions représentatives ” a manifestée à l’œuvre au cœur et comme condition de la “ vie représentative ”, est d’emblée renvoyée à la “ vie de la raison ” qui en est le fond. Faculté d’analyse, l’entendement, dans son rôle spontané comme dans son rôle scientifique, procède d’une “ synthèse primitive ” et tend à “ une synthèse absolue, définitive, (…) celle que la raison poursuit ” (Lj 552, 553). Lj 547-59, Lt 497-502, O 36-37

## La conception

Distinguer les trois opérations de l’entendement, conception, jugement, raisonnement (Lp 373-4) implique que l’on revienne sur la distinction de l’idée et de l’image (Lj 559-60, Lt 579-81) ; car le jugement porte sur l’idée, non sur l’image. C’est dire que l’idée, matière du jugement, porte déjà en elle l’affirmation implicite de la réalité de ce dont elle est l’idée. Le jugement ne fait que réaliser cette affirmation implicite.

Le cours Lejoindre rappelle la distinction des idées en idées abstraites, générales et rationnelles, réservant l’examen de ces dernières pour l’étude de la raison[[220]](#footnote-220) (560-61, Lp 374-76). Les idées abstraites sont (1°) Idées abstraites de qualités sensibles (couleurs, blancheur, sonorité, *etc*.), (2°) Idées abstraites de rapports (rapports simples, complexes, appliqués ou idées de fait), (3°) Idées intuitives ( Lj 561-565).

#### Formation des idées abstraites et des idées générales

La théorie de leur formation consiste en premier lieu en une critique de la théorie sensualiste et empiriste[[221]](#footnote-221), dont le cours Letellier nous offre la version la plus systématique ; mais plus que Condillac, c’est Ribot qui apparaît ici explicitement visé par la critique de l’empirisme. Lagneau rappelle la définition sensualiste des opérations fondamentales (attention, comparaison, réflexion, abstraction) qui sont censées engendrer à elles seules l’idée abstraite (585-88), puis la théorie sensualiste de la formation des idées générales (588-89). La réfutation porte dans un premier temps sur l’incapacité du sensualisme à rendre compte de la formation des idées rationnelles (infini, parfait, absolu) (589-92), des idées abstraites de l’entendement et des idées morales, enfin des idées de qualités sensibles (592-95) ; dans un deuxième temps sur son incapacité à rendre compte de la formation des idées générales (596-598). À cette critique de la théorie sensualiste succède la théorie positive de la formation des idées abstraites et des idées générales. En fait, Lagneau y reprend l’analyse de l’attention (contre Ribot, 598-601), de la réflexion (601-2), de la comparaison (602-3), conçues non comme causes, mais comme conditions de la conception des idées. La fin du cours est formée de trois compléments : un retour sur l’attention comme acte et comme état (604-609), sur le sens de la hiérarchie des idées générales, sur la différence entre idées abstraites et idées générales et la division des idées générales[[222]](#footnote-222) (610-12).

#### Valeur objective des idées

La question de la valeur objective des idées provoque chaque année un rappel historique de la controverse du réalisme, du nominalisme et du conceptualisme. Lagneau réduit le conceptualisme au nominalisme[[223]](#footnote-223), et celui-ci au sensualisme : le nominalisme a raison dans la forme, parce que “ les idées n’existent pas dans les choses ”, et tort au fond, parce que les sensations n’y existent pas davantage ; mais aussi il convient de montrer que le réalisme a tort dans la forme, pour dégager le sens du vrai réalisme, que Lagneau qualifie d’intellectualisme: “ le réel n’est ni le pur sensible ni l’abstrait, mais le rapport de l’un à l’autre, la pensée active qui saisit ce rapport[[224]](#footnote-224) ” (O III, 48-49). Ici encore la rédaction Letellier surprend par son ampleur.

##### Les idées abstraites

Les idées abstraites représentent des modes d’être, les idées générales des groupes d’êtres ; seules les secondes, en y comprenant les idées “ abstraites ” de la raison, impliquent l’existence de leur objet. Les idées abstraites de qualités sensibles (couleur, son) “ ne sont pas la même chose que les sensations même, ce ne sont pas seulement des signes généraux par lesquels nous désignons ces sensations, ce sont des produits de la pensée par lesquels nous exprimons qu’il y a de l’être dans nos sensations, que leurs différents groupes expriment en nous quelque chose qui, indépendamment de nous, existe ” (Lt 617). La science ne fait que “ développer de plus en plus ” cet “ acte d’intelligence ”, en ramenant les idées sensibles à des idées de rapport. Mais en quoi consiste ce développement, et “ à quelle condition ces idées abstraites de rapport peuvent-elles servir à exprimer ce qu’il y a de réel, d’objectif derrière nos sensations ? C’est à la condition que ces idées de rapport soient des idées de rapports nécessaires, autrement dit des idées de rapports objectifs ” (Lt 618). Leur nécessité ne peut donc être purement subjective et définir seulement “ la constitution même de notre pensée ” ; elles doivent “ exprimer en nous une nature supérieure à la nôtre, mais à laquelle la nôtre participe (...) Ce sont les idées de la raison qui nous révèlent cette nature ou cette réalité supérieure : par ces idées, nous sommes avertis de l’insuffisance des pures abstractions de l’entendement, des pures idées de rapport, et de la nécessité qui les dépasse. Il est vrai que cette nécessité ne nous fait pas franchir elle-même la distance qui nous sépare de l’être qu’elle nous révèle : ce n’est jamais en effet que par un acte absolu de pensée que nous franchissons cette distance ” (Lt 619).

Les idées abstraites de qualités sensibles et de rapport ne représentent donc autre chose que “ l’être en puissance ” ; elles n’ont valeur objective que par les idées de la raison, ou plutôt par “ le fait que nous sommes certains que la constitution de notre pensée est en harmonie avec la constitution des choses ”, autrement dit par “ cet acte par lequel nous affirmons que les formes de notre entendement sont conformes à la nature même des réalités objectives ” (Lt 621). Mais c’est dire que les idées de la raison, en tant qu’elles expriment le nécessaire sentiment d’insuffisance de la pensée d’entendement, ne sont qu’une des affirmations constitutives du travail de l’entendement.

Toute idée abstraite de l’entendement exprime un rapport, même l’idée de substance entre phénomènes ; et les phénomènes eux-mêmes ne sont que des rapports de qualités. Mais cette indéfinie réduction à l’abstrait que constitue le jugement “ n’est possible qu’en tant que [le jugement] porte sur une matière empirique, c'est-à-dire sur quelque chose qui n’est pas, en définitive, réducitble à l’abstrait ” (Lt 633). Cette affirmation n’est pas le terme ultime qui arrête un possible *regressus ad infinitum* ; la loi de Mariotte a elle-même directement une matière empirique, car “ on ne comprendrait plus une loi qui n’exprimerait que des rapports entre des abstractions ” (Lt 634). “ Il faut que les rapports abstraits que je conçois, c'est-à-dire les idées abstraites qui me servent à former ces rapports, s’appliquent à des idées qui ne soient plus purement abstraites, mais à des idées d’espèces d’êtres qui ont une réalité en eux-mêmes, ne sont pas de pures conceptions de notre esprit. Autrement dit, l’idée abstraite suppose l’idée générale ”.

##### L’idée générale

L’idée générale est idée de genres de faits ou [de genres] d’êtres ; et l’on vient de voir que les premières supposent les secondes. Lagneau revient ici sur la distinction de l’idée et de l’image. L’idée du cahier est un ensemble non de sensations, mais de *propriétés* : “ Les propriétés de ce cahier sont bien propriétés à mes yeux, c'est-à-dire sont les caractères d’un être, déterminent un ensemble ou un genre d’êtres, parce que je juge qu’il y a pour moi non seulement une nécessité de fait, brutale, d’apercevoir ensemble, liées l’une à l’autre, différentes sensations (qui me viennent de cet objet), mais encore qu’il y a une nécessité morale, non de fait mais de droit, d’affirmer le rapport de ces propriétés, de ces caractères les uns avec les autres ” (Lt 638-9). L’affirmation d’une *raison de l’apparence* est l’affirmation “ qu’à cette liaison interne et nécessaire de sensations qui viennent de l’objet correspond une liaison extérieure, objective, dans l’objet même ” (Lt 640). C’est pourquoi ma pensée d’un objet s’adresse en droit à tout esprit ; et cette raison de l’apparence est en même temps *justification nécessaire* : en ce sens l’idée du Bien est au fond de toute idée ; mais aussi, comme le disait Platon, “ au fond, l’être, c’est le Bien ” (Lt 642).

En quoi consiste cette affirmation d’une *justification nécessaire*? Cette nécessité de droit est le fond de toute pensée de la nécessité ; l’image même n’est pensée nécessaire qu’en tant qu’elle fait contraste, par son inintelligibilité actuelle, avec “ la liberté de l’idée entendue, de la raison ” :

Chacun de nous, à chaque instant, tend à se rendre compte de son état intérieur : ce n'est qu'à cette condition que l'esprit peut se détacher de ses sensations et comprendre le contraste qu'il y a entre la sensation qu'il subit sans la vouloir et la fin qu'il subit parce qu'il la veut, le contraste entre le fait et la fin. La condition pour comprendre la nécessité des choses est d'avoir l'idée d'une raison qui dirige l'activité intérieure de l'esprit ; la condition pour concevoir la nécessité de fait est l'idée du droit. En d'autres termes, la condition de la perception proprement dite est dans l'activité de la pensée. Nous ne saisissons nos perceptions comme réelles, c'est-à-dire comme nécessaires, qu'à condition de nous séparer d'elles, de chercher par un acte de notre pensée l'explication, la raison de notre pensée, c'est-à-dire, au fond, la raison de nos perceptions. Je ne sais que je subis nécessairement les perceptions qui me viennent de ce cahier qu'à la condition que je cherche à me les expliquer[[225]](#footnote-225).

Qu’est-ce donc que penser les êtres ? “ Je ne fais pas autre chose, en concevant l’idée des choses, que de projeter dans la nature, en vertu de la loi même de ma pensée, cette nécessité de ma propre nature qui la porte à rattacher tout ce qu’elle subit à des raisons qu’elle cherche à découvrir ” (Lt 645).

##### Valeur objective des idées

Quelle est donc la valeur objective des idées ?

La réalité des idées abstraites de qualités est donc dans les idées abstraites de rapport, la réalité de celles-ci dans les idées de la raison ; en quoi consiste la réalité des idées de la raison ? Non dans leur rapport à un objet qui leur correspondrait. Infini, parfait, absolu ne sont pas à proprement parler conçus (Lt 646) : “ ces idées ne sont autre chose que les diverses expressions de ce même fait (de cette même vérité) que la pensée purement intellectuelle comprend l’incapacité où elle est de saisir toute seule la réalité ” (Lt 646-7).

*Idées générales* (647-649). Leur matière est empirique, soumise au changement ; mais la pensée de l’harmonie des caractères est l’élément nécessaire de toute idée générale : “ Tout être n’est ce qu’il est qu’en tant que sa nature est en rapport avec la nature de tous les autres, que sa nature exprime à sa manière la nature de tous les autres ”. Une chose n’existe “ qu’autant que pour tout esprit, il est possible d’en définir, d’en déterminer la nature d’une manière conforme à la manière dont tous les autres esprits déterminent cette nature ”, ce qui suppose aussi “ qu’il y ait dans cette chose une nature analogue à [celle de l’esprit] même ” (Lt 648-9). Ici encore l’enjeu est celui de l’homogénéité de la matière et de la forme de l’entendement, que Kant a prétendu hétérogènes (Lt 649).

Le nominalisme a donc raison dans la forme, parce que les idées “ ne sont rien en dehors de l’acte par lequel l’esprit connaît la nature des choses ” (Lt 650), mais tort au fond, parce qu’elles ont une *réalité*, et chacune la sienne propre. Aristote conserve donc le dernier mot (649-52), lequel exige pour le moins une profonde rectification du réalisme (Lt 653) :

La réalité, c'est l'action de la pensée par laquelle elle applique l'idée à la chose, par laquelle elle détermine la nature, c'est-à-dire la vie, le mouvement de la chose, c'est-à-dire de l'état (de ce qui n'est qu'état), par une idée. [Mais] au-dessus même de cette action par laquelle l'idée est appliquée à la nature de la chose, il y a encore cette véritable réalité qui consiste dans l'acte pur de l'esprit, dans l'acte par lequel il comprend tout cela et soi, c'est-à-dire dans l'acte par lequel il se détache de son œuvre et se place devant elle pour la juger.

## Le jugement

#### L’acte du jugement

Le *Cours sur le jugement* est si connu par la rédaction qu’en a laissée Léon Letellier, et que nous ont conservée les *Célèbres leçons de Jules Lagneau*, qu’il peut paraître superflu de s’appesantir sur son mouvement d’ensemble. Il importe de signaler, d’une part, que ce que l’on appelle ainsi ne recouvre que le premier moment de l’étude du jugement par Lagneau, évidemment la plus décisive, à savoir l’analyse du jugement comme acte ; cette analyse est chaque année suivie de l’étude des *formes nécessaires du jugement* et de celle des *diverses espèces de jugements* (table des catégories, table des jugements) ; d’autre part, qu’à la différence du *Cours sur la perception*, ce cours apparaît d’une certaine manière définitivement fixé, dans sa structure et dans le détail de ses analyses, et à quelques nuances près, dès 1886-87. Le sommaire que nous conserve le Manuscrit de l’École Normale, particulièrement peu corrigé et repris, est daté de 1886[[226]](#footnote-226). Cours essentiel, aux yeux d’Alain comme aux yeux de Letellier, le cours sur le Jugement n’est visiblement pas le lieu d’un travail philosophique où la pensée de Lagneau s’élabore, se précise ou évolue d’année en année, mais bien davantage un centre de doctrine.

De ce centre, le Manuscrit de l’Ecole normale supérieure et la rédaction Oursel[[227]](#footnote-227) nous permettent de restituer clairement le mouvement, du reste bien connu. Le jugement est défini l’acte d’affirmer un rapport comme vrai, d’affirmer une relation nécessaire entre deux idées. Il a donc sa condition, d’une part dans l’acte antérieur de la conception des idées, d’autre part dans la présence à l’esprit de l’idée de vérité. Mais cette *affirmation* de la vérité se ramène-t-elle à ces conditions ? Cela reviendrait à dire que nous ne sommes pas responsables, en un sens, de nos pensées, et l’enjeu en est évidemment autant moral que gnoséologique. Spontanément, la conscience témoigne pour l’une comme pour l’autre des réponses possibles : nous avons conscience que nous ne faisons pas la vérité, nous avons conscience que nous la produisons par un acte[[228]](#footnote-228).

L’examen de la question passe par la confrontation des “ réponses ” de Spinoza et Descartes. Descartes fait de l’entendement, faculté de l’aperception, une puissance purement passive[[229]](#footnote-229), et du jugement un acte de volonté, laquelle demeure libre, même et paradoxalement d’autant plus qu’elle est plus déterminée par la clarté dans l’entendement. On peut expliquer ainsi toutes les manières d’être de la pensée par rapport à la connaissance : l’affirmation, la négation, l’erreur, le doute[[230]](#footnote-230).

Spinoza oppose à cette dualité de facultés l’identification de la volonté, de l’entendement et de la réalité même, et par là une redéfinition de l’affirmation, du doute, de l’erreur[[231]](#footnote-231). Il ne suffit d’ailleurs pas à cet égard, pour réfuter Spinoza, de remarquer qu’en présence des termes du jugement, nous pouvons refuser la croyance qu’ils impliquent parce que nous avons l’idée des conditions de la vérité, l’idée de vérité même ; ceci même peut n’aller qu’à confirmer la thèse de Spinoza, en n’introduisant que la considération d’une condition supplémentaire, le jugement ne se trouvant par là pas davantage pensé dans son irréductibilité à ses propres conditions. La vraie critique de Spinoza, quand on lui a accordé, comme le fait d’ailleurs au fond Descartes lui-même, que toute idée est liée à une affirmation et que l’entendement détermine la volonté, est à affirmer que la pensée ne saurait être déterminée que dans la mesure où elle agit, rapproche les idées et cherche leurs rapports, en leur demeurant irréductible.

Ainsi le doute ne peut être ce qu’affirme Spinoza, car il ne peut être ni le savoir qu’une idée qui pourrait être vraie est fausse, ce qui serait savoir et non doute, ni l’incertitude de l’imagination, qui n’est pas même pensée : le doute suppose un acte de comparaison d’une représentation à l’idée de la vérité, laquelle n’est pas une connaissance précise mais une “ idée abstraite, la condition de la connaissance ”. Spinoza ne permet de comprendre ni l’erreur, ni le doute, ni la recherche, ni la connaissance (affirmation, négation, connaissance vraie)[[232]](#footnote-232). Le retour réflexif sur le doute permet d’y saisir la vérité des idées de volonté et d’entendement[[233]](#footnote-233) :

[Le doute] consiste dans le rapprochement des deux idées et le jugement que devant se convenir elles ne se conviennent pas. Il y a donc nécessairement une forme suprême et totale au dessus de toute forme-matière ou particulière, et l'idée de la liberté ou mieux de la volonté est ici. L'idée de la volonté c'est l'idée de la disproportion entre toutes les données et leur forme. L'idée de l'entendement c'est l'idée des données nécessaires. Volonté et entendement ne sont donc pas de purs universaux, mais des modes nécessaires, des idées exprimant une vérité, la nature de la pensée dans la connaissance[[234]](#footnote-234).

Cette nature de la pensée, qui est de n’être “ ni donnée ni forme mais mouvement de l’un à l’autre ”, permet de penser la liberté au cœur de tout jugement, même inadéquat, et les degrés de perfectionnement de cette liberté, qui apportent réponse à la question initale de la responsabilité[[235]](#footnote-235) :

Cette liberté, il est vrai, est imparfaite, mais elle peut se parfaire en se connaissant. La parfaite liberté est le contenu positif de l'idée de liberté et l'acte suprême de la Raison (comprendre) c'est de reconnaître l'insuffisance de l'idée à exprimer l'être[[236]](#footnote-236).

#### Les formes nécessaires du jugement. Espèces de jugements.

A l’exception de la rédaction Lacapère[[237]](#footnote-237), qui se contente d’exposer les douze catégories kantiennes, comme un simple prolongement des analyses précédentes, mais en faisant apparaître le sens de la référence à Kant dans la réfutation du sensualisme[[238]](#footnote-238), et d’y superposer la division des jugements avant un bref retour sur la distinction entre jugements analytiques et synthétiques, intuitifs et discursifs, spontanés et réfléchis, implicites et explicites, c’est plus délibérément , en 1886-87 comme en 1889-90, la patiente réfutation du sensualisme[[239]](#footnote-239) comme entreprise visant à réduire le jugement à l’idée et l’idée à la sensation, qui ouvre cette étude. La présentation de la table des catégories et de la table des jugements est réinvestie de cette valeur polémique, en même temps que Lagneau tente ce qu’il reproche à Kant de n’avoir pas tenté, à savoir une véritable déduction des catégories et des espèces du jugement[[240]](#footnote-240), déduction qui constitue au fond, en manifestant la nécessité des formes du jugement, la véritable réfutation du sensualisme.

Lagneau établit ensuite avec soin, en les relativisant, le sens des distinctions entre jugements analytiques et synthétiques d’une part (Lj 645-650, Lt 571-73), entre jugements *a priori* et jugements *a posteriori* de l’autre (Lj 643-645, Lt 573-76). Le cours de 1889-90 fera l’économie de l’étude convergente de la distinction entre jugements primitifs (intuitifs) et dérivés (discursifs) (Lj 650-51), entre jugements spontanés et jugements réfléchis (Lj 651-53). Du point de vue psychologique, “ tout jugement est en réalité synthétique en ce sens qu’il *réalise une idée*, et est en quelque façon analytique en ce sens qu’il suppose toujours une connaissance complexe, concrète, mais surtout confuse de choses qu’il ne fait qu’expliquer ” ; de même la division des jugements en *a priori* et *a posteriori* : car tout jugement dépasse l’expérience, et nul jugement n’en peut être séparé : un jugement *a posteriori* n’est pas antérieur à l’expérience, mais condition de l’expérience, et exprime “ les lois mêmes qui constituent la pensée ” ; un jugement *a posteriori* “ résulte de l’application de la forme de la pensée à sa matière ”. De même la notion de jugements primitifs ne saurait renvoyer à “ des jugements qui n’en supposent pas d’autres pour être vrais ” mais n’a de sens que “ par rapport à l’esprit qui les forme ” ; plus clairement encore, la distinction entre jugements spontanés et jugements réfléchis nous amène à la perception du rapport vrai entre l’idée et le jugement, c'est-à-dire au rapport de la puissance à l’acte : “ L’idée ne saurait être considérée comme antérieure au jugement, c’est le contraire qui est vrai. Mais ce jugement est le jugement spontané. L’idée est simultanée au jugement spontané, elle devient peu à peu permanente ” (Lj 653).

## Le raisonnement[[241]](#footnote-241)

L’étude psychologique, ou concrète, du raisonnement, doit être définie par opposition à son étude logique, ou abstraite. Au point de vue logique, on appelle raisonnement “ un système de jugements[[242]](#footnote-242) tels que l'un d'entre eux, nommé conclusion, doit être reconnu vrai si on reconnaît que les autres le sont. En ce sens, il n'y a qu'une espèce de raisonnement, le raisonnement déductif, qui consiste à faire sortir, de prémisses données, une conclusion qu'elles comportent ” (Lt 655). Au point de vue psychologique, le raisonnement a déjà été défini “ le mouvement de la pensée de l’idée au mouvement ”, soit “ la pensée en tant qu’elle passe de la puissance à l’acte ” ; le terme est donc pris dans un sens plus large, comme désignant “ le passage de l'esprit d'une connaissance plus ou moins explicite, plus ou moins clairement saisie à une connaissance expresse, à une affirmation en acte ” (Lt 655) ; le raisonnement logique ou probant n’en constitue donc qu’une espèce.

Mais la logique ne se suffit pas à elle-même. Même dans le cas du raisonnement probant, il importe de montrer que “ l'acte par lequel l'esprit saisit la vérité n'est pas l'acte par lequel il la fait sortir d'autres vérités déjà connues, mais celui par lequel il la constitue, sans la déduire, sans la faire sortir de rien ” (Lt 655).

L'étude du raisonnement au point de vue psychologique, c'est-à-dire de toute action par laquelle l'esprit vient à l'affirmation d'une vérité, doit consister à rechercher comment l'affirmation de la vérité est possible pour l'esprit, à chercher le fondement de la certitude à laquelle il croit arriver dans certains cas et qu'il reconnaît lui manquer dans certains autres. Cette étude se divise naturellement en deux parties : l'une en quelque sorte préparatoire, l'autre essentielle. L'étude préparatoire consiste dans une étude au point de vue psychologique du raisonnement logique. Elle ne peut avoir pour résultat que de nous montrer ce que nous avons déjà dit, à savoir que le raisonnement logique ne saurait se suffire, qu'il suppose un acte de pensée qui pose la vérité en dehors de lui. Viendra ensuite l'étude proprement dite du raisonnement non logique[[243]](#footnote-243).

### Raisonnement probant (intuitif, déductif)[[244]](#footnote-244)

Le cours de 1889-90 distingue les espèces du raisonnement logique : inférence immédiate et inférence médiate (qui consiste “ à passer de la règle à son application par l’intervention de l’expérience ”), ou raisonnement intuitif et raisonnement déductif. Le raisonnement déductif ne *déduit* pas à proprement parler (au sens étymologique de *deducere*) ; ce serait plutôt le cas du jugement intuitif, que Kant appelle raisonnement d’entendement par opposition au raisonnement de la raison, “ voulant signifier par là que jamais une conclusion déduite n’est possible autrement que par le recours à l’expérience ; car l’expérience est un acte de raison par lequel nous saisissons la vérité dans une apparence ” (Lt 657). Les espèces du jugement intuitif seront le raisonnement d’identité, l’induction formelle (au sens où la définissait Lachelier au début du *Fondement de l’induction*) et le raisonnement mathématique ou d’égalité (“ en mathématiques, on ne déduit pas, on aperçoit ”) (Lt 658-9).

La matière du jugement intuitif dans ses deux premières espèces est l’intuition, expérience concrète (*Paris est une grande ville*) ou abstraite (*A=A*) dans le jugement intuitif d’identité. Mais dans le cas du raisonnement mathématique, “ qui ajoute quelque chose à la connaissance ” (à la différence des deux précédents), si la matière consiste bien dans “ l’intuition des grandeurs, soit représentées, soit signifiées par des chiffres ou des lettres ”, cette intuition “ ne peut se produire qu’à la condition d’être liée à des concepts ” (Lt 659). La certitude qui s’attache aux démonstrations mathématiques dépasse la simple saisie de rapports abstraits . Elle est inséparable de ce postulat fondamental que “ les mathématiques donnent la forme de la réalité expérimentale ” (Lt 660), que les définitions mathématiques ne sont pas arbitraires, mais “ l’expression abstraite de [la] nature [de l’esprit], en tant qu’il la considère comme capable de former l’expérience objective ” (Lt 660). En un mot, “ les Mathématiques sont vraies parce que leurs définitions sont vraies ” (Lt 660), ou : “ les mathématiques sont donc vraies parce qu’elles sont idéales, et parce qu’en même temps elles sont nécessaires à l’expérience[[245]](#footnote-245) ” (Lt 663). Distinguer le raisonnement d’égalité, propre aux mathématiques, du raisonnement d’identité, c’est dire que la matière du raisonnement mathématique, ce sont les définitions, et non les axiomes, *principes* et non matière du raisonnement, saisis par abstraction et réflexion, et qui ne sont “ autre chose que la nécessité avec laquelle les définitions s’imposent à l’esprit qui aperçoit les prémisses ” (Lt 662).

La matière du raisonnement déductif consiste “ soit dans des propositions universelles (majeures), soit dans des propositions fondées sur l’expérience actuelle (mineures) ” (Lt 663). Les majeures peuvent être des propositions abstraites, mathématiques (ce qui renvoie à l’analyse déjà effectuée) ou métaphysiques, saisies par la réflexion, ce qui nous renvoie à l’étude de la raison[[246]](#footnote-246), enfin expérimentales, ce qui nous renvoie à l’étude de l’induction[[247]](#footnote-247), ou plus généralement à l’étude du raisonnement non probant (induction, analogie). Quant aux *principes* du raisonnement déductif (identité, contradiction, tiers exclu), Lagneau rappelle que si les deux premiers sont purement formels, “ le troisième est un principe de détermination en vertu duquel la pensée affirme que tous les objets doivent être déterminés par rapport à tout mode d’être possible et ne peuvent l’être que d’une seule manière dans chaque mode ”.

### Raisonnement non probant ou matériel[[248]](#footnote-248)

L’introduction distingue l’induction, “ mouvement de l’esprit du fait à la loi, opération par laquelle l’esprit aperçoit, dans les faits, leur loi ” et l’analogie, qui va “ des ressemblances connues à des ressemblances supposées ”, et “ procède par hypothèses, n’établit pas [leur] vérité, [mais] la suppose en se fondant sur la conception de l’unité du plan de la nature ”. “ L'induction suppose l'affirmation de la causalité, l'analogie ne la suppose pas. Par conséquent, l'induction seule, ou raisonnement inductif, atteint réellement des lois, est vraiment explicative ; l'analogie ne fait que lui préparer la voie ” (Lt 666).

#### L’induction

L’induction doit être étudiée la première, non seulement parce qu’elle est nécessaire pour rendre compte de la matière de certains raisonnements probants, mais parce que l’étude du raisonnement probant a manifesté que “ le raisonnement inductif est celui auquel tout raisonnement se ramène ” (Lt 668, note). L’induction ne se ramène donc, ni à l’induction formelle, forme du raisonnement intuitif qui n’atteint que des propositions générales et non universelles, ni à un raisonnement déductif, illusion à laquelle renvoie la position traditionnelle de la question du fondement de l’induction. Illusion double, car il faudrait établir un principe (“ une majeure comme celle-ci : *la nature est régie par des lois* ”, Lt 670), mais aussi une autre majeure plus prochaine, telle que : “ les uniformités naturelles sont les signes des lois de la nature ” (Lt 671). Cette dernière formuile renvoie à un triple postulat : il y a des lois de la nature, il y a uniformité dans la nature, l’uniformité est le signe des lois :

Tels sont les trois points de vue que nous devons examiner pour montrer qu'en réalité l'induction n'est pas un raisonnement par lequel on arriverait aux lois de la nature comme aux conclusions d'une proposition universelle qui les contiendrait implicitement, mais bien qu'elle est, à ses divers degrés et sous ses diverses formes, l'acte même par lequel l'esprit réalise sa propre nature en réalisant la nature des choses.

De ce premier examen critique, le premier moment est le choix de la meilleure formulation possible d’un éventuel principe de l’induction, laquelle s’explicite par l’analyse des formules proposées par Stuart Mill et Reid, Cousin et Royer-Collard, Kant et surtout Claude Bernard (Lt 672-675). Une fois en possession de la formule, il faudrait rendre compte de la manière dont l’esprit entre en sa possession. Soit on en nie la valeur (c’est le fond de l’analyse de Stuart Mill), soit on fait appel à l’expérience extérieure ou objective, soit à l’expérience subjective (Maine de Biran, Vacherot), soit on fait appel à une “ intuition directe de certaines vérités universelles ”, c'est-à-dire à une théorie de la raison (Cousin). Hume est ici convoqué pour réfuter toute prétention de l’empirisme, extérieur comme intérieur, à fonder déductivement la valeur de l’induction (Lt 675-679) ; ce qui renvoie Lagneau à un long développement des conséquences de cette critique telles qu’on le strouve développées par les empiristes anglais contemporains (Bain, Spencer, Stuart Mill) (Lt 679-686, pour la critique de Hume, et 687-696, pour la critique de Stuart Mill), ce qui revient à une étude synthétique de la théorie empiriste de la connaissance sous sa forme associationniste. Le dernier prolongement de cette critique vise la doctrine de l’hérédité, qui vise sans doute davantage Spencer que Stuart Mill lui-même[[249]](#footnote-249) (Lt 696-7).

Lagneau avait laissé en suspens, dans sa critique de l’empirisme vulgaire, une remarque concernant l’empirisme subjectif. Saisir “ en nous-mêmes (Maine de Biran) une cause qui produit des effets, ou (Vacherot) en saisissant dans l’exercice de l’action de la cause intérieure qui est nous-mêmes, des causes extérieures dont l’action résistait à l’action de la cause intérieure ”, et arriver par là “ à l’idée que tout dans la nature s’explique par des relations de cause à effet ” ne peut renvoyer sans nuance à l’empirisme : “ ceci n’est plus la théorie expérimentale de l’induction, c’est la théorie du réalisme psychologique ” (Lt 675-6) ; “ ou spiritualiste ”, ajoute Lagneau en Lt 698, où il en entreprend l’examen détaillé (Lt 698-711). Est-ce à dire que les critiques de Hume à Locke n’ont pas la même portée que celles qu’il adressait à l’empirisme extérieur ? Lagneau rappelle l’identification biranienne du sentiment du moi et du sentiment de l’effort dans le fait primitif (699-700). L’idée de cause est l’idée même d’existence : ni objet d’intuition métaphysique, ni objet d’expérience externe, mais “ action même par laquelle le moi se saisit comme existant (...) en tant qu’il produit des effets sur le corps organique auquel il est lié ” (Lt 700). Et Lagneau de renvoyer aux réponses de Maine de Biran à Hume, telles qu’il pouvait les lire dans l’*Essai sur les fondements de la psychologie*[[250]](#footnote-250) (Lt 701-703).

Lagneau a deux critiques à formuler à Maine de Biran. La première porte sur la légitimité du passage de la saisie de la cause en nous à l’affirmation de la causalité externe (Lt 704) ; la seconde sur la légitimité de l’idée selon laquelle “ nous percevons la cause dans le sentiment de l’action musculaire ” (Lt 704). La reprise de l’analyse consacrée dans l’étude des sensations à la question des sensations musculaires ; le sentiment de l’action musculaire suppose l’affirmation de la nécessité, il ne saurait en produire l’idée. Il est produit par ceci que la pensée “ comprend ” son effet ; et dès lors cette causalité est immédiatement causalité et finalité. “ Nous devons donc accorder à Maine de Biran le caractère tout à fait singulier, unique, de la perception de l’action musculaire motrice : c’est là seulement que nous saisissons l’union des deux ordres, causes et fins. Cela explique en partie son illusion sur l’origine de l’idée de cause ” (Lt 708-9).

Mais il resterait dès lors deux choses à expliquer : pourquoi “ transporterions ”-nous cette causalité à l’extérieur en lui ôtant son caractère de finalité ? Il s’agit de comprendre que se saisir puissance, c’est opposer deux ordres de causalité : “ c’est comme agissant en vue d’une fin sur un milieu soumis à la causalité extérieure que l’action musculaire se distingue de la pure action idéale ” (Lt 709). Si cette *opposition* de deux causalités n’est pas première, aucun “ passage ” ne me donnera la causalité extérieure. Bien plus, tout passage serait à légitimer, et nous serions renvoyés à l’empirisme pour valider ce passage que Maine de Biran lui-même qualifie “ d’hypothèse ”, en reconnaissant d’ailleurs que l’opposition des deux causalités ne va pas de soi, ce qui semble la renvoyer à un fait d’expérience[[251]](#footnote-251).

Lagneau renvoie donc en pleine conscience, et par opposition aux résultats de l’analyse réflexive, Maine de Biran à l’empirisme, parce qu’il ne pense pas l’acte de compréhension nécessaire au surgissement de la conscience dans le sentiment de l’action motrice, et les notions constitutives de cet acte de compréhension véritablement “ primitif ”. Maine de Biran laissait ainsi la voie à la théorie “ rationaliste ou intuitionniste des principes ”, c'est-à-dire à la théorie de la raison de Victor Cousin. Mais ici Lagneau n’a pas à mener une critique que la révolution kantienne a rendu définitive[[252]](#footnote-252). Il n’y a pas d’intuition des principes ; c’est la possibilité même de l’expérience qui atteste la valeur objective des principes (Lt 711-714). La partie critique de la théorie de l’induction nous amène donc à l’examen de la théorie transcendantale des principes (Lt 714-719), et c’est la reprise critique du kantisme qui formera l’ossature de la théorie positive de l’induction (719-735).

Avec Kant le problème se déplace de manière décisive : “ Kant ne fait pas à proprement parler la théorie de l’induction, mais celle de l’expérience ou de la connaissance expérimentale ” (Lt 719), laquelle est “ l’acte même de l’entendement ”. À ce titre causalité et substance “ sont des catégories, c'est-à-dire des nécessités que l’entendement impose à des objets ” ; elles expriment “ la vérité des choses pensées ”, elles sont “ des lois de la pensée expérimentale, ou mieux de la pensée, puisque nous ne connaissons pas d’autre pensée ”. L’expérience est donc “ l’unité de la pensée et de la chose pensée ”, “ l’acte par lequel la pensée saisit en fait la nécessité sous forme de rapports des qualités à la substance, des causes aux effets, des actions et des réactions des êtres les uns sur les autres ”. L’induction n’est plus alors à concevoir que comme pure “ analyse de l’acte de l’expérience ”, ou plutôt comme un de ses degrés, car “ dans toute expérience, il y a analyse, car il y a fait conçu ; il y a donc un commencement d’intuition ” (Lt 722).

Voilà en quel sens, chez Kant, comme le rappellera Alain en 1923, “ le problème de l’induction est d’emblée dépassé ”. Mais qu’en est-il de cette unité de la pensée et de la chose pensée ? Lagneau ici prend ses distances par un retour sur l’induction comme acte : “ L’industion consiste précisément en ce que nous faisons rentrer l’expérience sous des lois qu’elle ne justifie pas ” (Lt 723). Elle est une *anticipation* de l’expérience, et non son analyse ; à ce titre il est absurde de dire que la pensée trouve la confirmation de cette anticipation dans l’expérience : “ On n’a pas le droit de dire que les exigences de l’entendement soient toujours vérifiées par l’expérience. Nous *anticipons constamment*, peut-on dire, une connaissance expérimentale parfaite ” (Lt 724). La vérification progressive par l’expérience (ou la science) n’affecte en rien cet acte qui pose l’absolue intelligibilité de la nature. Cet acte ne peut donc reposer que sur cette certitude anticipée “ qu’il y a une nature de la pensée, une nature de la chose pensée, puis que ces deux natures sont conformes l’une à l’autre ” (Lt 725).

En quel sens peut-on dire que Kant ne permet pas de penser véritablement l’objectivité des lois de la nature (Lt 725-28) ? “ L’idée de loi objective (...) c’est [d’abord] l’idée de notre pensée telle qu’elle est constituée actuellement s’accordant avec la pensée universelle, avec la pensée de tout ce qui est actuellement être pensant. Cet accord n’est pas parfait, n’est pas identité, mais il est harmonique ”. Mais ce que suppose cet accord, c’est “ l’idée de l’harmonie de toutes les pensées considérées dans leur matière sensible. La vérité de la nature ne suppose pas seulement la valeur universelle des formes de notre entendement, elle suppose encore une harmonie entre tous les êtres pensants, considérés dans l’élément subjectif de leur nature, c'est-à-dire considérés en tant qu’ils sentent, qu’ils sont affectés ”, “ une communauté ou mieux une communion de manière de sentir ” (Lt 729). Ce que j’éprouve est mien “ non par ce que je suis, mais par ce que je tends à être ; l’unité de mon être consiste dans la convergence de toutes mes puissances vers ce à quoi je tends ” (Lt 730). Cette unité est finalité ; l’unité des esprits ne peut être pensée que comme identité de fin ; “ en d’autres termes, le principe de finalité est une condition nécessaire de l’induction ”, mais un principe de finalité cosmologique, “ l’universelle convergence des êtres vers une même fin, c'est-à-dire l’universelle harmonie qui résulte de leur communauté de tendances ” (Lt 732). Le principe de finalité est au cœur du principe d’action et de réaction universelles des substances, du principe de substance même et du principe de causalité, et il est leur unité même (Lt 733).

C’est en ce sens que Lagneau insiste sur ce qui lui apparaît comme l’hésitation de Kant au regard de l’objectivité de le la connaissance. “ Dans l’acte de l’expérience, ou dans l’acte par lequel nous nous expliquons l’expérience, nous impliquons l’affirmation que la nature sur laquelle portent les lois est un système d’êtres qui forment entre eux un tout harmonieux par le fait qu’ils tendent à une fin qui est au fond la même ” (Lt 734-5). C’est ce que propose le §61 de la *Critique du jugement*, à ceci près que Kant “ ne présente pas cette conception comme une nécessité ”. Or aux yeux de Lagneau, “ c’est seulement par cette conception que nous pouvons donner un corps à notre idée (...). Il faut que dans ce monde soit déposé une possibilité d’intelligence ” (Lt 735).

Le cours Letellier n’envisage pas l’étude de l’analogie. Celle de l’induction a suffisamment montré que “ dans tout acte d’expérience, il y a cette affirmation implicite que la pensée qui saisit cet acte atteint l’absolu, est capable d’y atteindre. Claude Bernard a dit que nous ne pouvons penser que métaphysiquement ” ; la théorie de l’entendement s’achève donc bien en une théorie de la raison, au sens où “ la raison, c’est la pensée en tant qu’elle saisit la réalité objective en même temps et par cela même qu’elle saisit sa valeur absolue, qu’elle se rend compte de sa valeur absolue ” (Lt 736).

Le cours de 1886-87 insistait pourtant sur la valeur de cette étude, en tant que “ dans le raisonnement non logique, la forme inférieure, des faits aux faits, est la condition de la forme supérieure, des faits aux lois (...) L’induction suppose la conception de la finalité dans la nature, celle-ci, celle de l'unité dans la nature, or le *sentiment* de l'unité de la nature est ce qui inspire le raisonnement par analogie ” (Lj 660).

## La méthode

En progressant du raisonnement logique ou probant au raisonnement non probant, de la déduction à l’induction et à l’analogie, on ne va donc pas du certain au douteux en passant par le probable ; on met progressivement en lumière le travail de la raison, d’autant plus purement que l’insuffisance du raisonnement considéré en lui-même est plus manifeste ; ainsi l’analogie, c’est “ la raison frayant la voie à l’entendement dans [l’étude] de la nature ” (Lp 425) ; et Lagneau de remarquer que l’analogie est au cœur de la méthode réflexive, dans le progrès de laquelle “ le penseur est guidé (...) par la vision qu’il a des analogies des connaissances des différents ordres ”. En tant que vérités, “ les vérités mathématiques et les vérités métaphysiques ne viennent pas du raisonnement, mais de la réflexion ; le raisonnement ne sert qu’à les relier entre elles ; de même de l’usage du raisonnement dans les sciences expérimentales :

Ainsi la véritable source de la connaissance et de la découverte n’est pas dans le raisonnement, si par là on entend la pensée logique, le mouvement par lequel l’esprit[[253]](#footnote-253) cherche à se mettre d’accord avec lui-même, mais dans la raison, c'est-à-dire dans la pensée en tant qu’elle cherche à [s’expliquer son rapport] avec une nature identique au fond à la sienne.

La fin de la théorie de l’entendement sert d’introduction à l’étude de la méthode, c'est-à-dire à articuler la théorie de l’entendement et la théorie de la raison. C’est ce que développe également sous un autre titre la conclusion, dans le cours Lacapère, du cours consacré au raisonnement, conclusion qui étudie le “ rôle du raisonnement dans la connaissance ”. Étudier ce rôle revient à mettre en évidence l’insuffisance du raisonnement, l’impossibilité d’y reconnaître la source de la connaissance[[254]](#footnote-254).

Il y a deux sens du mot *méthode* ; l’un renvoie à la systématisation logique des opérations de l’entendement, l’autre à la nécessité de référer la *justification* du travail de l’entendement à la raison :

Au point de vue logique, la méthode est la manière dont sont ou doivent être enchaînés les produits de l’entendement (idées, jugements, raisonnements) dans l’exposition d’une connaissance d’un certain genre. Du point de vue psychologique, la méthode est la bonne direction de l’esprit dans la recherche ou l’établissement de la vérité[[255]](#footnote-255).

Le sens réflexif du terme de *méthode* renvoie donc à “ l’acte essentiel ”, c'est-à-dire à “ la direction de la pensée par la raison ” (Lj 721). En un sens donc une étude séparée ne se justifie guère, car l’étude de la méthode n’est autre que l’étude de la pensée *comme* méthode, ce qu’a manifesté tout le cours de psychologie[[256]](#footnote-256). Mais si toute l’étude de la pensée la montre régulée, gouvernée par l’action de la raison, la pensée de cette action peut être conçue comme discipline de l’entendement. Il ne s’agira pas donc plus ici de montrer cette activité à l’œuvre, mais de dégager les conditions de son parfait exercice : méthodologie donc, mais la méthodologie des sciences étant traitée dans la logique, l’examen ne sera ici consacré qu’aux conditions psychologiques de la parfaite réalisation de cet acte dans la vie de l’intelligence.

Nous pouvons dire que la raison gouverne la pensée, c’est-à-dire dire que la pensée est fécondée [par la] méthode, c'est-à-dire qu'elle se dirige vers un but dont <723> elle doit avoir une conscience suffisamment claire. Ce but, c'est l'unité absolue, c'est la présence dans la pensée de cette idée de l'unité. Dans la mesure où l'esprit a l'idée de cette unité, il est capable de se gouverner. Ce que nous disons actuellement pour le raisonnement spéculatif vaut aussi dans la pratique.

C’est ce “ gouvernement de l’esprit ” qui fait l’objet d’une courte leçon, ou plutôt de l’annonce d’un programme qui consisterait à réitérer sur des bases réflexives le projet, trop empiriquement mené par Descartes, du *Discours de la méthode* :

L'aptitude à diriger la recherche vers son but suppose la possession anticipée par l'esprit des notions par lesquelles nous pouvons rattacher le complexe au simple. Cela ne peut être [atteint] qu'au moyen de la réflexion. Être apte à les découvrir par la réflexion est la condition de la méthode. Descartes nous recommande de recueillir, dans le détail des découvertes que nous avons faites, les notions premières qui nous ont servi [à les faire], et de nous servir désormais de ces notions pour faire de nouvelles découvertes. Mais ces notions sont obtenues d'une façon purement empirique et n'ont donc qu'une certitude relative.

Le fondement de cette discipline sera à vrai dire à la fois réflexif et anthropologique, mais c’est bien la puissance de la réflexion qui sera déterminante :

Ainsi donc, connaissance du but, puis connaissance des moyens, laquelle est finie par la réflexion. Mais cette connaissance des moyens ne suffit pas, il faut encore l'application et la persévérance de l'esprit. Mais cette application pour être possible suppose la force de l'imagination. (...) L'imagination forte qui anime l'abstraction et la rend capable d'émouvoir la sensibilité : voilà la condition de l'attention et de la suite dans les idées. Il est clair qu'en outre <725> une certaine facilité de mémoire est utile. Car si l'esprit est toujours à la recherche de ces notions, il ne pourra conserver le calme utile à la réflexion. Mais ces conditions sont secondaires par rapport au sentiment de l'unité et de la force de la réflexion. Ces conditions constituent le génie même.

On voit que plus qu’une étude nouvelle, cette courte ébauche constitue un renvoi aux développements plus “ anthropologiques ” que Lagneau a d’ores et déjà consacrés, par exemple, à la mémoire, à l’imagination et à l’habitude. Le cours Lacapère n’offrira qu’un bref résumé[[257]](#footnote-257) de cette invitation à un retour sur des analyses dispersées dans ce qui précède ; il semble que par la suite ce résumé même ait été pensé inutile.

## La raison

Le cours de 1889-90, tel qu’il nous est conservé, s’achève sur la transition de l’étude de l’entendement à l’étude de la raison[[258]](#footnote-258). Transition nécessaire, car ce qu’a précisément manifesté cette étude de l’entendement, et en particulier l’étude de l’induction, c’est que “ le seul fait de supposer qu’il y a, sous le phénomène, une nécessité qui s’impose à tous les esprits, suppose déjà qu’il existe d’autres esprits que le nôtre, suppose, par conséquent, qu’il faut atteindre quelque chose qui n’est plus phénomène. L’action par laquelle la pensée saisit ce qui n’est plus phénomène, c’est l’acte de raison ”. Cette “ saisie ” n’est pas autre chose que la saisie de l’objectivité de l’expérience : “ la raison, c’est la pensée en tant qu’elle saisit la réalité objective en même temps et par cela même qu’elle saisit sa valeur absolue, qu’elle se rend compte de sa valeur absolue, c'est-à-dire qu’elle comprend qu’elle n’est pas seulement dans ce qu’elle est par contingence mais dans l’absolu ”. On retrouve ici ce mouvement de renversement caractéristique de l’analyse réflexive : le sentiment de la valeur absolue de la pensée est au fondement de la saisie de l’objectivité de l’expérience ; ce sentiment est condition de la pensée, non l’ultime résultat de son exercice ou un exercice particulier qui viendrait se superposer aux autres et leur donner de l’extérieur un fondement qui ne leur serait pas constitutif. Il n’y a pas de pensée subjective : “ Claude Bernard a dit que nous ne pouvons penser que métaphysiquement ” (Lt 736).

La raison n’est donc pas, comme le précisait déjà le cours de 1886-87, “ une faculé à part (...) mais une forme particulière de l’intelligence[[259]](#footnote-259) ” ; plus exactement, elle peut se manifester sous une forme particulière, la réflexion, “ dans laquelle l’intelligence se juge elle-même, se demande si ses affirmations sont *légitimes* ” ;

Mais la raison, si elle peut s'exercer ainsi à part, si elle a un acte qui lui est propre, qui est de se juger elle-même, la raison n'est pas pour cela un pouvoir distinct dans l'intelligence même. C'est précisément le contraire. C'est cet acte par lequel la raison se juge, juge l'intelligence, cet acte de réflexion où elle s'oppose l'idée de l'être, de la réalité absolue, c'est cet acte qui est la vie de l'intelligence tout entière. Qu'elle le sache ou non, l'intelligence ne peut s'exercer qu'à la condition d'affirmer l'être comme la dépassant elle-même, qu'à la condition de s'affirmer comme en relation avec cet être, comme conditionnée par lui[[260]](#footnote-260).

Cette intervention inconsciente de l’acte de la raison dans chacun des actes de la pensée a été mis en évidence tout au long du cours de psychologie ; l’étude de la raison ne fera donc en un sens que rappeler les conclusions des études précédentes ; mais même en 1889-90, Lagneau semble avoir opéré *ex professo* cette synthèse finale, dont le cours Letellier[[261]](#footnote-261) ne nous conserve que le sommaire :

Il y a trois parties distinctes dans l'étude de la raison. (1°) L'une est la conception à laquelle la raison arrive du monde extérieur et du sujet pensant et aussi du principe commun de l'une et de l'autre, principe de l'absolu ou de Dieu. Cette partie est l'étude de la raison en acte, c'est-à-dire de la raison en tant qu'elle constitue notre connaissance réelle des choses. (2°) Au-dessus de cette première étude se place celle de la raison en tant qu'elle pose, en vertu de sa nature, toutes les formes par lesquelles elle connaît les choses (genèse de la Raison). (3°) Étude de la raison par la réflexion, ou étude de l'acte par lequel la raison s'affranchit de sa nature même, c'est-à-dire étude de la raison conçue dans la liberté, dans son principe, dans sa source.

Le cours Lejoindre distinguait pour sa part deux parties dans l’étude de la raison : “ l'une qui a pour objet d'établir la réalité de ce pouvoir en nous, de déterminer en quoi il consiste ; l'autre qui a pour objet d'expliquer comment ce pouvoir est le principe de toute notre vie intellectuelle. La première de ces études est en quelque sorte régressive, analytique, la seconde est progressive, déductive, synthétique[[262]](#footnote-262) ”. On trouve donc en 1886-87 les deux premières parties du cours que projette le sommaire de 1889-90.

Le sommaire du cours de 1889-90 aide à comprendre le mouvement de cette première partie du cours. C’est bien l’idée de monde qui fait l’objet de la démarche régressive en 1886-87 ; plus exactement, on passe de l’idée de monde à l’idée de la pensée, de l’idée du monde et de la pensée à l’idée de Dieu (732-753), c’est-à-dire à l’exégèse de l’acte moral (753-759).

Le cours Lejoindre nous présente bien ensuite une “ genèse de la raison ”, genèse inversée, puisqu’il s’agit bien de montrer comment “ la raison engendre toutes les catégories de la pensée ”. Acte moral, l’être est finalité, sensibilité (donc diversité), amour (donc unité) ; l’intermédiaire entre la sensibilité passive et son objet, entre la sensation et l’amour est l’appétit, la tendance, tendance “ à persévérer dans son être, parce que c’est dans l’être qu’il doit persévérer ” (765). “ Nous sommes dupes d’une illusion qui fait que nous sommes les ouvriers de l’univers ” (765) ; cette illusion tourne l’amour vers “ la personne convergente ” : l’amour va à l’âme, à la tendance ; voilà comment s’engendre l’idée de l’être objet de volonté ; quant à l’idée de l’être, objet de l’intelligence, l’idée de vérité, de l’absolu dans le relatif, elle répond à la nécessité de “ nous représenter la totalité du sensible comme un système qui est susceptible d’être compris dans son unité ”. Idée de l’être, d’où finalité et causalité (770-72), d’où espace et temps, substance, qualité ; Lagneau ici resserre l’analyse, se contentant d’indiquer un mouvement que l’élève devra mener par un retour sur le cours même de psychologie. Le cercle se clôt. Le mouvement n’est pas sans rappeler la démarche déductive de l’article de Lachelier, *Psychologie et métaphysique* ; mais il ne s’agit plus ici de déduire, mais de synthétiser, dans une démarche de rappel qui, renvoyant au centre de certitude, conforte l’esprit dans le sentiment de la présence absolue de la pensée au monde.

# Lagneau en son temps

Outre le cadre systématique à l'intérieur duquel se déploie l'effort philosophique de Lagneau, la publication des cours nous permet de mesurer ce que la restitution d'Alain avait largement contribué à occulter, à savoir la rigoureuse inscription de Lagneau dans l'histoire de la philosophie, et plus précisément dans le développement de la philosophie et de la psychologie au dix-neuvième siècle. C'est sur ce dernier aspect que nous voudrions plus particulièrement attirer l'attention, en tâchant de mettre en évidence, sur quelques exemples significatifs, que c'est en ressaisissant le sens des dialogues extrêmement serrés que Lagneau entretient avec des développements de pensée qui nous sont eux-mêmes souvent bien peu familiers, que l'on pourra prétendre à terme ressaisir son geste philosophique propre, celui par lequel il manifeste sa puissance de rupture dans l'approfondissement même de ce à quoi il se confronte. On peut dire en un sens que Lagneau accomplit ici, bien plus profondément peut-être que Victor Cousin, le programme de l'éclectisme, qu'il faudrait tâcher de voir à l'œuvre, non chez Cousin lui-même, mais par exemple chez un Maine de Biran lorsqu'il entreprend d'exposer la philosophie de Leibniz.

## La "tradition spiritualiste".

Le terme de *spiritualisme* désigne aussi bien une forme de dualisme (opposé alors aussi bien au matérialisme qu’à l'idéalisme) qu’une tradition universitaire (Cousin et ses élèves) et un anti-matérialisme que prétendent prolonger, sans inféodation, voire au prix d’une rupture résolue, des penseurs comme Lachelier et Ravaisson. Son histoire au dix-neuvième siècle (Jules Simon) : l'Écosse, Reid, Laromiguière, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, Damiron (et Bautain[[263]](#footnote-263)), Vacherot.

### Cousin et ses élèves : L’exemple de Jouffroy

On peut être surpris de trouver, chez un penseur contemporain (et pleinement, comme on a pu et pourra le voir) de Bergson, de l’importante présence de la tradition éclectique dans le cours de Lagneau, et du caractère décisif de l’attention qu’il y porte. Y voir une survivance universitaire n’aurait guère de sens. Le ton de Lagneau est infiniment plus révérencieux, par exemple, que celui de son maître Lachelier dans le cours de Psychologie qu’il professait à l’École Normale. Il est vrai que Lachelier s’adressait précisément à des Normaliens ; mais l’attention de Lagneau est bien réelle. Plus encore peut-être que ses références à Victor Cousin, c’est le sens de sa lecture attentive de Théodore Jouffroy, peut-être plus inattendue encore et obscure au lecteur moderne, qui peut ici nous instruire sur l’intégration de l’étude de l’éclectisme à la constitution de la psychologie réflexive.

 Présentation de Théodore Jouffroy : le second souffle de l’éclectisme. L’effort réflexif.

Lagneau faisait lire les *Nouveaux mélanges* à ses élèves, et particulièrement le *Mémoire sur la légitimité de la distinction entre Psychologie et Physiologie*, comme en témoigne la présence dans le manuscrit Lejoindre d’une brève étude du chapitre que Jouffroy y consacre directement à établir la psychologie comme science distincte ; Lagneau consigne par ailleurs dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure les passages décisifs de l’Essai intitulé *Des facultés de l’âme humaine[[264]](#footnote-264)* qui feront l’objet de sa critique dans la leçon qu’il consacre à la division de la psychologie, en ce moment décisif où la critique des divisions de Comte, Bain et Jouffroy se prolonge dans l’analyse de l’idée de faculté.

Les deux références n’ont pas la même portée. L’essai intitulé *Des facultés de l’âme humaine* est un écrit de jeunesse de Jouffroy, et au fond Lagneau ne lui oppose d’autre critique que celles que Lachelier adressait à l’école éclectique en général et à Victor Cousin en particulier. En revanche, il importe de noter que *De la légitimité de la distinction entre Psychologie et Physiologie* a été rédigé bien plus tardivement, en 1854, par un Jouffroy qui pense les leçons de la relecture de Maine de Biran qu’ont effectuée les principaux membres de la famille éclectique. Naville ne publiera qu’en 1859 les *Œuvres inédites* ; c’est dire que Jouffroy, qui se base sur les éditions de Victor Cousin (1834, 1841) ne connaît sans doute ni l’*Essai sur les fondements de la psychologie*, ni les *Nouveaux essais d’anthropologie[[265]](#footnote-265)*. Cependant une distance se trouve nettement prise dans cet essai par rapport à la démarche de Victor Cousin, et dans des termes qui évoquent la critique même de Lagneau, aussi bien d’ailleurs que celle de Lachelier :

Si la raison est un fait de conscience, comment dépasser le subjectivisme ? comment une connaissance universelle est-elle possible si elle n’est donnée qu’à l’individu dans sa singulérité ? Cousin répond que la raison est “ impersonnelle ” : les principes sont aperçus comme ayant une valeur indépendante du moi. Cousin fait de la raison une sorte d’intuition de l’absolu. Mais ce faisant il se dispense du recours à la psychologie. La pensée ici forme cercle (…).

Jouffroy tire les leçons de ces erreurs (…) Si on prétend comme Cousin qu’on doit déduire le moi de la constatation des phénomènes intérieures, on traite alors ces phénomènes comme des phénomènes extérieurs, et on ne peut déduire le moi à moins de le présupposer. Tant qu’on s’attache à trouver les lois de consécution, d’association, on ne peut qu’oublier la pensée qui pense ces lois. La science du sujet pensant doit, dans sa méthode, se distinguer de la science de l’objet pensé sans renoncer à être une science. Il faut donc ressaisir dans toute pensée, qui se fragmente toujours en objets, l’unité par laquelle nous comprenons d’emblée ces pensées comme nos pensées[[266]](#footnote-266).

Le terme de *réflexion*, s’il ne fait pas l’objet d’un effort particulier d’approfondissement, se trouve déjà employé dans l’essai comme marque de cette rupture nécessaire, et comme le sens d’un dépassement, *via* le biranisme, du cercle de la pensée cousinienne. Or l’attitude de Lagneau est sans doute ici tributaire de son pessimisme quant à la capacité du biranisme à dépasser l’empirisme. La confiance en cette capacité, qui nourrit le cours de Lachelier qu’il suivit à l’École Normale, lui est totalement étrangère, et Lagneau renverra, comme on va le voir, à Maine de Biran les critiques que formulait à son endroit Victor Cousin lui-même, renvoyant dos à dos et le biranisme, et le cousinisme, et la tentative de Jouffroy, et sans doute de Lachelier lui-même, du moins dans l’effort dont témoigne le *Cours de psychologie*, de dépasser le second par le premier.

Les analyses que Lagneau consacre particulièrement à Jouffroy sont toutes dirigées contre sa théorie des facultés de l’âme[[267]](#footnote-267). Lorsque le nom de Jouffroy apparaît hors des leçons que Lagneau y consacre, c’est qu’il s’agit de remarquer, dans le cours consacré au langage, “ qu’il n’y a pas, comme le disait Jouffroy, de faculté expressive ” (Lp 297). Les seules références qui sortent de ce cadre figurent, d’une part dans le Manuscrit de l’École Normale (*Mens* 58), dans un résumé de psychologie consacré à la théorie spiritualiste (Maine de Biran, Jouffroy, Cousin) de l’idée du moi, d’autre part dans la longue réfutation de la théorie éclectique de l’induction que l’on trouve dans le cours de 1886-87, qui enveloppe dans une même critique Cousin et ses deux principaux élèves, Jouffroy et Damiron[[268]](#footnote-268). Jouffroy est souvent ainsi purement intégré à la critique de la “ psychologie de l’éclectisme français, fondée sur l’observation intérieure des *actes ou des facultés de l’esprit* ” (*Mens* 68). Il occupe pourtant une place à la fois éminente et particulière dans cette tradition ; Lagneau lui donne une présence qui peut nous surprendre aujourd’hui ; mais c’est probablement que se dessine en Jouffroy, quoique de manière peut-être purement négative, la conscience d’un nécessaire dépassement de l’éclectisme en des termes que Lagneau ne craindra pas d’adopter.

Quelle critique Lagneau adresse-t-il à la division des facultés par Jouffroy ? Paradoxalement, mais le paradoxe n’est qu’apparent, c’est une accusation d’empirisme. Des deux formes de la “ psychologie d’observation intérieure ”, la psychologie anglaise et la psychologie éclectique, la seconde, et en particulier l’effort de Jouffroy, représente même en un sens la forme la plus achevée d’un empirisme totalement livré à lui-même, fondé méthodologiquement sur une théorie de la raison qui lui interdit par scrupule de méthode l’emploi inconscient de la méthode réflexive auquel s’abandonnent, quoi qu’ils en aient, les empiristes anglais et Cousin lui-même, comme Auguste Comte :

La division de Jouffroy est plus compliquée. Il semble que de ces trois il soit le représentant le plus absolu de la doctrine expérimentale pusiqu’il n’a pu arriver par son procédé à dégager une vision plus simple de l’âme que celle des six facultés[[269]](#footnote-269).

Il n’y a pas ici impuissance, et Lagneau le souligne à plusieurs reprises : Jouffroy est le seul à assumer pleinement[[270]](#footnote-270) le caractère fondamentalement contradictoire de l’éclectisme, à refuser de prétendre atteindre autre chose qu’une division provisoire, à renoncer à toute prétention saisir dans cet effort de division l’unité de la pensée. Il est vrai que sa réserve ne porte que sur la possibilité de réduction des facultés les unes aux autres, et que Lagneau remarque que Jouffroy, tout préoccupé qu’il est de ne pas aller plus loin que l’observation ne le permet dans la réduction des facultés à l’unité[[271]](#footnote-271), demeure certain de l’exhaustivité de sa division, ce qui n’est possible que par une synthèse préalable (Lt 141) :

Au-dessus des six facultés établies par Jouffroy, il y en a nécessairement une septième[[272]](#footnote-272) : la raison qui forme un tout, une unité avec les éléments donnés par l’observation. Au-dessus des résultats donnés par l’observation, il faut toujours mettre l’intellection d’une nécessité rationnelle.

Et pourtant on ne saurait évidemment en revenir à une “ théorie de la raison ” dont la démarche de Jouffroy manifeste précisément l’inconséquence. La référence à cet écrit de jeunesse de Jouffroy a donc pour objet de montrer comment, à l’épreuve de la psychologie, l’éclectisme se réfute lui-même comme théorie de la raison. Ici c’est le cours Oursel (I, 136-138) qui nous présente la synthèse la plus achevée de cette lecture :

La méthode de la psychologie qui pourrait résulter d’une théorie qui fait d’une intuition passive et impersonnelle de l’absolu la source de toute connaissance, ne peut être qu’une méthode expérimentale, une méthode d’observation intérieure aboutissant à déterminer la nature de l’esprit en nous, de l’esprit considéré comme une substance et une cause, comme un être doué du pouvoir d’agir. Cette méthode ne pourrait être une connaissance de l’âme en tant que participant à la pensée. La connaissance est ramenée : 1° à l’observation de faits ; 2° à l’intuition d’une nécessité. La connaissance qui sortirait de là ne pourrait être qu’une connaissance de pouvoirs de l’esprit et non de la pensée elle-même. Pour M. Cousin, l’âme est une substance cause de ses actes. En quoi consiste la connaissance de l’âme ? Dans la connaissance du pouvoir qu’elle a d’être cause de ses actes. Et nous ne connaissons ce pouvoir qu’en observant les faits qui résultent de la causalité de l’âme, et, à l’occasion de ces faits, en faisant appel à la raison. La méthode de la psychologie ne peut donc être que le mouvement de l’esprit des faits à leur cause en soi, supérieure au fait. C’est chez Cousin que nous trouvons parfaitement réalisée cette idée de la psychologie, consistant dans l’observation de faits intérieurs, dans la comparaison de ces faits, en vue de déterminer par rapport à chaque groupe de faits irréductibles, un mode particulier de causalité de l’âme, c’est-à-dire une faculté. Cette méthode consiste donc à traiter l’âme comme une chose spirituelle, mais dont la connaissance ne diffère en rien de celle des autres choses dont on connaît la nature en observant le fait. Il n’y a donc rien dans une psychologie ainsi conçue qui la distingue des autres sciences de faits.

Parmi les pouvoirs que l’observation suivie d’induction découvre dans l’âme, Cousin en reconnaît un qui possède à ses yeux un pouvoir spécial : c’est la faculté personnelle qui consiste en ce que, lorsque nous accomplissons un acte, nous pouvons le considérer comme nôtre et l’accomplir avec la conscience qu’il est nôtre. Il y a deux manières pour l’âme de produire les faits, ou spontanément, ou sachant qu’elle les produit. Mais ce pouvoir personnel ne change pas la nature du fait. Le fait accompagné de réflexion ne reste pas moins ce qu’il aurait été sans cela. La réflexion ne donne pas à la pensée une perfection supérieure. Maine de Biran faisait sortir toute la pensée du pouvoir qu’a la volonté de modifier les états de la sensibilité en modifiant les choses. Ce pouvoir personnel était donc plus pour lui qu’une simple forme de l’intelligence passive. Au contraire, Jouffroy[[273]](#footnote-273) conserve le mot sans conserver la chose. Il aurait été contradictoire que la raison fût une intuition simple, passive et impersonnelle, et qu’il y eût cependant en nous un pouvoir de modifier les faits spirituels par le simple fait d’en prendre connaissance. Il aurait été contradictoire de faire de la connaissance des faits spirituels la conséquence d’une action volontaire supérieure à l’intelligence passive, de faire de la réflexion une action. Ainsi, le propre de cette psychologie, c’est d’être une théorie des facultés, des pouvoirs de l’âme, considérée comme un être en soi. Cette psychologie n’est ni une théorie de la pensée, ni une psychologie morale ; c’est une psychologie d’observation et une psychologie abstraite.

On voit que cette critique de la théorie éclectique des facultés rejoint et enrichit celle que l’on trouvait déjà formulée par Lachelier dans son cours de Psychologie[[274]](#footnote-274), lorsque le maître de Lagneau rapprochait, l’éclectisme, non de la psychologie anglaise, mais du positivisme :

Ces deux partis ne sont pas plus satisfaisants l’un que l’autre. Le premier, le plus logique, choque ouvertement la conscience et le sens commun. De plus, il conduit à des conséquences dangereuses, notamment sur la question du libre arbitre. Si en effet nous ne connaissons que les phénomènes, il est impossible de distinguer un fait libre d’un fait nécessité. La liberté ne se saisit que directement. L’acte libre est celui qu’on se sent produire soi-même sans contrainte. Tous les phénomènes sont sur la même ligne et pas plus libres les uns que les autres. La doctrine conservatrice[[275]](#footnote-275) ne peut dire ce qu’elle entend par faculté ; n’ayant pas d’idée claire de la substance, elle n’en a pas non plus de son rapport avec les phénomènes. La conscience ne reconnaît pas cette causalité interne inhérente à je ne sais quelle substance. Pour la question du libre arbitre, même conséqunece : l’acte libre est encore sur la même ligne que les autres ; pas de causalité directe, pas de spontanéité réfléchie, mais je ne sais quelle loi nécessaire d’émanation en vertu de laquelle les phénomènes se produisent sur la substance. On peut dire que la seconde solution est la première plus des mots qui ne disent rien.

#### Maine de Biran, Kant et l’induction

On voit également que se dessine ici l’affranchissement progressif de l’éclectisme à l’égard de l’héritage de Maine de Biran ; ce qui précède précise, d’une part le sens de cet héritage, d’autre part l’inspiration kantienne de la critique de la théorie éclectique de la raison : l’un comme l’autre mettent en évidence, par anticipation au regard du développement du cours, le caractère crucial de la question de l’induction :

Maine de Biran avait conçu que la connaissance de l’action de l’esprit sur le corps est la porte ouverte sur la connaissance de l’absolu. Il avait bien reconnu un ordre de choses supérieur à la conscience : c’est par l’action de la conscience que nous percevons la connaissance réelle de la cause. Mais autre chose est savoir que cette action que nous saisissons en nous-mêmes n’existe pas seulement en nous, mais encore hors de nous, qu’elle est la loi universelle. Maine de Biran avait bien remarqué que l’expérience intérieure ne rend pas compte du caractère d’universalité avec lequel s’impose à l’esprit la notion de la loi. C’est pour expliquer ce passage du sujet à l’objet, de l’expérience à la pensée vraie que Cousin conçut sa théorie de la raison impersonnelle, théorie très vague dont le principe consiste en ceci qu’aucune expérience n’est capable de rendre compte du caractère de nécessité avec lequel s’imposent à l’esprit les principes de la raison, tels que le principe de substance et celui de causalité. Cependant, il est nécessaire de les accepter. D’où vient donc la certitude avec laquelle ils s’imposent ? De ce que nous avons une intuition de ces principes. Il faut donc admettre que l’intuition de ces principes ne consiste que dans l’intuition des objets de ces principes. Le pouvoir de la raison est la faculté d’apercevoir, en intuition, des substances et des causes. La raison est le fond de la pensée. Dans la pensée, il faut distinguer deux parties : l’une individuelle, dépendante de nous, l’autre impersonnelle, indépendante de nous. S’élever de la première à la deuxième, c’est penser, c’est-à-dire que penser consiste à prendre conscience de la pensée impersonnelle, qui consiste à apercevoir en intuition la nécessité.

Cette doctrine est opposée à celle de Kant, pour qui les principes que la pensée applique dans la connaissance sont ses formes à elle-même, sa nature. Par suite il n’y a pas d’intuition des principes. Nous en prenons connaissance, non pas en les considérant en eux-mêmes, mais en pensant. Quand nous disons qu’un phénomène est cause d’un autre phénomène, nous ne voulons pas dire que nous apercevons dans un de ces phénomènes une cause qui produit l’autre : nous ne saisissons pas la cause en elle-même, mais nous affirmons un rapport nécessaire, un rapport entre ces deux phénomènes. Au delà de ce rapport nous n’apercevons rien. De la nature en soi nous n’avons pas de connaissance. L’objet de la Critique de la raison pure est d’établir que nous n’avons pas connaissance des choses en elles-mêmes. La connaissance intuitive de la réalité, telle qu’elle serait en elle-même, indépendante de notre pensée, est donc impossible. Non seulement, selon Cousin, cette connaissance est possible, mais ce n’est que parce qu’elle est donnée que la connaissance expérimentale est possible. Il faut que nous ayons l’intuition des substances pour que nous sachions qu’il existe des rapports entre les phénomènes par lesquels ces choses manifestent leur existence.

#### Se penser puissance

Quel peut être dès lors le sens du retour par Lagneau sur une théorie des facultés dont la critique est depuis longtemps faite, sinon d’ouvrir à des questions dont l’examen sera mieux placé dans la théorie de l’induction ? C’est que si “ la connaissance de l'esprit par l'observation intérieure de soi-même aidée de l'observation des autres, l'expérience (sans expérimentation proprement dite) de la vie spirituelle dans la conscience[[276]](#footnote-276) en soi et hors de soi est possible, mais ne comporte pas la rigueur, la certitude, l'universalité de la connaissance expérimentale, c'est-à-dire ne saurait constituer la véritable psychologie ”, il reste que “ cette connaissance, en ce qu'elle saisit de vrai, d'universel, de rationnel dans l'esprit, participe de la réflexion et non de l'observation ” (*Mens* 67-68). Or ce qu’elle saisit de vrai demande à être compris réflexivement, et plus que Victor Cousin, c’est Jouffroy qui semble l’avoir exprimé le plus fidèlement à la suite de Maine de Biran :

La conscience nous permet d'atteindre en nous, non seulement des faits, mais en même temps le principe qui les dépasse et les engendre, le moi. (Pour l'école anglaise, au contraire, il y a des faits de pensée, mais pas d'être de la pensée.) C'est là, comme l'ont fortement exprimé Maine de Biran et Jouffroy, ce qui fait la différence entre les faits extérieurs et les faits intérieurs. Par exemple, quand nous voyons tomber un corps, nous ne saisissons pas sur le moment la cause qui est l'attraction de la terre, nous voyons seulement la chute du corps. Si nous croyons saisir dans le monde autre chose que des faits, c'est que la notion de la cause nous vient de la conscience. Ainsi, si je meus mon bras, j'ai conscience du mouvement de mon bras, de l'idée que j'ai eue de le mouvoir, de ma volonté, mais de plus, j'ai conscience que ce fait n'est qu'une détermination particulière d'un pouvoir infini et libre que j'ai de vouloir ce mouvement. C'est là précisément ce qui fait que les phénomènes de ma conscience m'apparaissent comme m'appartenant : en même temps que je produis une de mes pensées, je me saisis, je me connais, moi qui la produis. Si je ne connaissais pas autre chose que mes pensées au moment où elles m'apparaissent, elles ne m'appartiendraient pas ; mais j'ai conscience de ma causalité et cette causalité est le fait même de mon être, elle se manifeste sous forme de sensibilité, d'intelligence ou de volonté[[277]](#footnote-277).

Si donc il est nécessaire de critiquer la “ solution ” éclectique, de réfuter (*Mens* 94) “ l'idée d'intuition d'une puissance sous quelque forme que ce soit[[278]](#footnote-278) ” par la mise en évidence de l’ “ impossibilité de rendre compte par l'intuition de l'idée de nécessité et de celle de liberté qui y est contenue ”, il demeure nécessaire, contre l’inspiration explicite fondamentale de l’empirisme anglais, de comprendre la nécessité dans laquelle la pensée se trouve de se penser puissance :

Il est à la fois impossible d'expliquer l'idée de puissance par laquelle nous concevons le principe pensant comme un produit de la simple aperception intérieure, et impossible de renoncer à l'employer dans l'explication de la nature du principe pensant, car c'est bien ainsi (comme puissance) que le principe pensant se saisit. Le contenu de l'idée de faculté ou de puissance, c'est donc la réalité, la causalité, l'infinité, la liberté. Ce sont du moins les caractères extérieurs de cette notion, tels qu'ils apparaissent à la simple aperception intérieure. Nous allons, en partant de là, analyser intérieurement cet acte de se concevoir comme puissance, c'est-à-dire l'idée de puissance. L'analyse de cet acte n'est pas autre chose au fond que l'analyse de l'acte de la Pensée[[279]](#footnote-279).

## Condillac

La critique de Condillac est traditionnelle, et s’accompagne d’ordinaire au XIXème siècle d’une absence de lecture. Elle est une des dimensions essentielles de la constitution, dans le sillage biranien, de la philosophie spiritualiste au XIXème siècle[[280]](#footnote-280). On est surpris à ce titre de constater à quel point, dans son cours et dans ses notes manuscrites, Lagneau s’est visiblement livré néanmoins à une relecture, partielle certes, mais attentive, de l’œuvre de Condillac. Certains aspects de cette relecture étaient de tradition ; ainsi de celle que préconise Maine de Biran dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, que Lagneau mène avec soin, comme en témoignent ses notes, et qu’il considère comme l’aveu de l’échec du sensualisme. Cette relecture est donc effectuée dans le sillage de la critique biranienne, mais sur le fond d’une redéfinition plus accomplie de la méthode réflexive, qui rend la démarche même de Condillac étrangère par nature à la sienne propre : c’est donc au moins autant une condamnation méthodique qu’une condamnation du sensualisme comme tel.

Condillac intervient fortement[[281]](#footnote-281) dans le cours de Lagneau en des lieux décisifs et relativement bien circonscrits : théorie empirique de la perception extérieure, théorie de la conception, étude de la forme du jugement, théorie du langage, instinct et habitude. L’attitude polémique est claire dans la plupart de ces analyses : claire et rapide, comme dans les brèves leçons consacrées à l’activité, dans lesquelles Lagneau rappelle que Condillac, comme Darwin, confond l’instinct et l’habitude (*Mens* 237, Lj 788, 793), dont le cours de Lagneau tente de penser, et les profondes analogies, et la différence (Lj 791-95) ; claire aussi, quoique plus développée, dans l’étude de la conception, dont on a indiqué qu’elle consistait largement, dans son premier mouvement, en une réfutation de la théorie sensualiste de la formation des idées ; claire encore lorsque Lagneau entreprend la réfutation de cette célèbre formule de Condillac, qu’une science bien faite n’est qu’une langue bien faite[[282]](#footnote-282) ; beaucoup plus nuancée en ce lieu crucial qu’est l’introduction à l’étude de la notion d’espace.

Déjà l’introduction au *Cours sur le jugement* dans sa partie formelle, donne lieu en 1889-90 (Lt 554-560) à un retour attentif sur le *Traité des sensations*, ou plutôt sur l’Extrait raisonné, Précis de la première partie[[283]](#footnote-283). Parler de forme dans le jugement, c’est affirmer qu’en un sens l’intelligence a une nature. Or Condillac nous offre une théorie du jugement comme pur développement ou pure analyse de la sensation. La succession : sensation, attention, double attention ou comparaison, jugement, y est reprise et longuement développée. La lecture de cet Extrait raisonné, riche des développements consacrés quelques heures auparavant à l’acte du jugement, va à distinguer fortement, par la lecture même du texte de Condillac, le jugement affirmation du jugement perception. La conclusion renvoie à celle de l’étude du développement de la notion d’espace :

De même que Condillac n'est pas arrivé à expliquer par la sensation comment nous concevons le monde comme étendu, et qu'il en vient à expliquer le passage de l'inétendu à l'étendu par une révélation de la nature ("la nature a imaginé un artifice pour nous suggérer qu'il y a un monde étendu"), de même il présuppose que nous passons de nos sensations à l'affirmation d'une réalité ; et alors, il n'est pas étonnant qu'il arrive à rendre compte de toutes nos connaissances par l'analyse de la sensation. En réalité, ce qu'il appelle sensation, ce n'est pas la sensation proprement dite, subjective, c'est la perception réelle, déterminée par l'entendement qui s'est appliqué aux sensations avec toute sa nature et qui a jugé qu'à ces sensations correspondaient des réalités.

###### La représentation dans l’étendue

C’est Condillac qui, en héritier de Locke, formule en France le problème de la représentation extérieure (Lt 347, Lp 205-6). Il distingue les trois conditions de la connaissance de l’étendue : mouvement spontané du corps, contact avec un autre corps, production d’une sensation spéciale “ telle que nous ne puissions nous l’expliquer que par la contiguïté de deux continus, c'est-à-dire de deux corps ” (Lt 349). Condillac est ainsi parmi les premiers à poser le “ problème psychologique[[284]](#footnote-284) ” que Kant n’a pas essayé de résoudre (Lt 369), même s’il le pose de manière illégitime (*id*), c’est-à-dire qu’il n’en vient pas à une véritable “ théorie psychologique ” du développement de la notion d’espace, telle que la développeront les psychologues allemands au dix-neuvième siècle. Sa recherche mène à ce résultat essentiel que “ c’est nous-mêmes, notre corps que nous devons d’abord connaître comme étendu ” (*Mens* 121). Elle mène aussi à comprendre l’insuffisance de l’empirisme :

L'expérience pure ne peut donner que ce qu'il y a dans la sensation, or l'étendue n'y est pas, n'y peut être, elle est quelque chose de nouveau qui ne peut en venir. On ne peut, dit Condillac, faire du continu qu'avec du continu. Si l'Etendue était dans l'objet, la sensation la détruirait[[285]](#footnote-285).

Condillac a donc “ pleine conscience du problème ”, et le manuscrit de l’École Normale nous conserve[[286]](#footnote-286) la patiente reprise par Lagneau de cette position du problème par Condillac émergeant de sa critique de Descartes et Buffon. Lagneau y étudie de très près, dans cette perspective, les corrections qu’introduit Condillac de la première à la seconde édition du *Traité des sensations*, et remarque que si la première édition de l’*Extrait raisonné*, publiée avec le *Traité des animaux* en 1755, n’intègre pas ces corrections, sa seconde édition se trouve corrigée dans le même sens.C’est au terme de ces corrections que les conditions du jugement d’extériorité sont dégagées, en particulier la nécessité du mouvement, en même temps que Condillac se trouve contraint de faire intervenir la nature pour produire ce jugement, irréductible au fond à ses conditions de possibilité (*Mens* 303).

Le cours de 1886-87[[287]](#footnote-287) développe également cette double lecture, sans doute livre en main. Ces corrections ne représentent pas uniformément un progrès aux yeux de Lagneau. Au terme, Condillac lui semble en revenir, par la considération de cet “ artifice de la nature ” à “ la théorie nativiste matérialiste suivant laquelle l’étendue nous est fournie immédiatement par suite de la constitution des organes sans aucun travail de la pensée ” (Lj 318). D’une certaine manière, son empirisme pur, dans la première édition, le rapprochait davantage de l’empirisme contemporain, allemand en particulier, en ce qu’il permettait de penser la nécessité d’un *développement* de la notion d’espace. La conscience de son insuffisance[[288]](#footnote-288) le fait basculer dans un en-deçà de l’empirisme qui interdit tout progrès de la réflexion.

L’analyse même du développement de la notion d’espace ne prend donc chez Lagneau que son départ dans la reprise des conditions dégagées par Condillac (*Mens* 133, Lj 335). En effet, l’“ artifice de la nature ” satisfait peu Lagneau, et si la nécessité à laquelle il répond se trouve assez bien formulée par Condillac, celui-ci n’en pense pas toutes les conséquences, ou tous les éléments : “ Condillac disait avec raison que l’artifice dont se sert la nature pour nous faire concevoir l’étendue est de nous faire rapporter nos sensations à notre propre corps ; seulement il se trompait lorsqu’il ne voyait pas qu’il faut d’abord avoir le sentiment d’un ordre intérieur ou subjectif fixe pour concevoir un ordre fixe extérieur ” (Lt 383). On a donc affaire, au sein d’une lecture attentive à l’apport décisif de Condillac, à une double critique ; tout d’abord Condillac manifeste par ses analyses mêmes l’insuffisance de l’empirisme[[289]](#footnote-289), rendant historiquement possible l’essor de la pensée de Maine de Biran[[290]](#footnote-290) ; mais il le fait sans vouloir le reconnaître, et le cours de 1889-90 est ironique envers “ ceux qui , comme Condillac, se croient empiristes sans l’être parce qu’ils font appel à la révélation naturelle ” (Lt 400) ; ensuite son analyse des conditions de développement de la notion d’espace se limite à la nécessité de la pensée du continu, et ne s’élève pas à la nécessité de la pensée de l’ordre.

###### Un exemple d’éclectisme

Le cours de 1892-93 rédigé par Oursel nous offre un curieux développement[[291]](#footnote-291) concernant Condillac, ou plutôt les rapports du sensualisme et du rationalisme. Il est question de penser en sa vérité les contradictions entre systèmes philosophiques. Ce texte, qui offre peut-être, outre une définition du sens vrai du sensualisme, la formule de l’éclectisme tel que le pense Lagneau, nous a paru éclairant, malgré sa longueur, pour apprécier la démarche finalement très nuancée de Lagneau face à un auteur qui traversait alors un véritable purgatoire philosophique qui n’était pas près de s’achever :

Toutes les doctrines philosophiques s’accordent implicitement, et c’est cet accord qu’il s’agit de dégager pour la pensée philosophique par un effort personnel. Le sensualisme est la doctrine suivant laquelle toutes nos connaissances viennent de la sensation ; l’associationnisme remarque que de la sensation vient seulement le contenu de la connaissance et non sa forme, c’est-à-dire l’affirmation de l’être objectif. Dans toute connaissance il faut distinguer ce qu’elle affirme, et l’objet qu’elle affirme ; l’essentiel de la connaissance, c’est l’affirmation de l’être objectif indépendant de nous. Condillac n’a pas expliqué cet acte essentiel de la pensée qui pose l’être en dehors d’elle : c’est là que se porte l’effort de l’associationnisme. Nous n’avons pas en nous de sensation qui nous mette au contact de la cause et de la substance ; or la pensée consiste à expliquer la substance et la cause.

Ce sont là deux formes de l’empirisme, pour lequel la pensée ne s’explique pas par la véritable expérience, qui est l’interprétation méthodique des sensations comme sortant, non de la seule sensation, mais des états qu’elle subit, de ce qui en elle est passif ; l’empirisme fait sortir l’activité de la pensée de sa passivité, ou au moins réduit cette activité à une habitude, c’est-à-dire à une activité passive ; l’empirisme consiste à considérer l’esprit comme un prolongement de ses états. Le rationalisme attribue à l’esprit une nature à part ; pour cette doctrine, penser c’est faire quelque chose de plus que sentir ; c’est affirmer de l’être, des causes, des fins. Il remarque que ce n’est que par la pensée que l’empirisme s’établit et par là même se détruit ; s’il est vrai, c’est qu’il y a une véritable nature de la pensée ; cette nature, concevable en elle-même, peut être retrouvée par la réflexion, car la pensée est quelque chose d’absolu.

Si ces deux doctrines sont opposées, elles ne sont pas cependant en désaccord absolu sur la nature de la pensée : son contenu, et son action même, ou l’objet de ses affirmations. Le rationalisme ne nie pas que toute pensée suppose de la sensation ; mais ces deux doctrines se combattent en ce que l’une prétend que les deux éléments de la pensée sont réductibles l’un à l’autre, tandis que l’autre le nie. Elles s’opposent dans l’interprétation de la nature de la pensée ; mais au fond il y a une connaissance commune ; elles savent également reconnaître en le comprenant que la pensée ne subsiste que par cette adaptation de deux choses différentes en apparence : le contenu et le contenant, ce par quoi elle affirme, et ce qu’elle affirme, c’est-à-dire l’être. Toutes les philosophies sont des interprétations de la nature de la pensée, de ses données, que la réflexion dégage spontanément dans l’esprit philosophique, réflexion sur les éléments nécessaires de la vie pensante.

A quoi donc tiennent les différences entre les philosophies ? A ce que les philosophes ne sont pas également capables de l’analyse qui doit les conduire à l’interprétation vraie de la pensée. Cette analyse, qui aboutit à la synthèse, suppose un véritable effort créateur : il s’agit pour l’homme de réflexion d’apercevoir, de rapprocher les éléments de la pensée, de fixer l’idée de leurs rapports, de reconnaître à cette idée une réalité. la véritable connaissance de l’esprit paraît consister, non à apercevoir tous les éléments de la pensée, mais à voir ce qu’il y a de vraiment réel dans la pensée, qui est essentiellement ce qui pose l’universel. Entre les différents systèmes philosophiques, il y a une relation de degrés ; cette différence se ramène à une gradation au point de vue de la considération, comme étant plus réel, de ce qui a vraiment plus d’importance ; nous sommes tous d’accord, nous voyons tous la même chose, et la différence vient de ce que nous ne nous attachons pas de même aux choses de même importance. Il y a autant de philosophies et de psychologies que de philosophes et de psychologues, mais il y a une direction vraie, suivant laquelle doit se faire le classement des esprits, considérés dans leur valeur intime, esprits qui attachent leur importance vraie aux différentes parties de la pensée. Les idées sont donc seulement des formes vides auxquelles il s’agit pour la pensée d’attacher leur véritable valeur.

#### La tradition empiriste française : l’exemple de Ribot

On a pu signaler le lien entre le rapport de Lagneau au sensualisme et celui qu’il entretient avec l’empirisme français, en particulier avec celui de Taine, dont il avait visiblement lu de près le *De l’intelligence*. Ce rapport à l’empirisme est indissociable de la pensée d’un certain spinozisme, comme le manifeste bien le cours sur la sensation. Nous voudrions l’illustrer par l’étude du rapport de Lagneau avec une des figures marquantes de l’univers de la philosophie française et de ses rapports avec la psychologie en cette fin de dix-neuvième siècle, celle de Théodule Ribot, qui n’est il est vrai pratiquement jamais cité, et qui l’est toujours de manière négative, dans le cours de psychologie de Lagneau ; mais il importe de mesurer à quel point la lecture silencieuse de Ribot par Lagneau, manifeste dans les leçons consacrées à la mémoire et à l’inconscient, illustre ce mouvement si particulier par lequel Lagneau déplace de l’intérieur, dans le mouvement même d’une lecture particulièrement attentive, un discours qu’il convient de penser en sa nécessité propre, et donc d’insérer, au prix d’un redressement implicite du sens de tous les termes essentiels, au développement même de l’analyse réflexive.

##### Lagneau lecteur de Ribot

Théodule Ribot (1839-1916), normalien, agrégé de philosophie en 1865, fondateur en 1876 de la *Revue philosophique,* avait déjà publié *La psychologie anglaise contemporaine* (1870), *L’hérédité psychologique* (1873), *La psychologie allemande contemporaine* (1879), *Les maladies de la mémoire* (1881), *Les maladies de la volonté* (1883), *Les maladies de la personnalité* (1885). Chargé en 1885 d’un cours de psychologie expérimentale à la Sorbonne, professeur au Collège de France en 1888, il publie cette même année la *Psychologie de l’attention*. Il faut rappeler que Ribot n’était pas médecin lui-même : il prenait les faits et les observations dont il avait besoin dans des ouvrages de médecine ou des traités de pathologie, mais exigeait de ses disciples (Pierre Janet, Paul Dumas) une formation à la fois médicale et philosophique. Alain rappelle cette boutade de Lagneau : “ M. Ribot fait de la physiologie *a priori* ”. Boutade ? Que fait Lagneau lorsqu’il affirme, revenant sur les travaux de Lotze, qu’il est nécessaire de "comprendre *a priori* la nécessité de cette nuance, quelque chose de propre qui ne se confonde pas avec l'intensité ou la qualité de la sensation, en tant que représentative, mais qui la distingue de toutes les autres" (Lp 235) ? De même que la critique de la méthode déductive, ou *a priori*, ou rationnelle, se révèle centrale précisément parce qu’elle est en un sens au plus près de la démarche réflexive, il faut tâcher ici de comprendre en quoi la “ physiologie *a priori* ” de Théodule Ribot se trouve hanter bien des analyses décisives de Jules Lagneau, en particulier celles qu’il consacre à l’attention (Lp 376), et surtout à l’étude de l’inconscient, de l’unité du moi et de la mémoire.

## La psychologie anglaise : l’exemple d’Alexander Bain

Stuart Mill fait souvent l’objet d’une pure et simple intégration de passages entiers de sa *Logique* dans les cours de Lagneau (Méthodologie des sciences, etc.) ; il fait parallèlement, dans le cours de Psychologie cette fois, et en particulier dans la leçon consacrée à l’induction, d’une critique d’usage (c’est déjà celle de Lachelier). Lagneau le lit donc de près, mais ne renouvelle pas cette approche.

Le rapport à Bain est plus propre à Lagneau, même si le fond de la critique demeure le même. Lagneau semble n’avoir pas d’emblée accordé toute sa place à l’empirisme de Bain, qu’il mentionne fréquemment, sans examen particulier, comme un exemple de psychologie expérimentale subjective[[292]](#footnote-292). Le cours de 1886-87 ne mentionne que sa théorie des facultés, plus cohérente, aux yeux de Lagneau, que celle, tout aussi empirique, de l’éclectisme français, en ceci qu’elle renonce à atteindre un être que l’éclectisme prétend saisir par l’observation intérieure[[293]](#footnote-293). Ainsi le terme de *propriétés* de l’esprit est-il plus approprié que celui de *facultés* auquel prétend rester fidèle l’éclectisme français, et l’empirisme est en un sens la vérité de l’éclectisme. Mais cette division des “ propriétés de l’âme ” va faire l’objet d’une critique de plus en plus précise, portant tant sur le contenu que sur l’idée même de propriété, dont l’analyse semble faire pendant en 1892-93 à l’étude, déjà menée en 1889-90, de l’idée de faculté, maintenue mais non pensée par l’éclectisme de Jouffroy en particulier.

##### Bain et la théorie des facultés

Bain “ divise l’âme en trois groupes de faits, trois propriétés générales, comme il les appelle : sentiment, volition et pensée ” (Lt 135). Cette division[[294]](#footnote-294) fait l’objet en 1889-90 d’une critique détaillée (Lt 143-149), qui en relève en premier lieu les “ défauts positifs ”, c'est-à-dire d’une part les rapprochements arbitraires, comme la réduction à une catégorie commune du sentiment de plaisir et de peine et des “ faits de pressentiment ” (Lt 144), d’autre part les distinctions arbitraires, un “ fait de sentiment ” comme la sympathie ou l’antipathie ne pouvant qu’être pensé *aussi* comme un fait d’intelligence. Au fond Lagneau en arrive à montrer que la notion même de *division empirique* se montre ici contradictoire :

C'est mal diviser l'activité de l'âme que d'opérer cette division d'après une division obtenue par le classement des faits qu'on y observe. En effet, ces faits ne sont jamais nettement distincts les uns des autres. Il n'est pas vrai que les faits de goût esthétique, les faits de sympathie et d'antipathie par exemple soient exclusivement des manifestations de la sensibilité. Dans la réalité les faits de goût sont des faits où l'âme entre tout entière. Donc de deux choses l'une : ou bien par cette méthode on ne fera pas de division de l'âme, ou bien on distinguera en elle non pas des faits, mais les éléments des faits, les conditions nécessaires des faits. Prétendre établir des groupes de faits distincts, c'est présupposer que les faits sont susceptibles d'être distingués et rapprochés par une propriété qui constituerait essentiellement leur nature. Mais dans ce cas, l'élément distingué est une forme de l'âme qu'on connaît indépendamment du fait et au moyen de laquelle on connaît et on classe les faits. Ainsi il ne faut pas croire que Bain s'élève par la pure constatation des faits de goût à l'idée générale de la sensibilité. En réalité tous les faits de goût ont quelque chose de commun avec les faits de sympathie, de plaisir, de peine, etc. : ce quelque chose consiste en ce que, dans tous ces faits, tous les éléments de la vie de l'âme interviennent. Dans tous les faits, il y a, outre l'élément connu, l'élément connaissant. De sorte que la division de Bain est fondée essentiellement, non sur la comparaison des faits, mais sur une connaissance anticipée des éléments de l'âme. Il reconnaît ensuite ces éléments dans les faits ; il reconnaît que les faits sont tous constitués par ces éléments mais dans des proportions différentes, et l'élément prépondérant lui sert de fondement dans ses divisions[[295]](#footnote-295).

En second lieu, en ce qu’elle a de solide, la tripartition n’est pas fortuite, ni établie expérimentalement, mais rationnelle, c'est-à-dire réflexive au fond :

La division de Bain dans ses traits généraux présente de grands rapports avec la division généralement reçue : sensibilité, intelligence et activité. Cette coïncidence, avons-nous dit, n'est pas due au hasard ; elle ne résulte pas non plus de la pure observation des faits, mais elle est de nature rationnelle. Bain la donne lui-même comme telle, comme se justifiant par elle-même. À son insu, il y fait rentrer quelque chose d'intelligible[[296]](#footnote-296).

 Enfin et surtout, et en vertu même de l’usage prétendu de la méthode d’observation, ce qui est atteint par l’analyse de Bain n’est que la matière de la pensée[[297]](#footnote-297) :

Parler des propriétés de l'âme, c'est la considérer comme une espèce de matière à laquelle appartiennent certaines formes permanentes. On ne peut ainsi expliquer l'âme dans son action, dans les éléments nécessaires de son action, on ne peut l'expliquer comme Pensée. On arrive ainsi à une espèce d'histoire naturelle, à quelque chose de purement descriptif ; on ne fait pas la physiologie de la Pensée. La psychologie anglaise expérimentale est une psychologie purement abstraite, elle ne prend pas la vie de l'âme sur le fait, elle n'explique pas l'acte de la Pensée. Ce ne sont pas les faits que nous devons chercher dans l'âme, pas plus que les propriétés générales, mais bien la conception qu'on doit se faire de l'âme en tant qu'on la considère dans sa puissance de produire les faits.

Et Lagneau d’invoquer ici le *nisi ipse intellectus* de Leibniz, anticipant sur l’étude du jugement, et rappelant comme conclusion de cette analyse la formule spinoziste : “ il faut bannir les idées générales dans l’explication des choses ”. En ce sens, c’est l’exigence, non assumée dans la réflexion sur la méthode, de l’école éclectique, qui a raison au fond contre l’empirisme de Bain.

Cette critique reparaît chaque année, chaque année précise et détaillée, moins décisive peut-être, en apparence, que le retour que Lagneau opère, après 1886-87, sur l’analyse par Bain de la notion d’espace. Pourtant le rapport à Bain est encore ce qui inspire à Lagneau ces lignes très tardives (*Mens* 91), qu’on peut lire aussi bien comme la pointe du rapport complexe que Lagneau entretient avec la pensée de son maître Lachelier et plus généralement avec la question de l’idéalisme :

Contre Bain (1893) : La psychologie ne peut avoir pour but de déterminer des propriétés de l'esprit. Car la propriété est ce que l'on conçoit dans la substance extérieurement à la pensée, pour expliquer le fait, c'est-à-dire, ce qui n'est pas pensable. Donc pour la même raison qu'il n'y a pas de fait de pensée, mais que le fait est l'antithèse de la pensée, il n'y a pas de propriétés de l'esprit, ou plutôt il n'y en a qu'une, la propriété de sentir, comme il n'y a qu'une faculté, la pensée même, et entre l'une et l'autre, les idées, les formes. Mais cette propriété même, et cette faculté ne sont saisies que comme idées: c'est la propriété, la faculté unique chacune (l'idée est unique). La logique reprend à l'instant ce qu'elle a perdu, ou plutôt ce qu'elle a posé en dehors d'elle : c'est-à-dire qu'elle refait l'unité, mais une unité abstraite, extérieure. De là une antinomie : la pensée logique est tout et ne peut se saisir elle-même qu'en [se] posant entre deux choses, ou plutôt entre une chose et une action ; mais cette antinomie, comment est-elle saisie ? Ce ne peut être par la pensée logique, car puisqu'elle ne saisit rien que comme nécessaire, il n'y a pas d'antinomie pour elle (elle n'a qu'une loi).)

##### La notion d’espace

A l’exception du cours de 1886-87, Lagneau accorde chaque année une place centrale à l’examen de la théorie de Bain concernant le développement de la notion d’espace[[298]](#footnote-298), et ce concurremment avec la théorie qu’en offre la psychologie allemande[[299]](#footnote-299). Cette attention était déjà connue du lecteur de Lagneau, puisque le *Cours sur la perception* rédigé par Alain nous conserve l’analyse de la théorie de Bain telle qu’elle figurait déjà dans le *Commentaire aux Fragments* de 1898 (Rmm 452-455). Aux yeux de Lagneau, “ Bain est peut-être aujourd’hui le seul représentant du parfait empirisme dans la théorie de l’étendue ” (Lp 217). Il détrône ainsi, en un sens, Condillac, dont l’analyse constituait en 1886-87 l’examen du point de vue de l’ “ empirisme pur ” (Lj 318). Il représente pourtant, d’après le cours Letellier (Lt 369) une manière “ légitime ” d’aborder le problème psychologique de la représentation dans l’étendue. Bain est de ceux qui ne se contentent pas, à la différence précisément de la psychologie allemande, de chercher “ à quelles conditions ces formes <de l’espace et du temps> peuvent apparaître ”, mais bien, comme Condillac, mais de manière plus conséquente, “ comment ces formes se composent de toutes pièces dans l’esprit[[300]](#footnote-300) ” ; en quoi dès lors la forme sous laquelle il aborde le problème est-elle plus “ légitime ” que celle de Condillac ?

Le jugement est d’autant plus surprenant qu’à la différence de Ribot, Lagneau ne voit pas le moins du monde dans la théorie de Bain le “ plus complet développement ” de la théorie empirique de l’origine de la notion d’espace. Ribot appelle “ théorie empirique ou génétique ” de la notion d’espace la théorie qui “ admet une évolution psychologique ”. Définition vague, qu’il précise aussitôt : “ s’appuyant particulièrement sur l’influence de l’association ou de l’habitude, elle attribue le fait de la localisation tactile à l’expérience, en ce qui concerne non seulement son perfectionnement, mais son origine[[301]](#footnote-301) ”. Les principales références de Ribot sont ici Locke, Condillac, “ Berkeley surtout ”, mais aussi Lotze et Wundt, et pour finir Bain, dont la théorie résumée fait l’objet d’une longue note, certes moins développée que l’analyse qu’en développe *La psychologie anglaise*, mais un peu surprenante dans cet ouvrage consacré à la psychologie allemande. Or Lagneau prend grand soin de distinguer la théorie empirique, dont Bain apparaît effectivement comme le plus pur et peut-être le seul représentant, de la théorie *psychologique*, dont il se sent visiblement plus proche :

La perception ne crée pas l’étendue de toutes pièces comme le veut la théorie empirique ; elle la remplit seulement, c’est-à-dire la réalise. Telle est la théorie psychologique issue de Kant. L’esprit apporte en germe, en naissant, la forme a priori ou faculté de l’Espace, mais il a besoin de l’expérience pour la développer, en attendant que l’entendement analytique (abstraction, etc.) vienne la parfaire (Voir la cosmologie physique). Bain définit l’espace une possibilité indéfinie de sensations. Cette définition est inexacte. L’espace est, d’après ce que nous venons de voir, la représentation d’une loi constante suivant laquelle nos sensations intérieures, c’est-à-dire d’effort musculaire, varient en rapport avec nos sensations extérieures. Ainsi la perception extérieure ou de l’espace suppose l’affirmation inconsciente d’une loi, d’un ordre fixe, c’est-à-dire un acte d’entendement. Il en est de même de la perception intérieure ou du temps[[302]](#footnote-302).

La “ théorie psychologique ”, “ issue de Kant ”, est même, loin de trouver en Bain son aboutissement, l’effort où se joue le double dépassement de l’empirisme et de ce qui pouvait demeurer inachevé dans la critique kantienne : l’espace et le temps en effet “ ne sont pas de pures possibilités (Bain) ni des formes pures (Kant), car ils ne sont pas pensables, sinon *in abstracto*, sans déterminations intrinsèques. L’espace et le temps sont des abstractions du mouvement ” (*Mens* 134). Mais ici encore les choses ne sont pas toujours si claires, et un autre folio du Manuscrit de l’École Normale intègre Bain à une liste analogue à celle qu’établissait Ribot, celle des “ partisans de la théorie psychologique (actes propres de la pensée et non simples jugements) : Berkeley, Bain, Schopenhauer, Lotze, Wundt) ” (*Mens* 133).

Le cours Lacapère présente ainsi la théorie de Bain :

Bain est peut-être aujourd’hui le seul représentant du parfait empirisme dans la théorie de l’étendue. Les psychophysiciens allemands ne le sont qu’à demi. Pour lui, la connaissance de l’étendue se développe peu à peu dans l’esprit ; d’un seul mot on peut dire que Bain fait de l’étendue avec deux choses : avec le sentiment de l’effort musculaire, de l’innervation, et avec le temps, qui est la forme de l’action spirituelle. Ce qui nous révèle, selon Bain, l’étendue, c’est la **continuité** de notre acte, par lequel nous établissons un lien entre nos sensations. Nous appliquons, dit-il, notre action à nos sensations ; or notre action est continue ; la continuité de l’étendue n’est que la continuité de l’action. L’élément principal de l’étendue n’est pas seulement la continuité que le temps possède aussi, c’est la **simultanéité** de ses diverses parties ; la difficulté d’expliquer l’étendue par le temps est donc d’expliquer comment la pensée retient et fixe devant elle ce qui lui échappe pour en faire un monde permanent. Il faut évidemment quelque chose de plus que la considération du temps pour s’expliquer la perception de l’étendue. Comment faire du simultané avec du successif ? C’est, dit-il, que si nous passons par 8, 10 sensations dans un certain ordre, nous pouvons ensuite les parcourir dans l’ordre inverse, puis simultanément. Nous pouvons concevoir qu’il y a une raison indépendante de nous qui nous permet de passer par les différents termes de cette succession, soit dans un ordre, soit dans l’ordre inverse. Nous concevons qu’il existe une raison simultanée de l’ordre fixe de ces sensations successives : la possibilité d’éprouver des sensations dans un ordre et dans l’ordre inverse ou simultanément conduit l’esprit à concevoir un fondement simultané de l’ordre de ces séries, que le temps n’est qu’un ordre intérieur de la pensée et que hors de moi il y a un ordre différent de l’ordre du temps auquel sont liées les raisons rendant possibles les sensations successives. La continuité de l’espace résulte pour nous de l’abstraction que nous faisons, dans l’ordre où nous pouvons concevoir des sensations, de ces ordres différents, pour ne considérer que ce qu’il y a de commun entre ces deux ordres[[303]](#footnote-303).

Le cours de 1889-90 présente la même analyse comme un dépassement du sensualisme abstrait de Condillac ; certes, comme va à le conclure ce dernier, “ on ne peut faire du continu qu’avec du continu ” ; mais Bain maintient la possibilité de l’empirisme en affirmant que “ ce continu est celui d’une sensation, celui de la sensation musculaire ” (Lt 354). Bain apporte en apparence une solution au problème dont la formulation fait au fond la grandeur de Condillac. L’affirmation de ce dépassement émancipe en même temps la présentation qu’effectue Lagneau de la théorie de Bain du cadre clairement condillacien dans lequel il l’insérait dans le cours dont le manuscrit Lacapère nous conserve la trace. La notion d’ordre fixe est plus immédiatement et fermement mise en évidence en 1889-90. La critique également s’enrichit. Le cours Lacapère se contente de dénoncer la “ pétition de principe ” de Bain :

Bain fait ici une pétition de principe, car pour concevoir cet ordre unique, dont l’ordre direct et l’ordre inverse ne sont que des formes différentes, ne faut-il pas précisément concevoir que le fondement de ces deux ordres est dans quelque chose de tout autre que l’ordre du temps, que ce qui apparaît dans la perception comme un ordre du temps déterminant l’après par rapport à l’avant, [dans quelque chose] qui existe indépendamment de toute perception, en rapport avec tout ce qui est, autrement dit, est étendu ? C’est autre chose de concevoir qu’il y a un fondement de l’ordre direct et de l’ordre inverse qui constitue une série de perceptions et de concevoir que ce qui est réellement dans ces perceptions est donné dans une simultanéité étendue. Bain définit l’étendue une possibilité indéfinie de sensations. En effet, l’étendue des choses est en quelque sorte pour nous de la sensation possible ; mais comment connaissons-nous cette possibilité, sinon parce que nous savons que nos sensations actuelles sont la traduction en langage intérieur d’un fait réel, qui est l’existence des choses ? L’étendue est donc quelque chose de plus que la possibilité des sensations : c’est la forme sous laquelle nous nous représentons l’existence de choses actuellement indépendantes de nous, dont l’étendue est la forme réelle. La connaissance de l’étendue ne saurait se concevoir comme acquise ; elle suppose en effet une condition nécessaire, qui est l’exercice de la pensée tout entière, dont l’aile, proprement dite, est l’affirmation de la réalité. Nous n’allons pas de possibilité en possibilité dans la pensée : nous partons de l’affirmation du réel, sans quoi nous n’atteindrions jamais le réel[[304]](#footnote-304).

A cette critique, qui sera réitérée chaque année, le cours de 1889-90 en ajoute une autre, qui est que le temps ne saurait même fournir une “ étendue subjective ”, et ce pour la raison que “ la continuité du temps ne peut précisément être conçue que si je conçois celle de l’espace ” (Lt 358) ; autrement dit, il y a là une seconde pétition de principe, car “ le temps et l’espace sont conditions l’un de l’autre, et toutefois, s’il est possible de concevoir l’un sans l’autre, c’est assurément l’espace ”.

Cette possibilité, c’est la possibilité de concevoir une existence représentative : “ il y a peut-être des êtres qui n’ont pas l’idée du temps ; on n’en saurait concevoir qui n’aient pas l’idée d’espace ” (Lt 358) ; formule qui s’éclaire peut-être par celle que nous conserve le Manuscrit de l’École Normale (*Mens* 123) : “ la définition de [l’espace par] Bain conviendrait assez pour l’animal ”. Mais une telle définition ne peut s’intégrer qu’à la pensée d’une “ vie représentative ” conçue dans son autonomie, ce qui était parfaitement recevable pour un Lachelier exégète de la distinction biranienne des trois vies, plus difficilement dans une pensée qui pense surtout la représentation comme conception nécesssaire pour rendre compte de la vie de conscience ou d’entendement.

## La psychologie allemande

La surprenante attention de Lagneau pour les développements de la psychologie allemande ne saurait s’expliquer uniquement par l’efficacité, indéniable au demeurant, des rédacteurs de la *Revue philosophique*, Ribot et Delbœuf en particulier, qui avaient su faire de cette tribune un remarquable lieu de dialogue franco-allemand. La première mention de la psychologie scientifique apparaît chez Lagneau dès les premières leçons, lorsqu'il s'agit d'affirmer la distinction absolue de la psychologie au regard des autres sciences. Lagneau distingue les objections métaphysiques et les objections "logiques" qui ont été formulées à l'égard d'une telle distinction ; le cours Letellier précise que " les raisons logiques invoquées contre la psychologie comme science distincte se ramènent à cette thèse des psychophysiciens, à savoir qu'*il n'y a de vraie connaissance que celle qui se ramène*[[305]](#footnote-305) *à l'étendue*" : objection de principe, à laquelle Lagneau répond sans entrer dans le détail de ce qu'il désigne par le terme de psychophysiciens  ; c'est dans les leçons qu'il consacre à l'examen de la méthode en psychologie qu'il distingue la psychologie physiologique et la psychophysique et présente avec quelque détail les travaux auxquels il se réfèrera dans la suite du cours.

La psychologie physiologique consiste dans l'étude de la Pensée dans ses conditions corporelles. Elle n'est à vrai dire qu'une branche de la physiologie. La physiologie est l'étude des fonctions du corps ; la psychologie physiologique est l'étude de la pensée comme fonction du corps. La psychophysique consiste dans cet ordre de recherches qui ont pour objet d'étudier la nature physique de la pensée, c'est-à-dire qui ont pour but de la déterminer, de la mesurer. Or la pensée n'est ni déterminable ni mesurable en elle-même ; mais comme elle est liée à des phénomènes physiques et que ceux-ci sont mesurables, on peut essayer de conclure la mesure de la pensée de la mesure de ses corrélatifs physiques.

Chacune de ces deux études apparaît donc comme légitime dans ses limites, si elles se proposent, l'une d'étudier les conditions corporelles du développement de la pensée, l'autre de mesurer les phénomènes physiques liés à son exercice. Elles ont toutes deux un usage illégitime, si elles prétendent, l'une ramener la pensée à une "sécrétion" du corps, l'autre mesurer la pensée elle-même. Lagneau ne prend pour exemples que des travaux de la psychophysique proprement dite ; il cite ainsi "la mesure des sensations par leurs causes extérieures", c'est-à-dire les travaux de Weber et Fechner et en esquisse la critique (Lt 97-98)[[306]](#footnote-306) ; il cite également les travaux de Wundt sur la durée des actes psychiques en renvoyant à l'ouvrage de Ribot, *La psychologie allemande contemporaine[[307]](#footnote-307).* De fait, les recherches propres à la psychologie physiologique se trouveront intégrées à la démarche réflexive elle-même, et ne feront qu'exceptionnellement l'objet d'un jugement de réticence ; il n'en va pas de même pour la psychophysique, dont Lagneau semble surtout avoir à cœur de dénoncer les excès.

#### La psychophysique.

Lagneau consacre chaque année[[308]](#footnote-308) une partie du cours consacré à la sensation à l'examen précis de la loi de Fechner. On est ici au cœur d’une actualité qu’il importe de rappeler. Les discussions avaient été vives depuis 1874 autour du surgissement de la psychophysique et de l’analyse de ses prétentions[[309]](#footnote-309). Dans la *Revue scientifique* du 12 Décembre 1874, Ribot avait exposé la célèbre “ loi de Fechner ” ; la même revue avait publié en trois fois (mars, avril et mai 1875) les objections d’un “ mathématicien anonyme ” (il s’agissait de Tannery), qui élevait des objections de principe contre la forme même de la loi. Ribot, Wundt, Delbœuf avaient tenté de répondre à ces objections dans la *Revue philosophique* (mars 1877, janvier et février 1878) ; mais c’était en développant les critiques de Hering, qui attaquait la loi sur tous les plans, en particulier dans sa pertinence expérimentale. Dans le numéro de la *Critique philosophique* daté du 19 avril 1878, Renouvier, ironisant sur les tentatives de Delbœuf de sauver ce qui pouvait l’être de l’inspiration psychophysique, était revenu sur les objections de principe. Il rappelait la distance qui sépare les énoncés des lois de Weber et de Fechner et rappelait les trois dimensions essentielles de ce dernier énoncé : (1) dans l’énoncé de la loi de Fechner, “ les sensations sont évaluées en nombres ” ; (2) “ les sensations y sont prises pour des quantités croissantes et décroissantes suivant une loi de continuité mathématique, c'est-à-dire absolue, puisque c’est seulement à cette condition qu’on peut différencier et intégrer ” ; (3) la loi n’est expérimentalement vérifiable qu’à l’intérieur de certaines limites. L’argument décisif est ici mathématique, parce que c’est l’argument de principe ; il s’agit de savoir de quoi il peut y avoir mesure, parce que toute mesure est mesure du continu, et qu’à ce titre le fait que les sensations soient évaluées en nombres implique la possibilité d’appliquer à ces nombres différenciation et intégration. Nous ne mesurons, dit Renouvier, ni “ les choses en elles-mêmes ”, ni nos sensations ; ce que montre précisément la loi de Weber, c’est la discontinuité du phénomène psychique, dont les variations “ ne se produisent sensiblement que pour des intervalles finis de l’excitation[[310]](#footnote-310) ”. La différence même des sensations n’est pas mesurable, à plus forte raison elle ne saurait s’introduire comme terme dans une loi du type de celle de Fechner. Et Renouvier de reprendre les critiques du “ mathématicien anonyme ” :

Quand on ne sait pas du tout ce que signifie la différence de deux sensations, comment peut-on bien parler de la diférentielle d’une sensation ? À force de rendre les choses petites, finirait-on par les rendre claires ? Quel rapport y a-t-il entre une différentielle et ce fait que, en variant l’excitation, on saisit un moment où la sensation change ? Il n’y a là ni quantité ni continuité.

L’objection de principe renvoie donc à “ la doctrine mathématique de la mesure des grandeurs ”. Les mesures, écrit Renouvier, “ s’établissent toujours dans l’objectif de l’étendue et du mouvement ” ; il critiquait à ce titre la tentative de Delbœuf de montrer comment la mesure de la température s’opère d’une certaine manière à partir de la mesure de nos sensations de chaleur. On ne mesure la chaleur que par ses effets extérieurs (dilatation), non en elle-même, comme sensation de chaleur. Qu’il y ait variation (discontinue) de notre sensation de chaleur lorsque l’effet mesurable d’un échauffement (la dilatation) varie de manière continue ne prouve en rien que la première variation soit *fonction* (au sens mathématique du terme) de la seconde[[311]](#footnote-311).

Lagneau est donc ici de plain-pied avec une polémique qui s’est développée, on le voit, après sa formation proprement dite, et durant ses premières années d’enseignement[[312]](#footnote-312). Il en connaît les détails, comme le marque entre autres la référence implicite et ironique à Delbœuf (qui dut passer totalement inaperçue à ses élèves) que l'on trouve dans le cours de Lejoindre à propos de la mesure de la température (*Lj* 281-282) ; une autre marque en est la précision sans faille avec laquelle il développe l'historique précis de l'émergence de la psychophysique et sa critique, argument mathématique compris, devant ses élèves, ce qui semble indiquer qu’il est allé puiser dans la *Revue scientifique* les éléments d’une analyse qu’il considère comme essentielle[[313]](#footnote-313). Il en repère la critique par Bergson à la fin du chapitre I de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, qu'il semble avoir lu avec attention dès sa parution, en 1888[[314]](#footnote-314).

##### La griffe de Lagneau

Cette exigence de précision, de réappropriation, pédagogiquement fort louable, mise à part, n’avons-nous pourtant ici affaire, au fond, qu’à une réitération de critiques traditionnelles, et qui marquent davantage le caractère historiquement situé (pour ne pas dire daté) de la démarche de Lagneau que l’originalité de son effort philosophique ? Ici encore il nous faut lire avec prudence cette apparente réitération d’arguments traditionnels dirigés contre la théorie psychophysique, et tâcher de mesurer le déplacement que les analyses antérieures de Lagneau font nécessairement subir à la critique traditionnelle. Une difficulté surgit en effet lorsque ces critiques, que formulait entre autres Renouvier, se retrouvent chez Lagneau ; dans le dialogue entre Renouvier et Delbœuf, il n’est question, selon le terme employé plus tard par Wundt, que de la “ sensation aperçue ” (Renouvier dit bien : du “ phénomène psychique ”). Or la sensation au sens de Lagneau ne peut être appelée “ phénomène psychique[[315]](#footnote-315) ” : il s’agit de la sensation, non “ aperçue ”, mais *induite*, ce qui situe la discussion et l’argument sur un tout autre plan, et renvoie à cette difficulté de penser la sensation en son sens vrai, ce qui revient à penser en son sens vrai la démarche réflexive même et la vérité de la psychologie[[316]](#footnote-316).

Lagneau d’ailleurs ne se contente pas de cette dimension critique, voire ironique, qui caractérisait l’article de Renouvier. On peut à cet égard revenir sur cette allusion de Lagneau à la mesure de la température, qui pourrait apparaître comme une coquetterie d’universitaire, enclin à une allusion désobligeante et par ailleurs totalement opaque en tant que telle à ses jeunes élèves. Chez Lagneau, la critique rebondit dans une réflexion sur ce qui demeure vrai, dans la tentative même de Delbœuf. Ce qui demeure vrai, c’est que “ la mesure n’est possible que par l’application de ces deux ordres, la quantité et la qualité ” (*Lj* 283) ; formule obscure : quel peut être le sens de cette “ application ”, sinon un sens métaphorique, si l’on ne peut de fait appliquer qu’une quantité sur une quantité ? Ici la démarche de Lagneau est clairement soumise à une double prudence. Il s’agit, *d’une part*, de montrer que “ la sensation est irréductible ”, mieux encore, que la sensation considérée comme irréductible, c'est-à-dire le discontinu, est la condition du continu, c'est-à-dire de toute quantité, ce qui ruine le projet psychophysique dans sa prétention à penser la sensation en elle-même. Loin que la quantité puisse prétendre rendre raison de la qualité, “ la quantité, c'est-à-dire l’abstrait, suppose la qualité, c'est-à-dire le concret, qui ne s’émiette pas indéfiniment dans la pensée ”. Mais il ne saurait être question, *d’autre part*, d’affirmer que le discontinu *engendre* le continu, faute de quoi le sensualisme serait le vrai. Que le discontinu engendre le continu, c’est ce dont Condillac lui-même reconnaissait l’impossibilité[[317]](#footnote-317) (Lj 320 sq.), comme le montre l’examen des théories empiriques de la représentation extérieure. Autrement dit encore, il faudra montrer que si la sensation est “ localisable ”, cela ne signifie pas qu’elle le soit “ en elle-même ”, mais qu’elle s’atteint comme condition nécessaire de la pensée d’un *acte de localisation*, la perception, acte qui s’explicite en pensant réflexivement la nécessité de ses propres conditions.

On le voit, ce retour sur une polémique ne peut être pensé qu’en fonction du développement du cours de Lagneau, dans lequel seul son sens se trouve circonscrit. Et le mouvement de ce cours converge ici visiblement vers cette leçon obscurément nommée “ *Développement de la notion d’espace ”*, leçon dont les manuscrits nous offrent un grand nombre de sommaires, dont l’un porte la mention : “ 1891. Important[[318]](#footnote-318) ”.

#### La psychologie physiologique.

La prise en considération des recherches de la psychologie physiologique est bien plus importante que l'attention portée à la psychophysique, celle-ci très localisée et nettement définie une fois pour toutes dans son argumentaire, celle-là récurrente dans le cours de Lagneau et visiblement objet d'un retour réflexif chaque année. Outre la mention faite dans l'étude de "La psychologie science distincte", Lagneau l'évoque principalement dans les leçons consacrées à la méthode[[319]](#footnote-319), dans le cours sur la sensation, dans l'analyse du développement de la notion d'espace.

Cette présence retentit dans les cours de Lagneau à plusieurs titres. Il y a chez lui une critique que l'on pourrait dire défensive, et qui consiste à affirmer, contre le pessimisme psychophysiologique et psychophysique, qu'il peut y avoir une psychologie scientifique autre que celle que la tradition a fini par désigner par ce terme, que la psychologie réflexive peut se constituer comme science - fût-ce au prix, ce qui était déjà le cas chez Maine de Biran, d'un déplacement de la notion de science. Il y a également une critique de la psychologie physiologique en tant qu'elle fraye aisément avec l'empirisme, ou qu'elle peut procéder d'une volonté de postuler l'autonomie de la physiologie au regard de la constitution d'une psychologie ; mais il y a surtout un effort d'intégration des recherches psychophysiologiques à la démarche réflexive, dont Lagneau marque clairement le projet dans le cours Lacapère, même s’il ne s’agit dans ce passage que d’une théorie particulière, celle des *nuances locales* de Lotze : “ comprendre *a priori* la nécessité de cette nuance, quelque chose de propre qui ne se confonde pas avec l'intensité ou la qualité de la sensation, en tant que représentative, mais qui la distingue de toutes les autres ” (Lp 235).

#### La théorie psychologique de la notion d'espace

C'est dans l'analyse du développement de la notion d'espace que la présence de la psychologie physiologique se fait le plus prégnante. Lagneau n'a pas toujours la même attitude, mais il distingue clairement l'approche empiriste de l'approche qu'il va nommer "psychologique" (Lt 318-20) :

Nous restons en présence de deux solutions possibles : l'une suivant laquelle la notion de l'étendue n'ayant pas sa source dans une sensation immédiate, est construite de toutes pièces par l'esprit par le moyen de plusieurs autres sensations, ou par des sensations et certaines notions irréductibles aux sensations. Dans le premier cas c'est l'empirisme pur, et dans le second cas nous avons un empirisme qui se complète par l'admission de certaines formes irréductibles de la sensation dans lesquelles **319**ne se trouve pas la forme de l'étendue. Le premier point de vue est celui de Condillac et de l'école anglaise contemporaine. Le deuxième est celui de Berkeley, de Schopenhauer, Lotze, Wundt (école allemande postérieure à Kant). La psychologie contemporaine admet en général que nous avons certaines notions nécessaires sans lesquelles toute connaissance serait impossible. La présence de ces formes est nécessaire à la production de l'étendue.

La filiation qu'indique Lagneau (Berkeley, Schopenhauer[[320]](#footnote-320), etc) mériterait un ample examen pour être ressaisie en son sens ; mais cette recherche dépasserait le cadre de ce travail[[321]](#footnote-321). L'opposition de la théorie psychologique à la théorie empiriste n'est pas nécessairement pensée par Lagneau comme irréductible ; bien au contraire, dans ce même passage, il va à confondre les deux dans une même condamnation :

Ce sont là deux conceptions sensiblement différentes et qui le sont pourtant plus en apparence qu'en réalité. En effet, qu'on s'en tienne à la sensation ou qu'on invoque les principes logiques, celui de la causalité, le résultat est le même, c'est-à-dire qu'on considère la forme de l'étendue comme réductible à quelque chose qui n'est pas elle-même. On fait donc l'étendu avec de l'inétendu, on passe du subjectif à l'objectif. On peut donc rattacher cela à cette fausse conception de la psychologie qui veut ramener certaines fonctions de la pensée à d'autres. En réalité d'ailleurs, les efforts de l'école empirique pure, qui explique l'étendue par les sensations, non seulement échouent, mais encore ne sont point conduites conformément au principe auquel l'empirisme veut se soumettre, c'est-à-dire qu'on introduit sans s'en douter des éléments a priori dans la sensation. Ainsi l'empirisme pur ne diffère de l'empirisme mitigé qu'en prétention et non en réalité. Par conséquent, en réfutant Condillac, nous aurons réfuté Lotze et les autres. On ne peut faire du continu qu'avec du continu.

Texte étrange. La conclusion est en rupture logique avec ce qui précède ; la conclusion serait qu'il n'y a pas d'empirisme pur ; il ne s'agit donc ici pas de réfuter "Lotze et les autres", sauf en ce sens que l'on réfutera l'illusion, qui pourrait être la leur, qu'ils construisent une théorie empiriste du développement de la notion d'espace. Réfuter est ici renvoyer à la vérité propre[[322]](#footnote-322). Aussi la relation de Lagneau à la “ théorie psychologique ” est-elle bien plus complexe qu'une simple position négativement critique, puisqu'il se propose pour finir de l'intégrer à sa propre démarche : dans son obscurité, le sommaire du Manuscrit de l'École Normale Supérieure (132-3) marque ce double mouvement de rejet et d'intégration :

Trois théories : Empirisme (Locke, Démocrite et Aristote également mal compris, Condillac) ; Nativistique : matérialiste, idéaliste = transcendantal (Kant) ; Psychologique (actes propres de pensée et non simples jugements) : Berkeley, Bain, Schopenhauer, Lotze, Wundt[[323]](#footnote-323). Celle-ci n'est qu'un développement de l'empirisme (un empirisme admettant la composition de l'extériorité avec des éléments intellectuels : association ; causalité ; principes logiques).

Pour nous, transcendantalisme mais complété par (1) théorie psychologique comprenant empirique, c'est-à-dire par l'appel à l'expérience : la localisation est acquise et elle est nécessaire à l'intuition pure (contre Kant) ; (2) théorie métaphysique : l'espace et le temps déduits, sauf que l'expérience les analyse (crée les dimensions et les propriétés...), c'est-à-dire expliqués dans la nécessité de leur rôle et justifiés dans leur fondement.

Ce qui demeure donc constant, c'est l'affirmation que, pour surmonter les insuffisances de la théorie transcendantale de l'espace et du temps, le détour par la théorie psychologique est nécessaire ; cette théorie psychologique n'est condamnable que si elle prétend, non seulement "chercher à quelles conditions ces formes peuvent apparaître", mais aussi "expliquer, comme Condillac et Bain, comment ces formes se composent de toutes pièces dans l'esprit" ; mais elle est absolument requise pour achever le travail de l'*Esthétique transcendantale*:

Kant considère les formes a priori de l'espace et du temps comme s'imposant d'elles-mêmes à la matière de la pensée, aux sensations. Il dit bien que ces formes sont les formes mêmes de l'activité de l'entendement : il dit même (théorie de l'imagination) que l'imagination a besoin d'intervenir dans la perception du monde extérieur et du monde intérieur pour maintenir sous le regard de l'entendement sa matière, qui sans cela s'écoulerait sans cesse. L'imagination est donc une faculté active et l'on pourrait dire que la représentation dans l'espace et le temps est pour Kant une véritable construction. Mais si cette idée est sienne, il ne l'a pas développée. À quelles conditions ces formes de l'espace et du temps peuvent-elles apparaître dans la pensée, à quoi se rattachent ces représentations ? Ce problème n'est pas résolu par Kant[[324]](#footnote-324).

N'y a-t-il là qu'un complément ? Rien n'est moins sûr. "Contre Kant", dit le Manuscrit de l'École Normale Supérieure : dire que la localisation est nécessaire à l'intuition pure, c'est nier l'apparente autoposition du sensible que marque la séparation de l'Esthétique transcendantale par rapport à la Logique. "L'analyse que nous avons à faire, dit Lagneau, se rapproche *nécessairement* de celle des psychologues allemands Lotze et Wundt" :

Nous ne pouvons résoudre le véritable problème qu'après avoir réfléchi sur la pensée en vue d'expliquer toutes ses nécessités intérieures. La question métaphysique de la réalité de l'espace et du temps est donc étroitement liée à la question psychologique. Il ne suffit pas de penser avec Kant que nous ne faisons que recevoir des phénomènes dans les cadres de l'espace et du temps. Cette raison que Kant considère comme une faculté illusoire est nécessaire pour la représentation même du phénomène. Cette faculté ne peut donc être éliminée comme Kant a l'air de le vouloir faire. Nous ne saisissons des apparences même qu'à la condition de faire usage de cette raison.

L'enjeu est bien ce que, dans le langage traditionnel de l'éclectisme, on appellerait (et ici le terrain est extrêmement glissant) la théorie de la raison. Kant rend possible une théorie psychologique de l’espace[[325]](#footnote-325), mais ne l’accomplissant pas, il n’élabore pas une correcte théorie de la raison. Il s'agit donc à la fois de rattacher l'Esthétique à la Logique transcendantale, et d'articuler définitivement la théorie de l'entendement à la théorie de la raison, en rétablissant l'unité brisée par Kant, du moins dans la *Critique de la raison pure*, entre la théorie et la pratique. Et Lagneau de fixer en ces termes la place de la théorie psychologique dans sa propre démarche :

[Lotze, Wundt] cherchent la manière dont ces formes apparaissent à l'esprit ; nous nous proposons de déterminer par la méthode réflexive les conditions absolues de l'espace et du temps. Après cette analyse, nous arriverons ensuite à une synthèse, c'est-à-dire que nous montrerons comment, par quel processus ces éléments déterminés par l'analyse arrivent à prendre une forme dans notre esprit. En d'autres termes, on peut distinguer dans notre étude deux moments : d'abord la partie analytique qui consiste à chercher les conditions absolues de l'espace et du temps et la relation de ces éléments analytiquement obtenus avec les autres éléments de la pensée ; ensuite la partie synthétique qui sera la recherche du progrès à travers lequel doit se former en nous la conscience de ces notions. La première partie est critique et métaphysique ; la seconde est purement psychologique.

Ce vocabulaire nous renvoie à l'essentiel, puisqu'il s'agit ici d'apprécier, à travers le déplacement qu'opère Lagneau des termes de synthèse et d'analyse, le déplacement du sens du terme de métaphysique, soit le traitement particulier que fait subir Lagneau à la question traditionnelle, et qu'il hérite, directement du moins, de son maître Lachelier : la question du rapport de la psychologie à la métaphysique, ou plutôt, ce qui lui est propre, la question de la psychologie métaphysique. Métaphysique désigne ici, bien davantage que ce que vise Lachelier par ce terme, ce qui est désigné par Kant du nom d'*exposition métaphysique*[[326]](#footnote-326) dans la seconde rédaction de *l'Esthétique transcendantale.* Et on mesure que c'est bien par un retour sur la méditation implicite de l'entreprise critique que ce dépassement de l'idéalisme de Lachelier s'opère.

Ainsi, pour en revenir aux modalités de cette intégration des recherches psychophysiologiques dans le mouvement de *synthèse* (“ développement, non *construction* de la notion d'espace ”, précise le Manuscrit de l'École Normale Supérieure), le cours Lacapère (Lp 232-3) explique que "nous ne pouvons connaître l’étendue que comme un ensemble de mouvements ; nous ne connaissons le mouvement que par notre propre mouvement (mouvement véritable ou même imaginaire) : ce serait donc expliquer l’origine de la notion d’étendue que d’expliquer celle du mouvement réel exécuté. À quelles conditions savons-nous que nous exécutons un mouvement réel ? Trois conditions : (1) action dont nous avons le sentiment, (2) des changements dans nos sensations représentatives, liées à cette action ; (3) une diversité absolue de notre organe sentant. Nous avons expliqué les deux premiers points, reste le troisième" ; or établir ce troisième point, c'est opérer la reprise réflexive et détaillée de la théorie des nuances locales de Lotze, ce qui revient à "comprendre *a priori* la nécessité de cette nuance, quelque chose de propre qui ne se confonde pas avec l'intensité ou la qualité de la sensation, en tant que représentative, mais qui la distingue de toutes les autres" (Lp 235) :

Un être sentant qui ne serait pas une multiplicité donnée par la nature n’aurait jamais la connaissance de l’étendue. Il faut que nous puissions tirer un nombre illimité d’exemplaires de la même sensation objective. Cette multiplicité absolue, la connaissance ne nous en est pas donnée dès le principe absolument ; ce n’est qu’à mesure que nous apprenons à connaître les sensations qui correspondent aux différents points de notre corps que nous arrivons à nous représenter les mouvements objectifs.

On comprend ainsi que Lagneau prenne de beaucoup plus haut la psychologie anglaise. En termes de description, les recherches se rejoignent, et la théorie de Bain, chère à Ribot, habite l'analyse par Lagneau du développement de la notion d'espace ; mais la psychologie anglaise ne la pense pas en sa portée ; en elle s'effectue sans ambiguïté le passage de la psychologie à l'empirisme. La psychologie allemande procède d'une autre tradition ; et elle permet à Lagneau de développer son analyse dans ses deux directions essentielles : la théorie de la raison, si l'on veut conserver ce terme éclectique, et la pensée du corps, dont en un sens Condillac lui-même et surtout Maine de Biran avaient mis en évidence le caractère principiel ; la théorie de l'inconscient supérieur à la conscience, et celle de l'inconscient inférieur à la conscience, pensés chacun dans sa nécessité propre par le développement de l'analyse réflexive de la notion d'espace.

## Jules Lagneau, Jules Lachelier

Que Jules Lagneau ait été élève de Lachelier ne suffirait pas en soi à justifier que l'on commençât par mettre l'accent sur la présence au premier abord si discrète du maître dans le cours de l'élève. Il importe de marquer d'emblée l'importance quantitative de cette présence, souvent implicite mais largement repérable, d'une part dans le texte même du cours, d'autre part en rappelant le témoignage d'Alain, qui, avant de faire de la méditation du rapport de Jules Lagneau à Jules Lachelier un détour nécessaire pour prétendre ressaisir la spécificité de la démarche de son propre maître, rappelait la présence effective et explicite de Jules Lachelier dans l’enseignement de Jules Lagneau, plus amplement que ce que la restitution des notes d’élèves permettrait de le penser. Or, toute décison d’Alain mise à part, il importe de s'arrêter un peu longuement sur cette présence de Lachelier dans le cours de Lagneau, car c'est ici que l'on peut mesurer au plus près, à la fois dans quelle tradition Lagneau s'insère et la manière dont il y définit sa place propre, d'une manière qui revient peut-être à plus d'un titre à s'en exclure vigoureusement.

### Présences de Lachelier

#### La citation de Lejoindre (831-832)

La seule citation explicite de Lachelier que nous offre le Cours de Psychologie ouvre la dernière partie de la leçon que le cours de 1886-87 consacre à la liberté. Cette longue citation est extraite de *Psychologie et métaphysique*, article publié dans la *Revue philosophique* (tome xix, 1885, pp. 481-516). Elle se situe p. 489, dans la deuxième partie de l’article, dans laquelle Lachelier expose, non à proprement parler sa thèse, mais la critique de la psychologie cousinienne par la “ nouvelle psychologie ” (empirique). Elle résume donc la thèse du "fatalisme psychologique", principal adversaire d'une philosophie de la liberté, mais aussi critique fort efficace du spiritualisme cousinien, critique dont Lachelier n’entend pas délaisser le caractère cathartique dans sa tentative de refondation du spiritualisme. Paradoxalement donc, cette longue et unique citation explicite de Lachelier chez Lagneau n’est pas directement l’expression de la philosophie propre de Lachelier, mais la formule par laquelle il résume la critique empiriste de la psychologie cousinienne ; et le commentaire de Lagneau lui-même ne vise pas Lachelier mais la psychologie empirique et le fatalisme psychologique.

On trouve de même dans le cours de 1889-90 la définition par Lachelier de l’induction (Lt 59), mais sans que Lagneau prolonge la référence ; il s’agit alors de caractériser la méthode expérimentale, et si la définition est en soi hautement significative, Lagneau n'y insiste pas sur le moment.

#### Le Manuscrit de l'École Normale Supérieure

En revanche, le Manuscrit de l'École Normale cite quatre fois Lachelier, mais ces quatre citations, si elles désignent des endroits particulièrement sensibles, ne donnent qu'une idée partielle de sa présence dans le cours. Il faut d'ailleurs ajouter à ces quatre citations le tableau qui figure au folio 249, et qui résume en quelques lignes la synthèse que menait Lachelier dans *Psychologie et métaphysique[[327]](#footnote-327)*, en ce passage décisif où se montre “ comment l’idée de l’être ou de la vérité se produit logiquement elle-même ”, et où se joue, comme Lachelier l’indiquait lui-même, le passage de la démarche analytique à la démarche synthétique, autrement dit “ le passage de la psychologie à la métaphysique".

Ces cinq apparitions de Lachelier renvoient, pour les deux premières (Manuscrit de l'École Normale Supérieure, folios 5 et 6) aux leçons consacrées à la méthode de la psychologie, pour la troisième (folio 89), à la question de la division de la psychologie, pour la quatrième (folio 250), à la question de la "valeur objective des idées", soit à la conclusion de la première partie de l'étude de l'entendement (la conception).

#### Le cours sur l'induction

Ce n'est pas tout. On était en droit de s'attendre à ce que l'analyse de l'induction provoquât un retour de Lagneau sur le *Fondement de l'induction*. Non seulement c'est bien le cas, mais tout le début de cette leçon consacrée à l'induction apparaît comme un commentaire, et souvent comme une pure et simple paraphrase par Lagneau du "célèbre opuscule" de son maître. Lagneau suit de si près l’ouvrage de Lachelier qu’on peut relever ses moindres déplacements et ajouts. La fidélité des références saute d’abord aux yeux à la lecture du cours de 1886-87 :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **Lejoindre** | **FI** |
| Les “ majeures expérimentales ” ne sont pas des propositions collectives, puisqu’elles expriment le nécessaire. Autrement dit, l’induction n’est pas un procédé logique à proprement parler. | **669-672** | **I, 60-64** |
| Peut-on néanmoins considérer ces propositions comme déduites indirectement de l’expérience ? Stuart Mill l’a tenté sans succès. L’empirisme mène ici au scepticisme, en lui-même contradictoire. | **673-683** | **II (71-77)** |
| L’induction a donc un principe propre : Reid et Royer-Collard ont tenté de le formuler. | **683-685** | **I, 64-66** |
| Qu’est-ce qui fonde notre croyance à ce principe ? Examen de la doctrine de Victor Cousin, qui formule mal le principe et ne peut en rendre compte (l’intuition rationnelle). | **686-689** | **III, 78-82** |
| Maine de Biran n’est ici d’aucun secours... | **689-90** | **82-84** |
| Ce n’est que la théorie de Locke, déjà réfutée par Hume. | **690-695** | **Absent** |
| La théorie de M. Magy ne vaut guère mieux. | **695-698** | **Absent** |
| Nécessité de l’“ autre majeure ” | **699-701** | **Absent** |

Les analyses qui ne trouvent pas un parallèle exact chez Lachelier ne sont que des prolongements de ses célèbres analyses. En revanche, le ton change lorsqu’on en arrive à l’examen de la révolution kantienne. Lagneau devient alors étonnamment négatif, en rupture avec le mouvement de l’analyse de Lachelier. Rappelons que chez celui-ci l’examen des différentes formulations possibles du principe de l’induction était couronné par celle qu’en avait donnée Claude Bernard[[328]](#footnote-328), laquelle permettait de dégager les deux dimensions de ce principe : affirmation du déterminisme, affirmation de la finalité. Kant dès lors apparaissait comme la seule manière possible de penser la nécessité de ce principe, parce qu’il permettait d’affirmer à la fois que la pensée ne le tire que d’elle-même et qu’il constitue l’objectivité en tant que telle. Toute la fin de l’ouvrage est ainsi construite sur la mise en évidence de “ l’hypothèse ” kantienne et sur sa capacité à rendre compte du principe de l’induction dans ses deux dimensions, affirmation du déterminisme (IV-V) et affirmation de la finalité (VI-VII). Or c’est ce à quoi Lagneau résiste avec vigueur. On peut trouver qu’il en use bien légèrement avec Kant, en qui il aurait pu trouver bien plus qu’il n’y veut chercher ; mais c’est sans doute qu’il s’agit pour lui de se prémunir contre ce qui dans Kant semblait pouvoir cautionner l’idéalisme de Lachelier. Mais il faut différer de rendre compte de cette résistance, et marquer encore quelques traces de la présence, non plus seulement des œuvres, mais de l'enseignement même de Lachelier dans le cours de Lagneau.

#### Présences implicites

On multiplierait sans peine les exemples de la présence très forte du cours de Psychologie de Lachelier dans celui de Lagneau. Confrontation souvent éclairante, comme lorsque l’on retrouve chez Lachelier[[329]](#footnote-329) la référence à Bossuet, que Lagneau ne l’indique pas, et qui gouverne la structure de la leçon consacrée à la division de la psychologie :

Tous les philosophes qui ont donné une table des opérations de l’âme ont obéi à l’une ou à l’autre de ces deux préoccupations. Bossuet seul a senti qu’il fallait diviser en deux sens : d’une part d’après leur caractère (ou une représentation des objets, ou un mouvement de l’âme vers eux), d’autre part d’après la manière dont les opérations s’accomplissent, avec ou sans l’intervention de la personnalité. Les autres ont divisé exclusivement dans l’un des deux sens : Descartes, Malebranche et surtout Cousin se sont attachés aux trois sortes de caractères ; Biran ne distingue que les trois régions.

A quoi fait évidemment écho la fin de la leçon sur la division de la psychologie, dont le Manuscrit de l’École Normale nous rappelle la portée méthodologique[[330]](#footnote-330) :

Une bonne division des fonctions de l’esprit doit être faite en deux sens : c’est-à-dire qu’on doit les diviser d’abord au point de vue de leur objet, et à ce point de vue nous adopterons la division de Kant : sensibilité, intelligence, volonté ; puis reconnaître plusieurs degrés dans chacune au point de vue de la réflexion qui y intervient.

Lagneau enfin ne cite pas uniquement les œuvres de son maître, il utilise l’enseignement qu’il en avait reçu à l’École normale, lequel constituait, outre le plus pur épanouissement d'une certaine philosophie universitaire française, un véritable cours de philosophie que les Normaliens pouvaient ensuite livrer en toute confiance à leurs propres élèves. La contrainte en moins, la tradition de Cousin demeurait forte. Ainsi Lagneau utilise-t-il dans le cours de Logique de 1892-93 de larges pans du *Cours de logique* de son maître, en particulier dans son étude des méthodes propres aux sciences mathématiques et expérimentales. Dans ce qui nous est demeuré du manuscrit Oursel, le *Cours de logique*, et plus précisément la leçon consacrée à "La méthode" (73-90), se présente à nous comme un véritable collage, une pure et simple version abrégée de plusieurs leçons de Lachelier, dont on retrouve le texte mot pour mot dans l'édition fournie par Jean-Louis Dumas. Les folios 73-77 reproduisent ainsi la leçon 2 du *Cours de logique* de Lachelier ; de 77 à 81, c'est la leçon 10 qui est condensée ; de 86 à 88, l'analyse de la classification reprend les formules de la leçon 4 du cours de Lachelier, et de 88 à 90, l'analyse de l'induction en résume la leçon 6[[331]](#footnote-331).

#### Le témoignage d'Alain

Alain marque bien lui aussi, et d’une autre manière, cette présence lorsqu'il évoque la classe de Lagneau : en 1925, avant d’opposer dans ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau* les figures de ces “ deux hommes que je place très haut, mais qui, à mon sens, ne se ressemblent point du tout ”, il se souvient (p.201) que Lagneau les poussait à étudier de près Lachelier :

D’après le conseil de Lagneau, nous lûmes alors la plume à la main le Fondement de l’induction et surtout Psychologie et métaphysique[[332]](#footnote-332).

Lachelier n'était pas au reste, pour ces étudiants candidats à l'École Normale Supérieure, une découverte, mais d'emblée une autorité, et par là s'explique largement le caractère souvent implicite des références que l'on trouve dans les cours d'élèves. Pareille mention était ici inutile, comme l’atteste ce souvenir d’Alain en 1940 :

Je dois retrouver d’abord le monde philosophique où notre jeunesse respirait. Lachelier en était le roi. Le Fondement de l’induction était la lecture préférée des cagneux philosophiques. Non pas pour moi : je trouvais ce célèbre ouvrage un peu faible. C’était à mes yeux l’éternelle vocation de la philosophie moderne de fortifier la position de l’Église et d’inventer des preuves obliques. Quoi de plus ingénieux que de fonder la science sur Dieu ? Lagneau fut l’élève de Lachelier à l’École Normale ; il loua toujours l’œuvre connue, mais sans jamais justifier l’éloge. Que faisait-il alors ? Il remuait l’induction, il amassait des nuages ; il nourrissait la causalité de finalité. Nous connaissions cette chanson, et nous levions le nez, sans rien y voir à ce que je crois. Celui qu’on nommait “ M. Lachelier ” était donc notre penseur en chef.

Devant un tel public, Lagneau n’avait pas à insister sur une référence qui allait de soi, et cela avant même que le professeur aborde devant sa classe l’examen de l’induction. Des formules aisément reconnaissables portent clairement l’illustre signature[[333]](#footnote-333), tel ce passage (Lj 555) :

Si on considère l'ensemble des actes de l'entendement, ces actes doivent représenter la vérité [d’un] objet, car telle est leur raison d'être : il faut donc que l'esprit ait une idée de la vérité qu'il ne connaît pas encore, et que ce soit par cette idée qu'il dirige son entendement.

Alain relève que ses condisciples et lui-même “ levaient alors le nez ”, se croyant sans doute en terrain connu, ce qui n’était, il le confesse, guère clairvoyant quant au sens de cette proximité apparente (“ sans rien y voir, à ce que je crois ”). “ L’idée de vérité de M. Lachelier ” (l’expression figure dans les manuscrits de Lagneau) était un signe de ralliement. Alain n’aura de cesse de dire que cette “ idée de vérité ” est bien en un sens le centre des méditations de Lagneau, mais en tant qu’il la pense précisément à partir d’une lecture de Spinoza, où il puise l’idée de l’analyse réflexive. Le fait de reconduire l’analyse de l’induction au *Cours sur le jugement*  nous indique aussi que c’est par la rumination de Spinoza que Lagneau s’est préparé à récuser l’usage que l’on a fait de la révolution kantienne et la lecture qu'en fixe Lachelier. Un autre dépassement se prépare.

### La critique de la méthode déductive

Les deux premières citations de Lachelier que nous livre le Manuscrit de l'École Normale Supérieure étaient déjà connues du lecteur attentif, puisqu'Alain les avait conservées dans le "Fragment 13", lequel contenait la quasi totalité du sommaire de la leçon consacrée à l'usage de la méthode déductive en psychologie. Lachelier s'y trouve visiblement écarté ; mais faute de connaître le Cours de psychologie de Lachelier, demeuré inédit, on ne mesure pas, et il est d'autant plus surprenant de noter, que le mouvement général de cette leçon est pratiquement calqué sur celui de la leçon que Lachelier lui-même professait, au début de son propre cours de psychologie, devant ses élèves de l'École Normale Supérieure[[334]](#footnote-334). Lagneau ne semble ici faire autre chose qu'étendre à son maître la critique que celui-ci développait de l'usage de la méthode déductive en psychologie[[335]](#footnote-335) :

1° - Méthode a priori : ses caractères. - La méthode rationnelle s’appliquant aux sciences exactes, prenons des exemples dans ces sciences. On commence par définir ; après avoir formé et défini les nombres, on démontre leurs propriétés. Idem en Géométrie : ainsi, engendrer certaines déterminations et découvrir les rapports qui en résultent. Cette méthode présente deux caractères : 1° elle part d’éléments abstraits, et par suite elle opère toujours sur l’abstrait ; 2° elle démontre tout d’une manière nécessaire. Ainsi décrite, cette méthode est-elle applicable à l’étude de la vie intérieure ?

1° - D’abord, dans cette étude, il s’agit de quelque chose de concret et d’individuel. Il ne s’agit pas des conditions auxquelles des objets réels quelconques peuvent être soumis ; il s’agit d’un être particulier : première répugnance.

2° - En psychologie, il s’agit d’actes libres : seconde répugnance.

Rapprochons de ce cours le sommaire de la leçon 3 du cours de Lagneau :

La méthode déductive, sa nature. - Caractère particulier de cette méthode : elle seule démontre. Mais sur quoi ? Sur l'abstrait et le possible, c'est-à-dire qu'elle établit, saisit des rapports nécessaires entre ses éléments, qu'elle rapproche, construit.

1° Convient-elle à la psychologie ? - (1) La psychologie n'a pas un objet abstrait et possible, mais concret, réel, donné : elle ne peut donc le construire, elle doit l'analyser et l'expliquer[[336]](#footnote-336). L'emploi de la méthode déductive mènerait à une psychologie abstraite, formelle, à une mathématique d'idées pures.

Il faut citer la conclusion du chapitre que Lachelier consacre à l'examen de la méthode en psychologie. Ce qui se joue ici, dans la critique des méthodes scientifiques (déductive et expérimentale), c'est le statut de la réflexion comme méthode subjective[[337]](#footnote-337) :

La méthode expérimentale [est comme la méthode déductive] inapplicable à la psychologie, parce qu’il n’y a dans la psychologie ni nécessité, ni phénomènes. Les raisons de repousser ces deux méthodes se ramènent à celle-ci, commune et unique : l’une et l’autre sont des méthodes objectives, propres à nous faire connaître l’objet, extérieur à nous, ce qui est pensé, ce qui est la cause de nos sensations, et nullement le moi. Ces deux méthodes au fond ont le même objet : les choses étendues dans l’espace et successives dans le temps ; seulement elles les envisagent à des points de vue différents. L’une et l’autre se partagent : celle-ci partant du nombre, celle-là s’y terminant. Elles sont toutes deux étrangères à la vie intérieure de ce qui n’est pas dans l’étendue, et pas même dans le temps. Au lieu de méthodes objectives, il faut une méthode subjective. Le procédé de cette méthode est simplement la Réflexion. S’opposer soi, sujet pensant et voulant, à tout ce qui passe, soi, être, à tout ce qui paraît ; se détacher en un mot de l’ordre des phénomènes extérieurs, de ce qui est particulier, comme étant la part du monde extérieur. La psychologie serait dénaturée si on y appliquait la méthode expérimentale ou rationnelle. La seule méthode est la réflexion, par laquelle on se distingue, soi, de ce qui est extérieur.

Cette opposition des méthodes *objectives* à la méthode réflexive, véritablement subjective, est celle qui organise la leçon que Lagneau consacre en 1892-93 à la méthode :

Les espèces de connaissance se réduisent à deux : la connaissance scientifique et la connaissance philosophique, la connaissance objective et la connaissance réflexive [[338]](#footnote-338).

Lagneau organise cette année-là sa leçon en développant cette dualité initiale, divisant la connaissance scientifique en "connaissance historique et connaissance scientifique proprement dite", cette dernière en "connaissance concrète et connaissance démonstrative", ou "connaissance expérimentale et connaissance mathématique". On peut remarquer que le développement de la critique de la méthode déductive ne fait plus alors apparaître de référence à quelque philosophe que ce soit, alors que le cours de 1886-87 précisait en quelques lignes l'accusation dirigée contre Fichte, et en indiquait l'extension à Hegel et Lachelier :

La méthode déductive ne peut fournir la connaissance exigée par la psychologie. Celle-ci[[339]](#footnote-339) est une connaissance consistant non plus à expliquer (rattacher indéfiniment les effets à des conditions), mais à comprendre (se rendre compte de la raison qui fait que cette simplicité infinie de pensées, que la matière de la pensée peut coexister avec la pensée). En un mot, ce que cherche le psychologue, c'est la justification de la connaissance, même de la connaissance a priori. Je suppose qu'on soit arrivé à construire une psychologie a priori qui nous montre comment l'esprit engendre lui-même toutes ses pensées. C'est ce qu'ont tenté Fichte, Hegel, même Schelling. (...) Ils croient la nature de l'esprit susceptible d'être démontrée a priori. Ainsi Fichte part du moi ; de là, il croit pouvoir déduire une limite extérieure qu'il appelle le non-moi. La pensée qui a conçu ce qui n'est pas elle, le non-moi, cherche à trouver la synthèse du moi et du non-moi. Fichte prétend s'élever ainsi au-dessus du fait établi par Descartes : la préexistence de la pensée. Fichte prétend le dépasser et concevoir comment l'esprit, avant de se concevoir comme pensant des objets, s'est considéré comme existant en lui-même puis comme pensant des objets extérieurs. Le fait initial pour Descartes n'est que le troisième pour Fichte. - Hegel a remonté plus haut pour expliquer le fait de la présence de la pensée à elle-même. M. Lachelier l'essaye aussi en partant de la pure idée de l'existence. Supposons qu'une pareille déduction soit possible, que l'on puisse partir d'une pure idée nécessaire par elle-même dont on pourrait déduire la nature de l'esprit. Accordons que cette construction est conforme à la réalité. Est-ce que cette connaissance est celle que réclame la psychologie ? Le psychologue métaphysicien, lorsqu'il construit son système, cède à une nécessité, se sent contraint de suivre telle route. Il n'agit pas arbitrairement, pas plus que le mathématicien qui suit telle progression. C'est en vertu d'une nécessité intérieure que la pensée se construit elle-même. Cette pensée, c'est avec sa pensée qu'il la construit. Il n'est pas étonnant qu'il retrouve celle-ci à la fin, puisqu'il s'en est servi pour faire cette construction. Mais laissons cela. En admettant que cette méthode soit juste, la nécessité intérieure à laquelle il a obéi, voilà ce qu'il nous importe de savoir. Quelle que soit l'activité de pensée qu'il déploie dans la recherche de sa pensée, quelle que soit sa méthode, cette méthode est l'objet de la psychologie qui veut en effet faire connaître non le fait, mais la raison du fait de la nature de sa pensée. La psychologie, science de l'esprit, doit justifier tous les procédés que la pensée emploie et ne pas se contenter de ces procédés. Il faut que la psychologie remonte à la justification des lois de la pensée. La vraie méthode ne peut donc que chercher dans la nature de l'esprit ce qui la justifie. Ainsi, la nécessité de la déduction, voilà ce qui est à expliquer. Il faut que la psychologie **84**suive une méthode qui ne suppose rien de justifié[[340]](#footnote-340).

La suite du sommaire livré par le manuscrit nous indiquait sous cette forme le premier des deux arguments en faveur du dépassement de la méthode de Lachelier.

(2) Si cette construction a un caractère nécessaire, non arbitraire, si elle donne le schème de la réalité psychique, comme la mathématique celui de la réalité physique (Ex. Fichte, Schelling, Hegel, Lachelier)[[341]](#footnote-341), l'objet de la psychologie est d'expliquer cette nécessité, de remonter au delà de ce fait a priori, de systématiser les principes qui le maintiennent, de les interpréter et évaluer, ce qui ne se peut faire par déduction (construction) mais par réduction. Ce serait le sophisme ignoratio elenchi.

Mais il en formulait un plus grave, qui faisait de l'usage de la méthode déductive une sorte de mirage constructiviste : ici encore, le cours de Lejoindre, qui suit au plus près le sommaire qui figure dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure, doit nous guider dans l'interprétation de ce "Fragment" célèbre :

Cette construction est impossible, car elle ne saurait partir de l'élément : cet élément prétendu (Ex. : le moi de Fichte, l'idée de la vérité de M. Lachelier) étant idée, est composé, et d'autant plus qu'il paraît plus premier. Ce n'est pas une hypothèse que l'on fait en le posant, c'est un fait que l'on exprime ; mais il n'y a pas de fait premier. Chaque prétendue déduction que l'on effectuera ensuite, ne sera non plus qu'un fait que l'on reconnaîtra. Or : ou la liaison sera arbitraire, et il n'y aura pas de déduction ; ou le nouveau fait était contenu dans le premier, et alors on a fait une pure analyse.

Conclusion - La seule forme acceptable de la méthode a priori en psychologie est la forme analytique partant non de l'abstrait pour construire le concret, mais du suprême et total concret pour le décomposer en ses éléments (méthode métaphysique de Spinoza) ; mais où trouver le fait psychique et métaphysique intégral ? Non par déduction (ce serait un cercle vicieux : la méthode déductive n'est pas une méthode de recherche) mais par analyse, en partant d'un fait partiel quelconque, ou des faits partiels, en les décomposant et découvrant ce qui leur manque, ce qu'ils supposent. Mais ce n'est plus là la méthode déductive.

Certes "l'idée de la vérité de M. Lachelier", ou selon le vocabulaire précis de *Psychologie et métaphysique* l'idée d'existence, "entre comme élément nécessaire dans toute idée, mais elle suppose toutes sortes de notions antérieures". "Ce prétendu élément" (ainsi le cours Lejoindre relie-t-il ce second argument à ce que formule la conclusion) "n'est qu'un suprême concret, composé, puisqu'on en tire tout le reste" ; mais si la "déduction" est légitime, et elle peut l'être en un sens, d'une part elle n'est pas déduction, ou construction, mais décomposition ou analyse ; et dans ce cas "la vraie opération fondamentale serait celle par laquelle on serait arrivé à la première notion".[[342]](#footnote-342)

Mesurons ici la distance prise. Dans *Psychologie et métaphysique*, Lachelier désigne l'endroit précis où s'opère le passage de la psychologie à la métaphysique :

Nous avons suivi jusqu'ici, dans l'étude de la conscience intellectuelle, la méthode d'analyse recommandée par M. Cousin : et le résultat de notre étude est précisément que ce qu'il y a de plus intime dans cette conscience ne peut pas être l'objet d'une analyse. La pensée dans son application à la conscience sensible est un fait, que nous avons considéré comme donné, et que nous avons cherché à résoudre dans ses éléments : le dernier de ces éléments, ou la pensée pure, est une idée qui se produit elle-même, et que nous ne pouvons connaître selon sa véritable nature qu'en la reproduisant par un procédé de construction a priori ou de synthèse. Ce passage de l'analyse à la synthèse est en même temps le passage de la psychologie à la métaphysique[[343]](#footnote-343).

Il y a bien aux yeux de Lagneau une " forme acceptable de la méthode *a priori* en psychologie", non pas "une psychologie *a priori* qui nous montre comment l'esprit engendre lui-même toutes ses pensées" (car cela supposerait que l'on parte du simple), mais une "construction [qui] a un caractère nécessaire, non arbitraire, [qui] donne le schème de la réalité psychique, comme la mathématique celui de la réalité physique (Ex. Fichte, Schelling, Hegel, Lachelier)". On peut donc parler, en ce sens seulement, et comme l'indique le folio 89 du Manuscrit de l'École Normale Supérieure, de "la véritable méthode psychologique déductive (Fichte, Schelling, Hegel, Lachelier)" ; mais la vérité de cette méthode est obscure à elle-même : "la vraie opération fondamentale serait celle par laquelle on serait arrivé à la première notion", qui *précède* l'usage de la méthode déductive (ce qui fait qu'elle n'a plus de déductive que le nom), et qui est proprement l'opération réflexive.

Cela signifie que l'ordre d'importance de l'analyse et de la synthèse va se trouver inversé. On pourrait dire d'une certaine manière que chez Lachelier, nous atteignons par l'analyse réflexive le simple qui va rendre la synthèse, la reconstruction, la déduction possible : aussi la psychologie mène-t-elle à la métaphysique ; mais c'est dire que la métaphysique n'est pas réflexive, mais déductive. Aux yeux de Lagneau l'usage de la méthode réflexive en psychologie *est la psychologie métaphysique* ; c'est la psychologie qui se fait métaphysique sans cesser d'être psychologie, même si le sujet qui s'atteint au terme de l'analyse réflexive n'est plus, en un sens, le sujet-moi. *Psychologie métaphysique* est un oxymore, non pas tant sans doute pour un lecteur contemporain de Maine de Biran, mais pour qui voudrait voir en Lagneau un continuateur de son propre maître ; et par ricochet on mesure à quel point Lachelier refuse ce qui était peut-être l'audace de Maine de Biran. Lagneau en a bien conscience, qui précise au début de la leçon consacrée à la méthode réflexive :

Il faut découvrir, non seulement ce que contiennent nos pensées mais ce qu'elles supposent et pourquoi elles le supposent. Si elle arrive aux éléments d'une façon rationnelle, cela ne veut pas dire qu'elle les déduise[[344]](#footnote-344).

L'enchaînement des idées est abrupt, et sans doute inaccessible à l'élève ; mais il aura le temps de comprendre plus tard. La psychologie n'est pas une description, ni même une science descriptive, une science expérimentale faible des phénomènes de conscience ; elle doit découvrir "ce que nos pensées supposent et pourquoi elles le supposent" : cela évoque bien la démarche de Lachelier, mais avec le refus du passage à la synthèse, laquelle serait une explicitation possible du “ pourquoi elles le supposent ” ; ce refus nous éclaire donc autre chose : c'est que ce passage à la synthèse, par lequel Lachelier cède au vertige constructiviste, l'empêche de se livrer à la seconde dimension essentielle du travail réflexif : découvrir précisément, non seulement "ce que nos pensées supposent", mais aussi et surtout *pourquoi elles le supposent*. Prendre la synthèse pour une construction, c'est se tromper lourdement sur le sens de ce second moment de la démarche réflexive.

###### Déduction, mathématiques et schématisme

Les choses sont ici extrêmement délicates, et ce pour plusieurs raisons. La première, c'est que chez Lachelier lui-même, cette construction ne saurait s'identifier à une démarche de type mathématique. Où serait alors la cohérence de son discours, et en particulier comment s'accorderait-il avec sa propre critique de la méthode déductive ? Lachelier dit bien que l'idée d'être "se produit" et plus précisément "se déduit donc d'elle-même[[345]](#footnote-345)" ; mais lorsqu'il évoque le second moment de cette dialectique, il prend soin de préciser :

L'être se pose d'abord en lui-même, comme sujet et comme essence, et se manifeste ensuite hors de lui, par l'attribut de l'existence (...). Il n'y a point toutefois ici de nécessité logique, et rien n'oblige la pensée à passer de l'existence abstraite, qui est sa propre forme, au sujet existant, qui donne à cette forme un contenu distinct d'elle. Mais la pensée tend par elle-même à dépasser la sphère de l'abstraction et du vide : elle pose spontanément l'être concret, afin de devenir elle-même, en le posant, pensée concrète et vivante. La première idée de l'être était à la fois le produit et l'expression d'une nécessité ; la seconde se produit en se voulant elle-même et n'est elle-même que volonté[[346]](#footnote-346).

Que "construit" exactement cette construction ? Le terme peut renvoyer aussi bien à la manière qu'a l'idée d'existence de se produire elle-même qu'à la manière dont, en épousant le mouvement de cette dialectique vivante, Lachelier est en train de "reconstruire la conscience vivante". Est-ce un même mouvement, en est-ce un autre ? L'identification est affirmée, mais la distinction maintenue par la différence de deux plans dans la déduction. Le premier plan du deuxième moment correspond à ce que nous venons de citer, le deuxième à ce qui s'y enchaîne :

Que peut-il y avoir maintenant en nous qui réalise la seconde idée de l'être, comme le temps et la ligne nous ont paru réaliser la première ? À l'être concret, qui n'est plus extérieur, mais intérieur à lui-même, qui n'est plus la forme vide, mais le contenu positif de l'être, doit correspondre un mode de la conscience qui n'ait plus rien d'extensif, mais qui ait, en revanche, une intensité : et ce mode est la sensation. Mais la sensation, quoique simple, peut toujours être considérée comme composée d'autres sensations de plus en plus faibles : elle contient donc virtuellement une diversité simultanée, et cette diversité est figurée à son tour dans la conscience par l'étendue à deux dimensions, ou la surface. Enfin ces deux nouveaux éléments de la conscience sensible réagissent, comme les deux premiers, sur l'idée qu'ils réalisent : et ce qui n'était en soi que volonté d'être devient, en s'appliquant à la sensation et à l'étendue visible, volonté de vivre, désir ou finalité. Nous achevons ainsi de reconstruire la conscience vivante, telle que l'analyse nous l'avait déjà donnée ; et nous savons maintenant qu'elle n'a pas moins de valeur objective que la conscience abstraite et mécanique que nous avons construite avant elle.

Voilà sans doute en quel sens, aux yeux de Lagneau, la pseudo-méthode déductive de Lachelier "donne le schème de la réalité psychique, comme la mathématique celui de la réalité physique". Si donc " cette construction a un caractère nécessaire, non arbitraire ", et il ne semble pas que Lagneau pense le lui contester, ce qui est à comprendre est le sens de ce *schématisme* ; le terme n'apparaît pas innocemment, car bien la question de la déduction se pose moins par rapport à la méthode des mathématiques que dans un contexte kantien parfaitement assumé.

###### Déduction, symbolisme, réalisation

Le vocabulaire de Lachelier est ici celui de la représentation, de la figuration, du symbolisme ; il est important de noter à quel point ces notions sont liées chez lui à la notion de déduction. Ainsi, dans son *Cours de logique*, Lachelier distinguait deux sortes de déductions, et plus précisément, ce qui est le sujet de sa leçon 14, deux sortes de “ déductions morales ”.

On peut distinguer deux sortes de déductions que nous appellerons les déductions inférieures et les déductions supérieures. On peut d’abord, en effet, connaissant certaines règles générales, se proposer d’en tirer des conséquences particulières. C’est là le degré inférieur de la déduction. Mais on peut aussi se demander sur quoi reposent ces vérités générales, de quel principe suprême elles découlent. Voilà le degré supérieur de la déduction.

"La morale et la géométrie présentent des exemples du premier ordre de déduction. Ainsi, étant donné un cercle, on prouve que tous ses rayons sont égaux. Étant donné ce principe que la justice doit régner parmi les hommes, on en tire cette conséquence qu’il faut respecter les personnes, les propriétés, etc (...)". Mais si les déductions morales semblent pouvoir se ramener aux déductions mathématiques, elles ne s’y ramènent jamais au fond, car “ toute déduction mathématique a un caractère hypothétique ”, alors que “ toutes les déductions de la morale sont catégoriques, car les principes eux-mêmes le sont. D’un côté on peut s’abstenir de poser le principe qui est arbitraire, et éviter les conséquences ; de l’autre les conséquences et le principe ont un caractère impératif ”. Le degré supérieur de la déduction consiste donc à se demander de quel principe suprême découle le caractère absolu de la détermination morale, “ demander quel est dans les actions humaines le caractère qui leur confère une valeur absolue ”. Ce caractère peut être intrinsèque à l’action, et résider dans sa matière ou dans sa forme ; ou extrinsèque, se rapportant à une institution humaine ou divine. Ici Lachelier se montre bien peu kantien ; si la matière de l’action ne saurait lui conférer une valeur absolue, parce qu’aucune action finie ne saurait produire un bien de valeur absolue, ce n’est pas non plus dans la forme de l’action qu’on trouvera le principe de sa valeur absolue. Il est vrai que ce que Lachelier nomme ici forme, c’est “ l’ordre, non plus en tant que bienfaisant, mais en tant qu’intelligible ” ; des actions bonnes formellement sont des actions “ telles qu’un principe général étant donné, on les en voie découler avec une rigueur mathématique ”. Il reformule donc le problème en ces termes : “ une action est-elle bonne non parce qu’elle est agréable à la sensibilité, mais parce qu’elle satisfait l’intelligence par son caractère systématique ? ”. La réponse est claire : “ il est impossible de faire consister la valeur morale des actions dans leur rapport avec le seul entendement ”.

La force de l’argumentation ne porte donc que sur la critique de la pensée d’entendement :

Cette supposition (...) assimile le bien au vrai, des actions réelles à de pures abstractions. Assurément, le vrai, le proportionné, l’ordonné satisfont l’intelligence ; mais ce qui satisfait l’intelligence a-t-il une valeur absolue ? (...) Lorsqu’une action produit le bien sensible de nos semblables ou le nôtre, ce bien, tout imparfait, est pourtant un bien, tandis que ce qui satisfait l’intelligence seule n’est pas un bien. L’intelligence, en effet, trouve aussi bien sa satisfaction dans des rapports abstraits que dans des rapports réels. On peut dire même que lorsqu’elle opère sur des choses réelles, elle n’opère que sur des caractères abstraits, sur des lignes, sur les contours, sur les dehors de la réalité. En un mot, la satisfaction de l’intelligence est sèche et stérile ; donc il est impossible de faire consister la valeur morale des actions dans leur rapport avec le seul entendement (166).

Cette distinction rigoureuse de l’ordre de la connaissance et de l’ordre pratique, de l’intelligence et de la moralité, sera bien étranger à Lagneau ; mais on peut comprendre à la fois qu’il médite à partir de Kant l’unité de la vie morale et de la connaissance, et qu’il reproche à Kant de ne pas avoir suffisamment marqué cette unité. Car une certaine lecture de Kant peut laisser intacte la pensée qu’un principe extrinsèque est nécessaire pour rendre compte de l’absolu moral. Ce n’est cependant pas à cette conclusion qu’en arrive Lachelier, lequel, balayant l’idée de l’institution humaine comme principe de la moralité des actions, récuse également l’idée que la volonté divine puisse “ rendre une action bonne ou mauvaise ”.

On a cru souvent que le principe de la moralité se trouvait dans un commandement de Dieu ; et l’on est conduit assez naturellement à cette opinion, parce que tant que l’on cherche le caractère de moralité des actions humaines prises en elles-mêmes, on ne le trouve pas. Mais on ne le rencontre pas plus dans la volonté divine ; et au fond, il revient au même d’attribuer ce caractère à une institution dividne ou à une institution humaine. Dans un cas comme dans l’autre, en effet, la volonté soit de Dieu soit de l’homme, ou bien est déterminée par le caractère moral qu’elle reconnaît dans les actions, et alors elle ne fait pas ce caractère, elle le suppose, et elle-même n’est plus entre la loi morale et nous qu’un intermédiaire inutile ; ou bien cette volonté est arbitraire et elle ne peut communiquer aux actions un caractère qu’elle n’a pas.

La réponse est dans le symbolisme, qui se présente visiblement comme la réelle exégèse de Kant par Lachelier :

On accordera facilement que le monde sensible repose sur des principes supra-sensibles ; qu’il est le phénomène et la manifestation des choses qui ne sont ni dans le temps ni dans l’espace. Cela admis, il peut se faire qu’une action prenne une valeur absolue à titre de symbole de ce qui existe dans le supra-sensible.

Voyons donc ce symbolisme à l’œuvre. Il s’agit tout d’abord de savoir ce que nous pouvons penser de cette existence suprasensible.

Qu’est-ce que cet ordre suprasensible ? Nous ne pouvons nous en faire une idée distincte, parce que nous ne pouvons penser distinctement qu’avec des images sous les conditions de temps et d’espace. Cependant nous pouvons jusqu’à un certain point penser ce monde suprasensible, en retranchant, en niant de ce monde tout ce que nous ne pourrions lui attribuer sans nous contredire. Ainsi, supposons-nous transportés du monde sensible dans le monde suprasensible : que restera-t-il de nous ? Sans doute, nous ne pouvons pas nous représenter clairement ce que nous serions ; mais nous savons parfaitement ce que nous ne saurions pas, et nous pouvons dire quels sont les modes d’existence qui ne seraient pas compatibles avec notre nouvel état. À nous considérer d’abord individuellement, il est clair que tous les appétits et besoins physqiues disparaîtraient avec notre corps, qui est la condition de notre existence dans ce monde. Par suite, plus de succession, de diversité dans notre sensibilité ; l’intelligence elle-même serait entièrement transformée. Dans ce monde sensible, nous ne pouvons rien voir que partiellement et successivement. Or, tout cela n’aurait plus lieu si notre intelligence n’était plus liée à la sensibilité et n’avait plus pour objet des choses diverses dans l’espace et dans le temps. Nous continuerions à penser et à vouloir, car cela n’est pas lié aux conditions d’existence sensible. Mais [169] il n’y aurait plus en nous ni succession ni diversité de pensée et de volonté (...).Si maintenant on considère les hommes par rapport les uns aux autres, on voit toutes les distinctions individuelles disparaître (...). nous pouvons dire qu’il resterait de nous tout le fond de notre nature spirituelle, c'est-à-dire le vouloir et la pensée, sans aucune succession ni diversité en nous, sans distinction entre les individus.

Cet effort de conception d’une existence suprasensible est la condition de la pensée du symbolisme, pensée au sein de laquelle la déduction trouve son sens.

Cela posé, voici en quoi consiste la déduction morale. Si cela seul a une valeur absolue, qui est suprasensible, à la vérité, rien de ce qui appartient au monde sensible n’aura de valeur absolue en soi-même. Mais certaines actions pourront acquérir cette valeur en tant qu’elles représentent symboliquement ce qui existe dans le fond absolu des choses. Non seulement on pourra distinguer entre les actions celles qui seront ou ne seront pas conformes au fond absolu des choses, mais il nous sera prescrit de donner à nos actions cette valeur absolue empruntée au monde suprasensible.

Puisqu’en ce monde nous ne pouvons avoir une conscience directe et adéquate du mode d’existence [170] suprasensible, nous devons nous en donner autant que possible une conscience indirecte symbolique en réalisant ici-bas les rapports qui représentent le plus fidèlement ce qui existe dans le fond suprasensible des choses. Ainsi une déduction sera possible : ces actions seront bonnes et auront symboliquement une valeur absolue qui représente d’une part l’unité absolue de l’âme humaine dans la diversité de ses facultés, d’autre part l’unité absolue des âmes dans la diversité des personnes.

Et Lachelier de *déduire*, en ce sens, le double principe des devoirs envers soi-même et envers autrui :

Ramenez autant que possible votre existence sensible à votre existence suprasensible, et pour cela développez vos facultés dans la proportion où elles sont l’expression de votre existence intellectuelle. De là aussi ce principe de nos devoirs envers nos semblables : ramenez le plus possible la diversité des âmes humaines à l’unité des âmes en Dieu ; par suite mettez-vous absolument à la place d’autrui et mettez absolument autrui à la vôtre. D’où l’on tire exactement le principe évangélique : faites aux autres ce que vous voudriez qui vous fût fait, et réciproquement. Autrui et moi sont identiques dans l’ordre suprasensible.

La fin du chapitre est consacrée, d’une part à la beauté signe de la moralité (“ La beauté est toujours symbolique. Voilà pourquoi les actions morales peuvent être belles, et pourquoi la beauté est en définitive le dernier mot de la moralité ”), d’autre part aux “ déductions inférieures ” en morale.

###### Retour à Lagneau

Nous n'avons cité un peu trop longuement ces textes de Lachelier que pour indiquer, d'une part quels prolongements il serait nécessaire de donner pour penser en profondeur le rapport de l'élève au maître, ce que nous ne pouvons envisager ici ; d'autre part, que c'est bien sur le terrain d'une méditation de l'héritage kantien que la proximité et la rupture se font le plus significatifs - y compris, on pourrait le montrer en poursuivant l'anayse du texte de Lachelier, sur les rapports de la théorie et de la pratique. Mais pour en revenir à notre sujet, si on lit la "déduction" qui s'opère dans *Psychologie et métaphysique* à la lumière de cette analyse de la moralité, il semble que se dessine un double mouvement de "construction" ou de "déduction" : le premier, par lequel l'idée d'existence se "produit" elle-même, le second par lequel se trouve produit son propre symbole. D'où ce tableau par lequel Lagneau résume ces analyses célèbres (Manuscrit de l'École Normale Supérieure, folio 249), et dont il faudrait penser à la fois le mouvement qui fait passer d’une colonne à l’autre les termes de la première ligne, et celui qui engendre, à partir de chacun des premiers termes, ceux de la colonne correspondante :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Nécessité** (être abstrait) | **Volonté** (essence) | **Liberté**, pure conscience et pure affirmation de soi |
| ligne | surface | la perception réfléchie (3ème dimension) |
| temps (être réel) | sensation | la réflexion individuelle |
| causalité (être idéal) | finalité, désir, volonté de vivre | connaissance rationnelle ou philosophique de soi-même et du monde. |
| l'être *est* | *l'être* est | l'être *est* existant |

###### Analyse réflexive et métaphysique

Lagneau distingue la portée *critique* et la portée *métaphysique* de l'analyse réflexive. La portée critique est l'affranchissement du réalisme naïf (Lj 155-6) :

Lorsque l'analyse de la pensée nous fait comprendre que c'est en vertu de ses formes nécessaires que nous concevons les objets en dehors de nous avec la propriété d'être étendus, que toutes ces conceptions que nous faisons entrer dans les objets extérieurs y sont mises par l'esprit et représentent moins la nature de ces objets que celle de l'esprit, il en résulte que nous sommes délivrés de ce mode spontané de pensée qui nous fait croire que en dehors de nous sont des objets avec des propriétés intrinsèques, que la pensée ne leur confère pas, mais aperçoit en eux. Nous ne nous figurons plus, comme on pourrait y être amené par là, une substance possédant une foule de qualités dont la plus haute manifestation serait la pensée.

Quelle est sa portée métaphysique ? Qu'est-ce que Lagneau entend par "métaphysique" ?

Cette connaissance a un résultat métaphysique, c'est-à-dire que nous pouvons connaître les choses, non plus telles qu'elles nous apparaissent dans l'expérience, mais en dehors de toute pensée qui les saisit. Cette connaissance ne peut nous être donnée que par la connaissance réflexive de la pensée ; la seule raison que nous avons d'admettre l'existence d'une réalité nouménale, c'est que la pensée serait inexplicable sans cela. Si la pensée se suffit à elle-même, pourquoi cette dépense superflue d'hypothèses, d'imagination ? Si nous pouvons croire qu'il y a autre chose, c'est qu'après nous être efforcés de la comprendre, nous n'y sommes parvenus qu'en admettant autre chose qu'elle.

Autrement dit, si nous lisons bien ici, le résultat métaphysique est l'exact renversement du résultat critique. Pas d'objet qui ne soit pensé ; c'est le résultat critique. Pas de pensée sans un autre que la pensée ; c'est le résultat métaphysique, et c’est la négation de l’idéalisme. Il y a un autre que la pensée : voilà le résultat métaphysique de l'analyse réflexive. Et la confirmation est à chercher dans ce que Lagneau annonce ici d'une manière qui devait être particulièrement obscure pour ses élèves à ce moment précis du cours : l'analyse de l'imagination.

###### Le cours sur l'imagination

L'étude analytique de l'imagination "a pour objet de déterminer les causes de l'imagination et les lois suivant lesquelles elle agit, de déterminer sa nature" ; l'étude synthétique, "de déterminer le rôle de l'imagination, de la voir à l'œuvre dans la vie de la pensée".

###### Analyse et synthèse

Quel est maintenant le lien de la notion de métaphysique et de la distinction chez Lagneau de l’analyse et de la synthèse ? L’usage du vocabulaire est parfois paradoxal :

Ainsi on peut distinguer deux mouvements dans la méthode réflexive. Le premier est un mouvement déductif qui va de haut en bas, par lequel nous décomposons la Pensée en ses éléments. Nous obtiendrons ainsi un plan général pour l'étude de la Pensée. Dans chaque partie de ce plan nous suivrons encore la même méthode, c'est-à-dire, nous ferons la division générale de l'étude de l'élément de Pensée donné par notre première division. **124**Nous diviserons par exemple l'intelligence en ses éléments essentiels. Mais arrivés à ce point, nous suivrons une marche inverse ; après la marche analytique viendra la marche synthétique. Nous étudierons les fonctions de chaque élément de la Pensée en commençant par les moins élevés.

L’analyse renvoie donc à une démarche déductive. “ L’analyse de la représentation ” (Lt 342) a ainsi pour but d’atteindre “ ses derniers éléments, ses éléments simples si cela est possible ” ; la synthèse, “ la recherche du progrès à travers lequel doit se former en nous la conscience de ces notions. La première partie est critique et métaphysique ; la seconde est purement psychologique ”, elle examine “ comment et à quelles conditions ces éléments sensibles provoquent en nous la sensation ”. La conclusion de la première partie tient en ceci que “ les sensations, qui, pour certains psychologues, sont les sources de la connaissance, ne sauraient être atteintes directement, immédiatement ; ce que nous saisissons d'elles n'est jamais que leur écho, leur retentissement en nous. Lorsque nous les dépouillons de ce qui n'est pas purement sensitif, ce qui reste n'est plus la sensation. Autrement dit, nous avons constaté l'impossibilité de concevoir la sensation sans les éléments qu'elle relie, et aussi de saisir ces éléments en dehors de la sensation (représentative) ”.

<370> L'analyse que nous avons à faire se rapproche nécessairement de celle des psychologues allemands Lotze et Wundt. Elle s'en distingue cependant par ceci que ce qui est pour eux l'accessoire est pour nous l'essentiel. Ils cherchent la manière dont ces formes apparaissent à l'esprit ; nous nous proposons de déterminer par la méthode réflexive les conditions absolues de l'espace et du temps. Après cette analyse, nous arriverons ensuite à une synthèse, c'est-à-dire que nous montrerons comment, par quel processus ces éléments déterminés **371**par l'analyse arrivent à prendre une forme dans notre esprit. En d'autres termes, on peut distinguer dans notre étude deux moments : d'abord la partie analytique qui consiste à chercher les conditions absolues de l'espace et du temps et la relation de ces éléments analytiquement obtenus avec les autres éléments de la pensée ; ensuite la partie synthétique qui sera la recherche du progrès à travers lequel doit se former en nous la conscience de ces notions. La première partie est critique et métaphysique ; la seconde est purement psychologique.

**386**Nous avons annoncé au commencement de cette étude une partie analytique et une partie synthétique ; nous avons terminé la partie analytique. Nous avons vu que les conditions d'apparition de l'idée d'étendue se trouvent dans le sentiment de la résistance et dans le sentiment du mouvement ; mais nous n'avons pas vu comment s'engendrent les notions d'étendue et de durée ; nous n'avons fait qu'une analyse. Puisque nous savons que les conditions d'apparition de ces notions sont le sentiment de mouvement et de résistance, il nous faut maintenant rechercher par quels actes intellectuels nous arrivons à concevoir l'espace et le temps. Comment du mouvement, qui est un changement dans l'étendue et dans le temps, qui est un changement du sensible en définitive, arrivons-nous à dégager les conceptions d’étendue et de temps ? Par quelles opérations atteignons-nous ce résultat ?

Le sens de ce rapport complexe que Lagneau entretient avec son maître et contemporain demanderait à être approfondi au-delà de ce que permet une telle introduction ; mais il y a plus. Le sens de ce rapport, comme de manière générale le sens du geste philosophique de Lagneau, dont une lecture attentive des textes inédits permet de saisir le caractère original, peut-il s’atteindre par cette seule lecture ? Nous voudrions à présent, par un détour qui nous ramènera à la figure de Lachelier, réfléchir à la fois à la fécondité et à l’insuffisance de la restitution de cet héritage, en rappelant le caractère fondamental du témoignage d’Alain pour une compréhension plus authentique d’une figure philosophique qui ne peut se réduire à celle que permettrait d’esquisser un rapport purement livresque à une pensée qui refusa de s’inscrire dans une écriture.

# Lagneau chez Alain

Que peut-on espérer de la publication des cours de Lagneau ? Dans quelle mesure peut-on espérer que s’y atteigne la grandeur d’un philosophe ? Il nous a paru essentiel, avant même de tâcher de ressaisir l’effort de Lagneau dans la conscience des rapports serrés qu’il entretient avec la pensée de son maître Lachelier, de mesurer cette grandeur par autre chose que ces traces écrites de son enseignement. C’est aussi que cette question si naturelle à l’éditeur des cours s’est posée à celui-là même qui vécut cette rencontre comme décisive. Lagneau est pour beaucoup à nos yeux ce qu’en a fait Alain ; mais sans doute faudrait-il renverser la proposition, et dire que ce qu’a été Alain peut authentiquement, et par ce qu’en dit Alain lui-même, nous éclairer en retour sur la vraie grandeur de Lagneau. Cette étude de quelques aspects de la présence de Lagneau en Alain ne prétend donc pas se justifier par ce seul fait qu’Alain était particulièrement bien placé pour saisir avec précision l’originalité de son maître ; ce qui demeure vrai, et trop peu exploité ; elle explore aussi une autre hypothèse de lecture, qui est que la grandeur d’un philosophe se mesure à la qualité de la démarche qu’il suscite - et c’est de cette puissance de suggestion que nous voudrions ici atteindre quelques traces.

Il s’agira donc ici, tout d’abord, de mettre en évidence le contraste entre deux formes particulièrement marquées de la fidélité d’Alain envers son maître : la manière, tout d’abord, dont le jeune Chartier entend *continuer* son maître, et dont le Commentaire de 1898, entre autres, nous conserve la trace ; et cette autre fidélité dont témoigne la rédaction des *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, à la fois retour sur trente ans de dialogue continué et expérience unique d’écriture, par laquelle se définit et s’accomplit une nouvelle forme de fidélité.

## Deux fidélités

Si Lagneau est pour beaucoup ce qu’en a fait Alain, l’inverse est évidemment bien plus vrai encore. *Histoire de mes pensées* (HP, A&D 13) nous conserve l'image du jeune percheron arrivant au Lycée Michelet sans aucune vocation philosophique particulière :

On demanda et on obtint pour moi un transfert de bourse au lycée de Vanves (depuis lycée Michelet). Je devais réparer en octobre mon échec de juillet, et suivre les mathématiques spéciales. J'allais entrer sans enthousiasme dans ce chemin quand un vieil ami de mon père, et qui me regardait faire depuis longtemps, me dit tout soudain : "Ne prépare donc pas Polytechnique. Avec bien moins de travail tu entreras à Normale Lettres". Cela me plut. Les gens de Vanves ne discutèrent pas, et c'est ainsi que je fus jeté dans une carrière à laquelle je n'avais jamais pensé.

Alain a si peu la vocation d'un philosophe, et si peu d'ardeur au travail, qu'il décide de préparer Normale Lettres en deux ans, et n'assiste donc pas aux cours de Lagneau durant l'année 1886-87 ; il ne sera donc pas le condisciple de Lejoindre, pas plus que celui de Letellier, qui entrera dans cette classe en 1889, alors qu'Alain vient d'entrer à l'École Normale. Aussi la rencontre est-elle décisive : "Je connus un penseur, je l'admirai, je résolus de l'imiter" (HP, A&D 15)

Alain ne va pas en rester à cette résolution d’imiter, ou du moins il ne cessera de reformuler cette résolution d’absolue fidélité ; mais la question de l'héritage scande et éclaire son propre parcours de philosophe et d'écrivain. Deux étapes majeures (1898, 1923) nous aideront à saisir le caractère décisif de cette méditation sur le destin philosophique d'Alain. Le regard d'Alain est un regard particulier, et saisir le sens de la présence de Lagneau en lui exige que l’on tâche de rejoindre le mouvement de pensée particulier que génère en lui la volonté de méditer toujours, et de manière toujours nécessairement neuve, cette présence résolument assumée comme décisive.

### I - Le primat de l’analyse réflexive

Les écrits groupés autour de la publication des *Fragments* et leur commentaire témoignent chez Alain d’une certaine conception de l’héritage, d’une certaine compréhension de sa rencontre avec Lagneau, donc à la fois d’une certaine image de Lagneau et d’une certaine conception de ce qui devait s’ensuivre. Il y avait d'ailleurs pour le moins deux dimensions à cette fidélité : *continuer* Lagneau, par l’enseignement, mise en œuvre de l’analyse réflexive selon le “ canevas ” rappelé par Ravaisson, *rappeler* Lagneau par la publication des Fragments, de leur commentaire, et des lambeaux de cours survivant au projet avorté de publication intégrale. La figure de Lagneau qui émerge est alors par excellence celle du professeur, celle de l’analyste, et les termes de Génie, d’esprit métaphysique et d’analyse réflexive tendent à se confondre purement et simplement. Cela détermine en Alain un certain type *d'existence philosophique*, celle du professeur, et un certain type *d'écriture philosophique*, celle dont les premiers écrits nous conservent la trace.

#### Des fragments à l'analyse

On a évoqué les première étapes de l’entreprise de restitution de l’héritage de Jules Lagneau après sa mort.Très rapidement se trouve accompli un renoncement évident par rapport à un projet initial, ou du moins la prise de conscience de l’insuffisance radicale d’un projet initial, celui d’une restitution de l’enseignement de Lagneau, dont Alain écrivait pourtant en 1895 : “ Peut-être que l’œuvre de Lagneau sera le seul “ Traité dogmatique ” écrit depuis les grands Allemands par un vrai philosophe ” (Corr.69).

##### 1898-1923 : première approche du contraste

On est tenté de lire ainsi la différence entre l’entreprise de 1923-1926 et celle de 1894-98 : la première entreprise représenterait une sorte de réhabilitation universitaire, livrant des fragments de cours (dans la *Revue de métaphysique et de morale*!) et une tentative d’exposition des principales thèses de Lagneau ; la seconde s’attachant davantage à penser la rencontre, et le “ génie ” de Lagneau bien au-delà du monde universitaire. Il est certain que lorsqu’il commence la rédaction des *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Alain a depuis longtemps renoncé à cette tâche d’éditeur et à ses projets de rédaction ; ce sont les *Souvenirs* et eux seuls, au départ, qui ont pris le relais. Le projet initial est ici et uniquement celui d’un livre, et non d’une rédaction des cours ; c’est l’*Union pour la vérité* qui se chargeait de rassembler les *Écrits*, volume qui demeure irremplaçable et sera terriblement amputé par la suite ; Alain se contentant ici d’effectuer une nouvelle lecture du Manuscrit de l'École Normale Supérieure, dont il tire la seconde série de Fragments. Rien ne dit qu’une édition des cours était prévue : les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* mentionnent seulement ceci que “ nous avions annoncé notre projet de rassembler les *écrits* de Lagneau ”. En outre, puisqu’Alain n’avait pas encore rencontré Léon Letellier, il ne pouvait connaître les textes de ce qui allait devenir le *Cours sur le jugement* et *Évidence et certitude.* Les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* nous conservent la réaction, qui est de découverte. Le projet de publication des cours semble donc second ; et il ne surgit avec force que par la présence de Letellier, à la fois parce que Letellier publie le *Cours sur Dieu* et parce qu’il offre des notes dont la qualité de rédaction permet de restituer des parties de l’enseignement de Lagneau qu’Alain juge alors, *parce que* le cours sur Dieu apparaît, nécessaires à faire paraître, pour que le véritable centre de la pensée de Lagneau soit restitué.

Entre 1894 et 1924, Alain est donc bien passé d’une certaine idée du *Tombeau* à l’autre. La toute première idée est bien, en un sens, universitaire, et c’est l’idée d’une œuvre systématique, qui pourrait être la rédaction des cours, et dont la force suffirait à susciter la gloire posthume du Maître. Mais si en 1923 le projet de rédaction des cours est bien abandonné, c’est déjà le cas, et très clairement, en 1898. Des deux projets qui avaient surgi à la mort de Lagneau (publication des papiers, rédaction des cours), Chartier, d’abord sceptique sur le premier (c’est Pacaut qui dispose alors des papiers de Lagneau), se réserve la responsabilité du second. Mais ce second projet fait bientôt place à deux autres projets bien différents : l’un sera mené à son terme, l’autre, la rédaction d’une *Analytique générale*, avortera à son tour.

Ce qui paraît en 1898 est donc déjà l’aboutissement de quatre ans d’hésitations, de réformes, de renoncements successifs, et en particulier de renoncement à l’“ œuvre systématique ”. On pourrait même dire qu’en publiant les Fragments, Alain donnait dès 1898 une image assez proche de ce qu’on entend de manière ordinaire par le beau mot de “ Génie ” : génie de la formule, de l’éclair de pensée, de la pensée oraculaire. C’est oublier que la publication des *Fragments* est inséparable *en 1898* de leur commentaire, et qu’Alain insiste bien sur la nécessité de les lier :

En réalité Lagneau n’avait rien du prophète ni du poète, si ce n’est à de rares intervalles, et comme pour se donner du repos (...). Pas de formules très générales et très ambitieuses : mais une sorte de micrographie spirituelle ; une analyse infatigable et interminable, des retours continuels de la pensée sur elle-même, tout cela accompagné du sentiment constant de l’erreur inévitable, ou si l’on veut du sentiment de la richesse de l’être et de la pauvreté de nos formules (449-450).

Tout l’effort d’Alain, et sans renoncer au terme de génie, bien au contraire, va ici à montrer dans les *Fragments*, bien plus que des formules oraculaires, de simples résumés d’analyse qu’il restitue en partie dans son commentaire, rassemblant ici l’essentiel, semble-t-il, du résultat de ses efforts pour proposer une rédaction des cours de son maître. Ainsi le *Commentaire* de 1898 s'ouvre-t-il par le commentaire du Fragment 2 :

Aux yeux de la raison, c'est-à-dire analysé par la réflexion, le monde est un phénomène par lequel se représente à l'entendement dans un Moi personnel le rapport d'union et de dépendance qu'il soutient avec la totalité des êtres sentants qui participent avec lui, mais inégalement, à la vie de la pensée unique et divine, qui dans son fond est liberté et amour, c'est-à-dire esprit, action pure et parfaite.

Comment lire une telle définition ? Il ne s'agit ni d'y retrouver une tradition philosophique qui y est bien évidemment reprise, ni d'en exalter la puissance et la concision, mais de reconduire au patient travail d'analyse qui la sous-tend[[347]](#footnote-347).

Chacune des parties de cette formule est la conclusion d'une analyse patiente, pénétrant dans tous les sens en même temps[[348]](#footnote-348), si subtile que les mots manquaient, si complète que tout fil conducteur semblait perdu...

Suivent quatorze pages de rédaction de leçons sur la perception. Commentant le Fragment 3, qui propose le tableau des fonctions de l’esprit, il invite de même à y saisir “ la confirmation de deux grands principes qui en sont en quelque sorte la clef ”. Ces deux principes sont célèbres : l’inférieur porte le supérieur, l’inférieur s’explique par le supérieur. Formules encore, dont Alain propose immédiatement, à titre de développement, quatre pages d’une analyse serrée menée par Lagneau devant sa classe. Ainsi encore pour le Fragment 36 : “ Cette pensée n’est que le résumé d’un long et précis examen de la fameuse loi de Fechner ”, examen que l'on trouve en effet, on l'a vu, réitéré dans les cours Lejondre, Lacapère et Letellier. L’objet des commentaires est donc de renvoyer de la formule au nécessaire travail d’analyse, et d’indiquer la voie de cette analyse, en interdisant à l’avance les mouvements à contresens (le mysticisme, l’idéalisme). *Fit fabricando faber*, conclura le commentateur.

#### Analyse et métaphysique

Ce renvoi à la nécessité de la réitération de l’analyse a une autre dimension qui nous oriente vers l’enjeu de sa démarche ici, qui est de penser la métaphysique en sa vérité, c'est-à-dire la philosophie en sa vérité, ou si l’on veut encore, comme Alain le dira peut-être moins par la suite, abandonnant la psychologie aux psychologues, la vraie psychologie. Il faut citer un peu longuement le commentaire du Fragment 14 (535) :

On croit généralement pouvoir partir de la notion du sujet pensant comme d'une notion claire et accessible à tous ; aucune erreur n'est plus contraire à la réflexion philosophique ; car le philosophe inexpérimenté, ou bien prend les mots pour les choses, et arrive à croire qu'il perçoit directement l'immatériel, ou bien, ne pouvant réussir à mettre d'abord une notion claire sous les mots : esprit, pensée, nie l'esprit et la pensée et se réfugie dans des laboratoires, avide de mesures précises et de réalités concrètes. En réalité la notion concrète du spirituel est au terme de l'analyse psychologique et non à son début ; il faut avoir fait des analyses multipliées, avoir étudié successivement les divers degrés de la connaissance, avoir pris conscience bien des fois du caractère abstrait de l'objet et de l'être, avoir aperçu dans les objets les plus divers, et comme leurs conditions, les mêmes principes et enfin le même principe, pour connaître réellement ce que c'est que la pensée, ou mieux pour en avoir le sentiment direct. On ne s'improvise pas philosophe, il y faut du temps et du courage.

On retrouve dans cette page la trace de la critique par Lagneau de la méthode déductive de Lachelier, à ceci près que ce que dénonce ici Chartier, outre l’illusion méthodologique qui consiste à prétendre partir du simple, c’est le danger qui guette le jeune philosophe détourné par l’apparente facilité de la démarche déductive d’opérer l’acte réflexif qui en est le préalable et au fond la seule légitimité possible. Ainsi Chartier ose-t-il affirmer qu'"il n'existe aucun moyen de comprendre la Monadologie ou le Kantisme si l'on n'est pas résolu à passer autant de temps et à dépasser au moins autant de peine à les comprendre que l'auteur lui-même en a mis à les construire" (535). Ainsi Lagneau répondait-il à un élève qui lui posait une question sur Locke : "Locke, je ne le connais pas, et pour en pénétrer une page, il me faudrait huit jours" (C373).

Comprendre est une tâche infinie ; ce qu’illustre dès 1898 le geste même du commentaire comme l’effort de rédaction finalement avorté, c’est bien cette exigence de la *réitération* du geste de Lagneau, jointe à la conscience de l’impossible coïncidence, donc de la fidélité conçue comme réitération indéfinie de l'analyse réflexive, laquelle nous installe dans le sentiment de la liaison de la pensée à la pensée absolue. L’analyse réflexive est bien l’essentiel de ce vers quoi Chartier veut orienter le lecteur des Fragments, et l’objet de l’*imitation* qu’Alain se propose pour but. C’est le sens de la psychologie désignée comme métaphysique, le sens de la réforme des concepts de philosophie, de métaphysique et de psychologie que tente ici d’imposer Alain comme son maître y invitait. L’introduction désigne deux ennemis à abattre : la “ métaphysique présomptueuse ” et un empirisme “ à la fois trop timide et trop envahissant ”. Elle développe surtout la réfutation de l’empirisme (448) ; et pourtant l’essentiel est bien le déplacement du concept de métaphysique que doit opérer la lecture des Fragments et de leur commentaire. La conclusion développe “ les idées directrices de toute métaphysique ”. Ces idées sont au nombre de trois : l’idée même de la vérité, l’idée d’une nature pensante, l’idée de l’analyse réflexive. L’idée de vérité réfute tout empirisme, et sa simple analyse montre la vérité “ entièrement constituée par l’action de la Pensée conformément à sa Nature ”. D’où la seconde idée, celle d’une nature pensante, car la vérité est forme éternelle et nécessaire de la connaissance : “ s’il y a quelque absolu, ce ne peut être que la nature de la pensée ” (562).

Le déplacement, le dépassement si l’on préfère, se situe ici. Jusqu’ici, nous sommes chez Lachelier.

Mais ce n'est pas là une conclusion philosophique. Si la métaphysique se réduisait, comme on le croit trop souvent, à cette affirmation très vague [que rien n'est ni ne peut être plus certain que l'existence de la pensée absolue], on serait vite métaphysicien et on ne le resterait pas longtemps. À vrai dire l'affirmation de la Pensée absolue, fondée sur l'analyse de l'idée de la Vérité, est plutôt l'introduction à une Métaphysique que la Métaphysique elle-même. Il s'agit de tirer de cette idée une méthode pour l'étude de la nature en général. Et nous arrivons à notre troisième idée directrice, l'idée de l'Analyse réflexive (562).

La Métaphysique, c’est donc l’étude de la nature en général *dirigée* par ces deux premières idées. Lachelier distinguait dans son cours de psychologie “ deux métaphysiques, vraies toutes deux, chacune dans sa sphère. Kant a fait la métaphysique du monde extérieur ; l’autre métaphysique, celle de Descartes et de Leibniz, a pour objet non les conditions de la connaissance des phénomènes, mais la connaissance de quelque chose de distinct des phénomènes, d’une réalité consistant dans l’acte même de la pensée ”. Ici Alain déclare Lagneau plus kantien que son maître. Je cite pour mémoire ce passage du cours de Lachelier, particulièrement suggestif pour mesurer les déplacements qu’opère Lagneau par rapport à l’enseignement de son maître :

Négligeons les objets permanents ou successifs de la pensée, et considérons l’acte pur de la pensée, le penser lui-même, en dehors de toute succession d’instants. N’y a-t-il pas là une réalité indépendante des phénomènes, ce qu’Aristote appelle un acte, une consistance saisie en un instant, et qui est la dernière raison de la permanence des choses extérieures ? Cette énergie pensante n’est-elle pas la cause de tout ce qui se passe dans l’intelligence, de la nature telle que nous la connaissons ? Cette énergie est pour nous substance et cause.

Rien n’est difficile comme de se replier sur soi-même. Aussi suppose-t-on ordinairement quelque chose derrière la pensée, mais il ne faut considérer que la pensée elle-même. Dans le penser que je prends dans l’instant présent, je distingue deux éléments. En effet, ce penser n’est pas indéterminé ; c’est la pensée de quelque chose, c’est un acte, mais un acte limité. C’est l’énergie intellectuelle [ici un mot illisible] par un certain point du champ de la connaissance. N’est-il pas possible d’isoler ces deux éléments, de se représenter le premier détaché de tout objet, affranchi de toute limite particulière ? Ne trouvons-nous pas l’infini au fond de nous-mêmes ? Ce qui nous autorise à concevoir que l’infini est au fond de cette pensée, c’est que nous voyons des degrés dans notre pensée, et plus nous pensons clairement, plus notre pensée se sent elle-même. Ainsi la causalité pure est quelque chose d’existant. Nous trouvons dans l’acte même de la pensée une réalité infinie. Nous donnons donc de l’infini deux définitions : (1°) limite idéale de l’addition des parties, ou des degrés des choses finies ; (2°) réalité qui consiste dans l’acte même de la pensée affranchie de toute limite, et qui est le fond de notre pensée. Voilà l’unité de l’acte intellectuel : une existence éternelle, une immensité véritable, une science infinie et par cela même une félicité absolue, tous attributs de Dieu[[349]](#footnote-349).

Il convient ici de mettre en regard la définition que donnait Ravaisson de la vraie méthode psychologique :

La vraie méthode psychologique, celle du moins qui s'étend jusqu'à ce que l'on nomme psychologie rationnelle ou métaphysique, ne doit donc pas, ce semble, être définie celle qui, de phénomènes dits internes ou de conscience, va par induction à leurs causes, mais celle par laquelle dans tout ce dont nous avons conscience, et qui est par le dehors, en quelque sorte, phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte, qui seul doit être appelé proprement interne, et qui, à vrai dire, supérieur à toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel ou métaphysique ; la vraie méthode psychologique est celle qui, du fait de telle ou telle sensation ou perception, distingue, par une opération toute particulière, ce qui l'achève en le faisant nôtre, et qui n'est autre que nous. Cette opération, c'est la réflexion ; "la réflexion, disait Farcy dans la préface de sa traduction anonyme de Dugald Stewart, qui replie l'esprit sur lui-même et l'habitue à se saisir toujours dans son action vivante au lieu de se conclure des effets extérieurs"."

On avait pu reconnaître, dans le commentaire du Fragment 14 (535) l'écho de la critique de la méthode déductive en psychologie. Ici encore le souvenir des paroles de Lagneau en Alain sonne comme une rupture par rapport à Lachelier : "Lagneau disait : "Jamais l'action ne peut être sentie purement et simplement, en dehors de ses effets". C'est donc dans ses effets qu'il faut la retrouver". L'empirisme ne mesure pas le caractère démiurgique de la pensée. L'idéalisme semble ne pas voir que la pensée ne saurait être autre chose que démiurgie. Par sa réticence Lagneau marquait le caractère "présomptueux" de la métaphysique qu'on pouvait hériter de la lecture de son maître. Et Alain rappelait dans son commentaire que Lagneau "était lui aussi l'ennemi de ces esprits prompts qui lui expliquaient sa propre pensée sans l'avoir comprise ; la vivacité d'esprit et ce qu'on peut appeler la facilité métaphysique étaient réprimées par lui avec une espèce d'irritation, ce qui avait du moins l'heureux effet d'écarter de la philosophie les esprits brillants et présomptueux" (535).

C'est donc par la pratique de l’analyse réflexive que s’éprouve le sentiment de l’insuffisance, c’est l’analyse réflexive qui est le dernier mot qui permet de réfuter la “ métaphysique présomptueuse ” et de constituer la véritable métaphysique comme existence philosophique.

#### L'imitation de Lagneau

Que veut dire dès lors "imiter Lagneau" aux yeux d'Alain ? C’est faire son métier de professeur. Le travail du jeune professeur, les premiers écrits (Criton, *Spinoza*). L’article de Ravaisson et le “ canevas ”, les articles de la Revue de métaphysique et de morale.

### Les Souvenirs concernant Jules Lagneau

C’est donc dans le cadre de la pratique de l’analyse réflexive que s’éprouve et se commémore, en 1898, la grandeur de la rencontre. En 1923, il n’est plus guère question de psychologie, comme si Alain avait renoncé à distinguer la vraie et la fausse psychologie, à penser ce qui était décisif chez Lagneau, à savoir non les rapports de la psychologie à la métaphysique, mais l’élaboration d’une psychologie métaphysique. Sur le terme, Alain ne revient plus guère, et l’on sait que ses analyses sur la psychologie renvoient, et de manière parfois violente, à tout autre chose que ce que poursuivait son maître, cela au prix de quelque injustice (Hegel). Reste que demeurent les termes : philosophie, métaphysique, Génie. Mais c’est “ Génie ” qui prend désormais la première place, avec Métaphysique, ce qui déplace quelque peu l’importance de l’analyse réflexive. Car les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* relativisent la figure du professeur, mais non la Métaphysique :

La Métaphysique est communément estimée par ce qu’elle promet, et discréditée par le résultat. Pour moi, qui ai suivi les leçons d’un Métaphysicien à proprement parler, j’ai voulu dire ce que j’en sais ; mais je veux dire aussi ce que j’en crois. J’ai vu l’Homme. Il ne m’a point paru que sa fonction fût spécialement d’enseigner...

L’enseignement, lieu par excellence de la pratique de l’analyse réflexive sous sa forme non dialectique de perception en acte, n’apparaît plus comme le lieu où doit se manifester et s’exercer la puissance du Génie, l’esprit métaphysique même ; l’essentiel est de séparer l’analyse réflexive et la réflexion dialectique ; et cela débouche sur le refus d’une certaine forme d’imitation. Les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* représentent donc une autre tentative, dont émerge une autre figure, et surtout ils naissent d’un autre type de démarche, d’un *geste* différent, qu'il faut essayer de caractériser en même temps qu’on en indiquera le caractère *structurant* à l’intérieur de l’œuvre.

#### Un autre refus des Cours

Il importe de mesurer à quel point le projet de publier les cours de Lagneau semble absolument étranger à Alain lorsqu’il entreprend cette rédaction. Il ne s’agit plus ici seulement d’un échec ; il s’agit de l’élaboration d’une démarche fondamentalement autre, et deux traits au moins sont ici symptomatiques : l’attitude d’Alain par rapport au *Cours sur Dieu*, et le souvenir qu’il évoque des leçons consacrées au développment de la notion d’espace.

##### Le Cours sur Dieu

La rédaction des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* commence le 15 juillet 1923. “ L’allusion au cours sur l’existence de Dieu qu’on y trouve confirme qu’Alain n’avait pas encore rencontré Léon Letellier et n’avait pas lu la rédaction que ce dernier en avait conservée, et qu’il devait porter à Alain et publier en 1925 chez Alcan[[350]](#footnote-350) ”. Cette rencontre, et la lecture du *Cours sur Dieu*, déterminent l’*insertion* du développement qu’y consacrera l’édition originale des *Souvenirs concernant Jules Lagneau*. Plus que l’exégèse par Alain de ce cours, ce qui attire ici l’attention est l’ampleur, dont témoigne cette insertion, du désintérêt d’Alain, et d’un désintérêt qui ne date pas, lui, de la rencontre avec Letellier : car le *Cours sur Dieu* avait fait l’objet en 1911 d’une recension par Pierre Tisserand, à qui Letellier avait communiqué ses notes, dans les colonnes de la *Revue de métaphysique et de morale*. Alain écrit, avant de rencontrer Letellier : “ Je suppose qu’il n’y eut que le titre de changé (par rapport au contenu du cours sur la perception) ; mais je n’en sais rien ” ; le texte deviendra : “ je ne me trompais guère ”, et ouvrira l’analyse qu’y consacrent les *Souvenirs*. Curieuse indifférence donc, car Alain ne pouvait manquer de connaître cette analyse de Tisserand, et d’avoir mesuré l’ampleur de ce cours qu’il n’avait point entendu. Il en avait d’ailleurs entendu parler auparavant (189) : “ un ami plus jeune que moi m’avait entretenu plus d’une fois de cette leçon fameuse, où le Maître allait à conclure, *je résume comme je l’entendis de cet ami*, à conclure que Dieu ne peut être dit exister, puisqu’exister c’est être pris dans le texte de l’expérience ”. La réaction est caractéristique : Alain ne cherche pas à préciser ce témoignage, il cherche à *deviner* ce que Lagneau tentait par là : “ Nouveau thème pour des méditations difficiles : j’y *retrouvai* un cartésianisme poussé à bout, et qui certes n’avait rien de Spinoza ; car, ce que j’ai toujours remarqué en Spinoza, c’est que l’Immense Existence s’y offre la première, dans son Idée, il est vrai, et donc tout entière en chaque rencontre, mais enfin d’abord existence, et de là essence, et finalement Pensée, d’où une Liberté murée. J’oserais presque dire que les premières démonstrations de Spinoza vont plutôt de l’existence à l’essence, au rebours de Descartes. Mais je prends ce commentaire à mon compte ; je n’en veux point charger le Maître (*qu’il n’avait pas lu*) ; on voit seulement par quel détour *j’essayais de deviner* l’essence qui passe l’existence ”. Sa réaction à la lecture sera le prolongement de cette méditation sans texte : “ Je n’aurais point cherché si loin. Que me manque-t-il ? Un genre de désespoir, et de n’avoir pas douté assez loin. De n’avoir pas été assez spinoziste pour perdre Descartes et le retrouver ”.

On voit dans ce témoignage d’une attitude déjà ancienne le primat de plus en plus affirmé du souvenir par rapport à un éventuel retour sur des notes de cours qu’il n’a pas entendus, qui ne l’ont donc pas façonné et qui ne permettent donc pas de penser en vérité le sens de la *rencontre* avec Lagneau.

##### Les trois dimensions

Même lorsqu’Alain a assisté à un cours, il s’interdit, et jusque dans la rédaction des *Souvenirs,* d’y faire référence *en dehors* de ce que ses souvenirs lui présentent. Un exemple frappant en est le passage du chapitre III (p.223) que Lagneau consacre au souvenir de la leçon consacrée au développement de la notion d’espace. Dès la lecture des papiers de son maître, il en avait remarqué le sommaire, mais sans paraître reconnaître une leçon par lui entendue ; c’est ce dont témoigne la lettre à Halévy, déjà citée, du 3 Janvier 1898 :

Il y a dans Lagneau (notes confuses et intranscriptibles) un effort pour commenter l’espace comme abstractions du mouvement. Je n’y vois rien, mais cela me réjouit. (Cor. p.76)

Le *Commentaire* de 1898 reproduisait cependant cette analyse, commençant par l’idée de mouvement et distinguant ensuite les ordres fixes de sensations, ce que nous ont conservé les *Célèbres leçons et fragments* (II, 197-8) sous le titre qui figurait déjà dans le *Commentaire* : “ le corps humain ”. Cette rédaction est très proche de celle que nous a conservée le cours Letellier ; mais la démarche de Lagneau est constante ici d’une année l’autre. Le retour d’Alain sur cette leçon est lui aussi constant ; on la retrouve au cœur des commentaires des fragments 2 (452-455, sur Bain), 3 (“ l’inférieur s’explique par le supérieur ”, 467-470), 16 (538-540), 17 (541-42), 20 (544-45), 38 et 39 (552-555), 40 (556-7), et 51 (557), où Alain va à conclure en ce qui concerne “ les conditions et le développement du sentiment de mouvement ” que “ cette étude était très longue et très fortement analysée ”, mais qu’“ il nous est impossible quant à présent de l’exposer sous une forme satisfaisante. Mais il est important de signaler cette question comme fondamentale, fût-ce simplement pour montrer que le champ de l’analyse réflexive est encore inexploré dans ses parties les plus importantes ” (557).

La leçon réapparaît, et son obscurité se concentre, dans les *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, sur l’analyse des trois dimensions de l’espace, ou plutôt des trois dimensions de l’étendue (223) :

Je dois pourtant mentionner ici, puisqu’elle est restée dans mes souvenirs, une sorte de digression, de forme dialectique, concernant les trois dimensions de l’espace. “ Elles correspondent, dit un jour Lagneau, à ceci que dans une perception sont toujours compris ensemble le possible, le réel et l’union des deux ; hors de quoi ou après quoi il n’y a rien. ”

On retrouve bien ici, semble-t-il, le mouvement qu’indique le cours Lejoindre (356-357) : le possible n’est-il pas, comme le suggère cette rédaction, la largeur, c'est-à-dire l’ensemble de toutes les autres distances pensables entre d’autres possibilités réelles non actuellement mesurées, mais considérées comme données ; la longueur, c'est-à-dire le réel, la distance entre ces deux points considérés comme *possibilités réelles* de sensations ; la profondeur, l’union du possible et du réel, soit la sensation actuelle affectant un point du corps, et considérée comme possible pour un autre point ? En tous cas serions-nous tentés de prendre ce passage des cours comme fil conducteur d’une exégèse de ce résumé énigmatique. Alain visiblement ne se tourne pas ici vers les cours ; il réagit à ce souvenir comme à la lecture du *Cours sur Dieu :*

J’ai tenté plus d’une fois de m’expliquer à moi-même cette espèce de preuve, disant que, dans la perception de cet encrier, il y a l’impression réelle, ce noir, l’impression seulement possible, cette couleur jaune de la table à côté, que j’explore aisément d’un coup d’oeil ; enfin l’union des deux, qui est la présence pour un sens de ce qui n’est que possible pour un autre, comme ce relief vu et non touché. J’avoue qu’il m’est arrivé de conduire le commentaire tout à fait autrement, et qu’enfin je n’y comprends rien. Mais je soupçonne du moins, et encore aujourd’hui en y pensant de nouveau, qu’il me faudrait un plus haut degré d’attention et je dirais même de courage pour entendre ici une pensée profonde. Car en beaucoup d’autres questions il m’est arrivé, tantôt de manquer de courage, et tantôt de m’y appliquer assez pour effacer toute incertitude. D’où je me suis fait une idée des esprits faibles. Mais je devrais, comme exemple, citer toutes mes pensées sans exception, qui toutes sont sans force aussitôt que je suis sans courage.

“ L’uniondes deux, qui est la présence pour un sens de ce qui n’est que possible pour un autre, comme ce relief vu et non touché ” nous montre bien la distance à laquelle Alain se maintient ici par rapport au détail de l’analyse de Lagneau - car ce n’est pas une *autre sensation* qui est pensée possible, mais la même pour un autre point du corps. Et surtout (car l’analyse pourrait avoir été menée par Lagneau en s’appuyant sur les divers sens, et la possibilité d’amener un autre organe sentant au contact de l’objet), il n’est pas ici question de la *mesure*, alors que c’est dans ce moment essentiel de la leçon consacrée au développement de la notion d’espace que s’opère ce retour sur les trois dimensions, et qu’il semble essentiel de le maintenir dans son contexte pour en apprécier la portée. Pourquoi Alain se refuse-t-il à aller voir dans cette leçon ce que Lagneau entendait par là ? Sans doute importe-t-il de remarquer qu’il entend marquer ici un exemple de ce “ dogmatisme dialectique ”, qui subsiste en Lagneau, et dont le disciple se méfie quelque peu. Le passage des *Souvenirs* dans lequel apparaît le souvenir de cette analyse entend signaler que “ Lagneau restait étranger à tout genre de dialectique ”. Le souvenir de cette “ sorte de digression, de forme dialectique ”, de cette “ espèce de preuve ”, fait résistance à cette affirmation ; mais le refus d’Alain de faire retour sur le détail même de cette dialectique obéit à la nécessité de donner sens à Lagneau par ce qu’il y a senti d’essentiel, ou plutôt de retrouver Lagneau tel qu’il existe en lui-même, de retrouver ce qui de Lagneau a fait de lui une existence philosophique - réticences comprises, dont celle-ci. Ici il recule, mais c’est par provision : “ je soupçonne du moins, et encore aujourd’hui en y pensant de nouveau, qu’il me faudrait un plus haut degré d’attention et je dirais même de courage pour entendre ici une pensée profonde ”. Mais revenir ici au cours, dont précisément il n’a pas gardé souvenir, serait compromettre la pureté essentielle de la démarche des *Souvenirs*, et sa nous doute par là risquer le contresens.

Il faut en effet rappeler ce passage en forme de mise en garde, seule allusion d’Alain, dans les *Souvenirs*, à l’existence des documents qui permettraient de réaliser le projet élaboré à la mort de Lagneau :

Si j’avais pour fin de coordonner les documents qui nous restent, j’arriverais trop aisément à résumer une philosophie idéaliste qui ressemblerait à beaucoup d’autres. Ce genre d’erreur serait le pire ; et c’est pour n’y point tomber que j’ai pris cette méthode libre et tâtonnante, sans autre prétention que d’avertir. Si l’on me suit dans ce long détour, je suis assuré que les textes et les témoignages s’éclaireront alors autrement.Quand j’étais jeune, un bon ami, et fidèle disciple lui aussi, me disait quelquefois : “ Ne te crois pas obligé d’être obscur ”. Dans une note que je fis passer aux journaux après la mort de Lagneau, j’avais employé le mot génie sans aucune épithète ; mais les philosophes d’institut écrivirent à la place de ce mot ambitieux une périphrase assez plate : “ Un véritable génie philosophique ” ; ainsi dirent-ils. Je veux gagner ce procès-là[[351]](#footnote-351).

C’est l’étrangeté qu’Alain choisit ici de conserver, pour autant qu’elle ne pourrait être surmontée que de l’extérieur. Quelle démarche développent exactement ces curieux *Souvenirs*, démarche qui invalide tout retour scolaire sur les Cours[[352]](#footnote-352) comme susceptible de nourrir ce nouveau retour qu’Alain se propose d’opérer sur son maître ?

#### La rédaction des Souvenirs concernant Jules Lagneau

Les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* ont donc été composés à partir du 15 juillet 1923. Leur rédaction s’étend de part et d’autre de la rencontre décisive avec Léon Letellier, laquelle détermine l’insertion de toute la fin du chapitre I (Tel 188-194) ; une autre insertion occupe les pages 173-188. On connaît l’ordre des chapitres : Souvenirs d’écolier - Platon - Spinoza - L’homme. On aurait envie de dire : Portraits croisés - Deux lectures - Liberté. Et remarquons que d’emblée Alain privilégie le rapport aux œuvres et éclaire par les grands maîtres toute référence aux cours. Ces cours, on les trouvera bien, essentiellement *Cours sur la perception* dans le chapitre intitulé "Platon", *Cours sur le Jugement* dans le chapitre intitulé "Spinoza" (et non "Descartes"). Ici encore le changement de perspective est patent. Mais il faut rentrer à l’intérieur de l’œuvre pour voir comment vit et s’engendre cette structure si particulière qui fait de chaque nouvelle lecture des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* une nouvelle rencontre avec ce qu’Alain appelle ses “ idées vertébrales ” ou ces “ parties de doctrine inébranlables, et propres à donner assurance, sans développer trop l’orgueil, si naturel au Fils de la Terre ” (le ton est proche de 1898), idées ou doctrines qu’il affirme avoir héritées de Lagneau.

Les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* perpétuent une rencontre, dont Alain assume le parallèle avec la rencontre de Platon et Socrate, manifeste dans le magnifique portrait croisé qui ouvre le *Platon* :

Il y eut entre Socrate et Platon une précieuse rencontre, mais, disons mieux, un choc de contraires, d’où a suivi le mouvement de pensée le plus étonnant qu’on ait vu (...). Le Phèdre nous donne une idée de la poésie propre à cet homme sans élégance. Assurément ce n’est pas peu. Mais concevez ce poète les pieds dans l’eau, enivré de parfums, de lumière, des bruits de nature, et formant de son corps noueux le cortège des Centaures et des Œgipans. Mythologie immédiate, et qui fut sans paroles, dans ce moment sublime où le parfait discours du rhéteur roula dans l’herbe, où le jeune Phèdre, tout admirant, participa à ce grand baptême du fils de la terre. Cette rustique poésie fut alors muette (...). Ce sublime silence, Platon s’en est approché, plus d’une fois approché, en ces mythes fameux qui ne disent mot. Il le contourne ; il en saisit la forme extérieure ; et lui, le fils du discours, alors, en ces divins passages, il raconte, il n’explique jamais, tout religieux devant l’existence, évoquant ce génie de la terre et cette inexplicable amitié. Nulle existence ne fut plus paisible et amie de toutes choses que Socrate (...) Les contraires l’un dans l’autre se mirèrent.

On retrouve dans le portrait de Lagneau cette absence d’élégance (158), et aussi la mention de “ cette puissance de surmonter le destin qui le faisait à tous immédiatement secourable ” (216) ; mais bien plus fort est le parallèle qui clôt le chapitre II (211) :

Lagneau ne pensait point théologiquement, ni politiquement, ni pour le bonehur, ni pour la vertu ; mais sans soutien aucun que ce monde, et toujours tenant la preuve entre ses doigts ; assuré et confirmé en sa place d’homme ; toujours creusant, toujours trouvant ; assez riche du monde autour et de soi. Souvent il m’apparut comme le Génie de la Terre.

Face au Génie de la Terre, c’est Alain lui-même qui se trouve défini “ fils de la Terre ” (242), pointant à nouveau, au terme de l’ouvrage, le sens de la conversion platonicienne. Les thèmes platoniciens scandent régulèrement les fins de chapitres. La fin du troisième (229) évoque ainsi la célèbre péroraison de Lagneau :

Je me souviens qu’un jour, après qu’il eut fait revivre l’esprit de Descartes solitaire, il se déchargea soudain de nos âmes, improvisant cette sublime pensée que j’ai retrouvée dans ses notes : “ Être ou ne pas être, soi et toutes choses, il faut choisir ”. Transmission de pouvoirs. Confiance qui est pour faire trembler. Il serait plus simple d’oublier ; mais la sévère condition est celle-ci, que chacun éprouve dans les moindres choses, c’est que si l’on oublie le principal, il faut de proche en proche oublier beaucoup et même tout. Ainsi cet homme bon avait souvent ce mouvement sévère de se retirer. “ Je ne puis penser pour vous ni décider pour vous ”, voilà ce que disaient Minos, Éaque et Rhadamante ensemble dans ce regard réfléchissant.

Le lien est fort, et indique par avance le caractère central de ce chapitre “ Platon ”. Il importe de mesurer combien cette rencontre, “ choc des contraires ” conditionne la manière dont Alain va entreprendre de ressusciter son maître.

#### Le choc des contraires

Le livre s’ouvre sur la *sévérité* de Lagneau, qui est résistance au contraire. Résistance réciproque, qu’Alain ne cherche pas à résorber, tant il est vrai, comme Maine de Biran l’a indiqué sans le penser au fond, que c’est bien dans le sentiment de résistance que s’éprouve, et la vérité de mon existence, et celle du monde extérieur, dans leur détermination réciproque. Cette sévérité n’est pas de Socrate, qui eut pourtant aussi son Barrès, Alcibiade ou Charmide : d’où un “ débat ” qu’Alain ne lit pas chez Platon. Mais ce choc des contraires fait d’Alain, à ses propres yeux, le seul “ témoin ” :

Qu’on m’excuse si je parle tant de moi ; je suis le témoin, j’oserais dire le seul témoin, le seul bon témoin, et voici pourquoi. Quand je fus assis à mon banc d’écolier devant cet homme vénéré et évidemment vénérable[[353]](#footnote-353), je l’écoutai d’abord avec une extrême défiance, m’attendant à de belles phrases et à quelque doctrine vertueuse. Les discours de Lagneau offrent bien cette apparence, et je suis capable maintenant de les préférer à beaucoup d’autres, et seulement d’après le son. Mais il reste vrai pourtant que préférer n’est pas la même chose que penser. Or, en ce temps-là, assez et trop nourri de discours vraisemblables, et n’ayant trouvé de pensée à me satisfaire que dans la géométrie d’Euclide, je me trouvais placé dans un état d’indifférence qui n’est point en général celui des jeunes, avides d’admirer et d’imiter. J’ai souvent pensé à ce Polémon couvert de fleurs, et qui entre par hasard aux leçons d’un sage. Couronné moi aussi de jeunesse, et nullement inquiet des grands problèmes, encore moins des solutions d’aventure que l’on m’avait proposées, je me trouvais ici comme au spectacle, sensible au plaisir de combiner, mais bien résolu à n’être point dupe. Aussi ne le fus-je point.

Alain met ici en avant son indifférence initale, comme il le fera dans *Histoire de mes pensées*. Il le fait surtout, semble-t-il, pour se mettre à l’écart des autres élèves, de nature “ avides d’admirer et d’imiter[[354]](#footnote-354) ”. Point d’avidité initiale chez le jeune Chartier : les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* ont précisément pour objet de penser la singularité que désigne cette *résolution*, qui naît d’un choc des contraires et non de l’abandon juvénile à une tendance qui trouve en Lagneau ce à quoi elle aspire. Cette indifférence initiale isole le jeune Chartier ; elle le distingue également à ses propres yeux d’un autre disciple, Léon Letellier, point du tout jeune lorsqu’il entre dans la classe, mais cherchant lui aussi par avance, et par là peu enclin à résister, et donc à comprendre[[355]](#footnote-355).

Mais il n’est pas question que d’indifférence, et surtout, lorsqu’Alain repense en 1923 cette rencontre, il la repense à la lumière de l’expérience de la guerre, ce qui fait que nous n’avons plus ici seulement le souvenir d’une rencontre, mais la synthèse d’un dialogue continu, la synthèse d’une existence philosophique, celle d’Alain, dont la rencontre avec Lagneau a fait “ une espèce de drame ”. Cette *dramatisation* est à mes yeux la structure essentielle de ce premier chapitre ; et il faut noter d’emblée qu’elle n’est pas seulement souvenir de ce choc initial, mais rumination de ce “ fait primitif ” au sein d’expériences décisives, l’affaire Dreyfus bien sûr, et bien d’autres combats politiques du tournant du siècle, mais aussi et surtout expérience de la guerre, ce qui fait *aussi* des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* le légitime pendant de *Mars ou la guerre jugée.*

#### Souvenirs d’écolier

Le premier chapitre des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* a été l’objet de deux importants remaniements. Dans sa première rédaction, le texte représentait l’équivalent des deux chapitres suivants ; l’insertion de deux ajouts[[356]](#footnote-356) double son volume. La première de ces insertions figure aux pp.173-188 “ Apaisons...d’y regarder ” ; la seconde, qui clôt le chapitre, assume la rencontre d’Alain avec Letellier, la décision de publier le *Cours sur Dieu*, et sans doute aussi, en réaction, les *Célèbres leçons*. Addition essentielle, mais dictée par une circonstance extérieure au projet initial de l’ouvrage ; la première nous paraît, au regard du sens de la présence de Lagneau dans la définition même du geste d’écriture propre aux *Souvenirs*, plus profondément significative. L’une comme l’autre de ces additions amènent Alain à renoncer à un rythme fondamental que l’on peut essayer d’identifier comme le rythme prévu de ce premier chapitre, et que le travail de la pensée fait éclater.

Ce rythme fondamental est l’alternance du souvenir et de l’exégèse du souvenir, ou plus exactement de la trilogie : l’élève - le souvenir - commentaire. On trouve ainsi au début de l’ouvrage, après les deux portraits croisés, la première “ histoire d’élève ”, l’anecdote Charmet (713-714). Cette anecdote gouverne directement un premier développement sur les rapports de la pensée et de l’action (première référence au spinozisme), sur la pensée princière et le mépris de l’ordre d’imagination. Le drame se noue dès lors qu’Alain tente de contrebalancer ce portrait trop partiel et de comprendre en Lagneau l’extrême souci de l’ordre humain (l’allusion aux *Simples notes* et aux lettres à Desjardins). Il y a en fait *deux* leçons à retenir de Spinoza : acceptation de l’ordre, refus de la pensée abstraite ou d’imagination. Certes l’ardeur réformatrice est “ vue d’enfant ” en ceci qu’il est aussi vain de “ disputer sur l’origine des pouvoirs que sur le nombre des planètes ou sur l’inclinaison de leurs orbites ”. “ À changer les lois nous ne trouvons point de prise, au lieu que la circonstance singulière est appui pour l’homme au contraire, et instrument d’action ”. On opposera donc le “ poste d’entendement ” aux “ pensées planantes ”, celles-ci pouvant nous guérir de légiférer, mais menaçant de nous enfermer dans une contemplation gouvernée par l’idée abstraite de nécessité, celui-ci nous renvoyant à “ l’action qui s’offre, et [au] passage devant nous ” : on voit déjà que ce poste est tout perception. L’action est donc seule pensée concrète, et le comprendre est refuser de légiférer mais agir sans crainte, sans souci de l’ordre extérieur, qui n’est qu’imaginaire. Sans doute faut-il lire dans les lignes qui ferment cette analyse une première condamnation du socialisme : car “ de là il nous paraîtra aussi vain de vouloir changer les lois réelles de l’ordre politique que de souhaiter d’autres cieux et une autre terre. Et même une telle intention nous sera un signe de l’imagination maîtresse et du déchaînement des passions ”.

Double exégèse donc, ou plutôt double mouvement d’exégèse d’un double souvenir d’écolier : le premier explicite (l’affaire Charmet), le second plus diffus, souvenir d’une certaine sévérité de Lagneau, dont la pensée va devenir de plus en plus prégnante. De fait le souvenir, annoncé par la mention du “ souci de l’ordre humain ”, arrive ici à la fin de l’exégèse, comme ce dont elle a permis finalement de rendre compte :

Par ce long détour je comprends encore mieux un certain genre de colère, et la ferme volonté de rompre sur-le-champ toute discussion et même tout commencement d’examen, pensées orageuses qui ne s’exprimaient point, mais que je crois lire encore sur le visage soudain sévère et étranger. Bref, à l’égard des pouvoirs, la loi abstraite est l’obéissance ; et un esprit bien fait ne trouve même pas à contester (...). Ainsi est condamnée ce qu’on pourrait appeler l’action d’esprit, qui est une méprise. L’action est singulière, et la pensée qu’elle change tout n’est certainement pas celle qui doit la conduire.

Enfin ce “ long détour ” fait comprendre “ pourquoi Lagneau ne traitait jamais de morale. C’est assez d’apprendre à penser. Qui rassemblera son attention sur les choses antagonistes, et je dirai même sur les hommes comme choses, sera délivré de souhaiter, comme aussi d’hésiter, et d’attendre ”.

On voit que le fait (“ Lagneau ne traitait jamais de morale ”) surgit ici avec son explication. L’objet des *Souvenirs* n’est pas de faire surgir le souvenir, mais d’opérer un retour réflexif sur une rencontre ; et c’est dans le mouvement de l’analyse que surgit parfois le fait qui s’éclaire par l’analyse d’un autre. Alain ne *vise* en rien à dire que Lagneau ne traitait pas de morale ; il veut s’expliquer ce fait, et c’est peut-être en un sens la seule question, comme l’indique sa réitération à la fin de l’ouvrage (239[[357]](#footnote-357)). Alain n’a pas renoncé à l’analyse réflexive . On pourrait dire qu’elle est bien le mouvement fondamental des *Souvenirs* ; mais elle porte précisément ici sur la présence en Alain de la rencontre, présente en lui à la fois comme événement et comme présence continuée et transformée par trente-cinq ans de méditations nourries de son existence de professeur, des expériences politiques, et de la guerre. Et jusqu’ici il s’agit de *comprendre la nécessité*, ou tout au moins la cohérence du souvenir, de Lagneau présent en lui comme souvenir, et sans en sortir, ce qui est aussi bien se rejoindre soi et rejoindre Lagneau tel qu’il fut, tel qu’Alain peut prétendre l’atteindre, à savoir comme maître. L’intention est ferme, mais le geste de l’écriture n’est pas prédéterminé par là[[358]](#footnote-358).

Un nouveau retour sur l’écolier lisant Renouvier et en “ faisant sa pâture ”, attitude qui contraste encore une fois avec le silence de Lagneau sur Renouvier, dont il avait pourtant “ fait acheter ces ouvrages alors peu connus ”, prépare comme un bref portrait croisé l’anecdote du Pédant. Détour encore : ce qui est en question, c’est la célèbre formule “ il n’y a pas de connaissance subjective ” (721).

Les deux anecdotes sur le Pédant sont interrompues en apparence par l’évocation de Metz. L’évocation est pourtant bien liée à ce qui précède, car si le poste d’entendement délivre des “ pensées planantes ”, on a vu qu’il délivre par là du primat de l’imagination et du déchaînement des passions. Or c’est sur les passions que revient ici Alain, sur les passions de Lagneau et précisément sur celles qu’il ne peut approuver : le nationalisme et l’antisémitisme. Après la sévérité de Lagneau, c’est ici Alain qui résiste et refuse. Refuser n’est pas nécessairement condamner comme étranger : on sait qu’Alain peut retrouver en lui ce “ fort préjugé contre les Juifs ”. Le refus d’Alain porte sur l’acceptation des passions, et sur la divinisation de l’ordre (le nationalisme). Et son premier mouvement est d’esquiver, et de retenir le message du maître (p.188) par-delà l’énigme des passions en lui maintenues et résolument affirmées[[359]](#footnote-359).

Mais ici l’écriture se fait drame, et plus précisément avec la première insertion, la plus considérable. Car si ces pensées sont “ à peine des pensées ”, elles méritent de devenir des pensées à part entière, parce que c’est sur ces résistances mêmes, ou plutôt sur le retour réflexif opéré sur le sentiment continué de résistance qui fit d’Alain, trente-cinq ans durant, “ unes espèce de drame ”, que se joue la résurrection vraie de Lagneau, la compréhension de ce que fut sa présence, et sa puissance à susciter une existence philosophique en forme de drame. Ici Alain adopte un ton qui lui est rare, et particulièrement sombre (725). Mais ces lignes ont valeur de méthode :

L’opposition que je sentais en ce temps-là, et que j’ai depuis développée, peut donner encore une idée du puissant esprit qui ne put, et de bien loin, me modeler à son image. D’autant qu’il se peut bien que cette confrontation, qui semble de nature, soit des idées dans le fond, et qu’elle habitât en cet homme, et qu’elle ait fait en lui cet état violent dont les lettres que l’on a pu recueillir donnent quelque idée.

##### Rhétorique

Le nouveau souvenir, qui ouvre cette nouvelle confrontation, vise à rejoindre Lagneau comme drame par le déploiement du drame qu’il suscita en son élève. Encore une fois, avant l’anecdote, portrait de l’écolier, dans sa différence : le jeune Chartier a le goût de la rhétorique, comme le jeune Platon qu’évoque le texte que nous avons cité au départ de cette étude. Dans ce contexte platonicien, le terme peut paraître péjoratif. Il l’est, mais d’une manière qui renverse l’accusation. La géométrie, point fort de l’élève Chartier, est affaire de rhétorique, comme la fugue : problème, résolution . “ Les autres exercices scolaires étaient de singerie ”. Alain transpose cette facilité rhétorique dans ces exercices de philosophie où “ il m’était demandé seulement de dire ce que je pensais, comme je le pensais, sans aller jamais au-delà, sans chercher derrière, sans voyages ni aventures d’aucune sorte ”. “ Du moment que je pense correctement, je pense absolument ” : cette assurance de Chartier, cette irréligion fondamentale, il la retrouve au fond de Lagneau et de Spinoza. Et cette question de la rhétorique est au cœur des enjeux qui ont commencé à s’esquisser.

Le souvenir, c’est l’histoire d’une dissertation sur l’aveugle-né, et ce contraste entre l’impulsion libertaire donnée par Lagneau, le parfait mépris engendré de son fait à l’égard des puissances et autorités, l’acquiescement et le refus de mettre en avant[[360]](#footnote-360), qui est résistance. Encore une fois, c’est la réticence de Lagneau à l’égard d’Alain qui est relevée, ce qui provoque un nouveau retour sur la sévérité, qui en fixe à l’avance les enjeux, “ qui sont de morale et de politique ”.

Qu’y a-t-il à comprendre dans la sévérité de Lagneau ? Très exactement ceci :

Ma piété serait (...) sans aucun mélange, si je n’avais cru discerner en ce Maître de Liberté une disposition étonnante à confondre les écarts de la vie privée et les hardis jugements de la vie politique comme résultant d’un même fond de diabolique révolte.

À quoi en veut Alain ? C’est sur le terme “ diabolique ” qu’il semble revenir d’abord, en soulignant qu’il conçoit bien cette diabolisation chez un Lachelier, porté par l’Evangile et la certitude d’une “ existence respectable, ou, pour parler autrement, d’un Dieu objet ”. Mais précisément Lagneau est la figure même de l’incrédule. On comprend alors qu’il ne s’agit pas de l’identification au sein d’une même condamnation de la conduite privée et de la conduite publique, mais de la confusion au sein d’une même condamnation de la conduite et des *jugements* politiques. Autrement dit, c’est l’exigence d’une obéissance d’esprit qui heurte ici Alain dans cette sévérité : et l’on comprend qu’il ait remarqué auparavant que Lagneau se tenait dans une soigneuse ignorance des conduites de ses élèves. La sévérité concernait l’esprit.

Aussi Alain insiste-t-il sur la rencontre du maître et du disciple sur la route de Metz, et tous ces détours sont pour nous faire comprendre que c’est dans la plus grande proximité que se durcit la différence qui semble insurmontable au disciple. Car l’obéissance de corps ne fait pas de doute ; mais c’est ici que la culpabilité est en question :

Nous voici encore une fois sur la route de Metz. Lui-même, un demi-siècle plus tôt, comme j’ai dit, s’est évadé de Metz et a combattu en volontaire dans l’armée de Faidherbe ; ces rencontres réchauffent le cœur. Ici donc, et quant à l’action, nous étions d’accord et la Grande Ombre était contente. Mais c’est moi qui par réflexion n’étais pas content. Car cette volonté de croire et en vérité d’adorer, quels que fussent les chefs, et en prenant la haute politique comme un mystère impénétrable au commun, c’était bien clairement à mes yeux la cause responsable de ce massacre machinal auquel je participais. Or j’admets qu’il faut finalement obéir ; mais qu’il faille encore plier ses pensées, et approuver pleinement ce que l’on fait, c’est ce que je ne puis recevoir. Et j’eus dans ces nuits sinistres plus d’un débat avec la Grande Ombre. J’allai jusqu’au reproche, il me semble.

Comprendre cela, “ pousser plus loin ”, c’est revenir sur le mythe d’Er, et de ce mystérieux paquet qui nie l’extérieur des rapports qui tissent l’existence, sans pour autant affirmer que nous pourrons nous en rendre maîtres ; ici encore, et par anticipation, Er renvoie à la formule centrale de Lagneau, à la méthode même (732 fin) ; et c’est encore en partie de cela qu’il s’agira, dans le chapitre “ Spinoza ”, lorsque Alain étudiera les rapports de la philosophie première et des philosophies seconde et troisième, soit la substance conçue sous l’attribut pensée et sous l’attribut étendue. La référence au cardinal de Retz vise à l’aceptation de cette nécessité intérieure, qui rend vain le détour politique. L’ordre n’est pas humain : la Sévérité est la charité même, parce qu’elle pense l’ordre comme le négatif de l’humain, “ exacte expression de ce qui manque en nos actions réelles ”. Adorer l’ordre, non, mais refuser d’y toucher pour se concentrer sur l’humain. Kant, Proudhon, Goethe (734, jusqu’à “ la porte n’est pas fermée ”. La bonté éclate dans les situations indifférentes (la classe, 735 bas), mais la sévérité resurgit dès lors que l’ordre est à nouveau en question, dès que la perspective du rapport à l’ordre fait paraître le rapport à l’ordre comme objet de possible questionnement. Et ici se marque la finesse du souvenir d’Alain, qui cherche à comprendre ce qui fait énigme chez Lagneau (Ravachol, 735).

C’est par le recours à Platon qu’Alain tente de comprendre cette justice-là. Notre paquet est fait ; ce qui, chez Lagneau, nous renvoie à l’absolu dédain à l’idée de changer l’ordre, parce que (183) “ l’ordre, tel quel, n’est que l’exacte expression de ce qui manque en nos actions réelles ”. Ici Alain “ butte ”, comme il le dit, sur la formule “ retrouver dans toute pensée toute la pensée ”, car elle a aussi ce sens-là. On voit à quel point l’expérience de la guerre a rendu problématique une pensée qui était tout ce par quoi Chartier adhérait à Lagneau. Mais c’est qu’il ne s’agit plus uniquement de réflexion et de psychologie. Ainsi se trouve également revisitée la formule *clarum per obscurius* (183), à comparer avec le sens que lui donnait le commentaire de 98 (Rmm 535).

La porte est si peu fermée qu’Alain retrouve ici ce drame à l’intérieur de Lagneau. Le drame n’aurait pas été en lui ; c’est le rapport au maître qui fait un drame de ces pensées ; mais par cette rencontre et ce drame instauré par le dialogue, par la décision de faire vivre Lagneau en lui, Alain a conscience de *rejoindre* une certaine vérité du maître ; car ce drame se joue en Lagneau, loin d’être résolu, et cela est marqué par la colère : et Alain de conjecturer ici que précisément Lagneau devinait, parce qu’il était en lui-même, que ce drame pouvait se jouer en Alain lui-même (736). Aussi la fin du chapitre s’apaise-t-elle, par ce en quoi les deux hommes se rejoignent pour des raisons communes : la critique du socialisme en particulier, qui nous livre aussi un des sens possibles de la réticence de Lagneau à Spinoza, ou d’une certaine voie qu’ouvre Spinoza.

Changer le dedans par le dehors, c’est l’illusion socialiste dont on sait qu’Alain ne la partage pas ; ici encore le maître et le disciple se rejoignent ; et la distinction des deux charités essaie de percer le mystère de la sévérité ; mais elle ne supprime pas la distance (183) ; le dialogue continue, comme le montre la note marginale inscrite dans l’exemplaire des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* d’Alain “ je ne butte plus ”. Mais cela nous renverrait à la période suivante, qu’il faudrait penser à part et relier à ces années de maturité par la lecture attentive du devenir de la figure de Lagneau dans l’œuvre d’Alain.

La question de la justice, puisque c’est bien de cela qu’il s’agit ici, avec son obligé référent platonicien, sera d’ailleurs reprise au terme de l’ouvrage, avec un dernier souvenir, encore un souvenir de dissertation, de rhétorique, d’obéissance. Et ici apparaît à mon sens une autre forme de culte, qui est plus ici prière qu’imitation. *Le souvenir est prière*, et c’est le geste même de l’écriture des *Souvenirs* qui se trouve rassemblé dans ce texte étonnant par lequel Alain s’excuse de se livrer à l’anecdote (239) :

On pardonnera ce qu’il y a de puéril en ces souvenirs, qui viennent soudain traverser le cours de mes pensées, et rompre, semble-t-il, l’attention. Considérez que je trouve peu de secours contre les pièges d’imagination ; j’étais à peine hors de l’École quand mon Maître est mort. Il faut bien pourtant que je saisisse encore une action dans ce signe énergique, auquel j’obéis si promptement et si docilement. Quand je ne ferais qu’imiter, par l’affection toujours présente, ce mouvement d’obéir, j’y retrouverais déjà cette foi d’enfance, tout allégée, et jetant tout fardeau par terre, assurée sans rien d’assuré, vers l’avenir seulement ; c’est l’Espérance nue. Je suppose que d’autres croyants ont trouvé cette renaissance en la prière, comme cet homme de Péguy qui confie son enfant à la Vierge, et ne s’en soucie plus. Toutefois je n’ai jamais envié aucun de ces croyants ; j’avais mon culte et je l’ai. De quelque façon qu’il me délivre, et jusqu’à me dépouiller, comme on a pu voir en ces pages où il m’arrive que devant le Juge je n’ai plus rien à montrer qui soit digne, néanmoins il m’en vient et il m’en reste une force toute neuve, et ce pardon à soi qui est la chose au monde la plus nécessaire. On a saisi, je pense, le mouvement d’épaules de l’écolier, soudain déchargé de ce sérieux emprunté qui fait toute la sottise. Mais ici encore regardons ; regardons puisque le souvenir revit.

 C’est donc bien la prière, réitération du geste, qui va rejoindre la vraie grandeur, en contradiction avec le respect figé. Et c’est précisément dans ce geste que se trouve abordée à nouveau la question de la justice, et que résonne encore une fois l’écho de l’âpre dialogue du chapitre I.

#### Platon

Le second chapitre a en apparence une tout autre allure ; les figures conjointes du maître et du disciple semblent s’y effacer, comme l’indique d’ailleurs l’entrée en matière (745). Ce serait oublier que Platon vrai, c’est Lagneau, ou du moins que “ Lagneau n’ajoutait rien au monde : c’était Platon revivant (746) ”. Ce qui se joue ici, et de manière renouvelée, c’est la question de la métaphysique. Elle se jouera encore au terme du chapitre sur Spinoza, et là était, on s’en souvient, le cœur déjà désigné des commentaires de 1898. Ce qui frappe ici, et que nous indiquons comme exemplaire de ce qui constitue l’unité fondamentale des *Souvenirs*,c’est la contamination entre cette méditation de la métaphysique, qui est retour sur l’essence de l’acte de penser, et la rédaction même de l’ouvrage. Car c’est par l’écriture que s’éprouvera la valeur de cette hypothèse selon laquelle “ il se peut bien que cette confrontation, qui semble de nature, soit des idées dans le fond, et qu’elle habitât en cet homme, et qu’elle ait fait en lui cet état violent dont les lettres que l’on a pu recueillir donnent quelque idée ”. Alain rédigeant les *Souvenirs* pense son geste sur le mode de l’action démiurgique des dieux inférieurs du *Timée*. Il faut donc bien commencer par la théorie des idées, jamais séparées, “ formant la substance de ce monde ” par la grâce de ces dieux inférieurs - là où la mythologie du *Timée* peint la présence de l’homme au monde (745-746). Platon ne peint que l’homme, et Lagneau, Platon revivant, peut aussi bien être nommé l’homme, comme il le sera pour finir. La pensée démiurgique, ou plutôt le caractère nécessairement démiurgique de la pensée, ce qui revient à dire que le monde est tissé d’idées, et qu’il n’y a pas d’autre pensée du monde possible que celle d’un monde pensé, supporté dans son existence même par le travail des idées, c’est le sens de la théorie platonicienne, comme c’est aux yeux d’Alain le sens de l’existence de Lagneau (746). Ici est le Génie, nécessairement irréligieux, parce que le monde n’est que par son effort propre.

Dernier signe de l’entrelacement, ici, de la question de la métaphysique et du rapport à l’écriture : le nom de Lachelier apparaît ici, et on entrevoit pourquoi le retour sur Lachelier semblera encore, en 1941, essentiel aux yeux du vieil Alain pour faire apparaître Lagneau une dernière fois en vérité : non sans doute comme une rectification, mais peut-être parce que le geste, qui est d’écriture, est à réitérer pour que la présence resurgisse. Il ne suffit pas d’avoir écrit, et une pensée de Lagneau qui ne passe pas par le geste de l’écriture n’en fait pas resurgir la présence ; il faut que la pensée prenne corps, et elle le prend par l’écriture. On est ici au terme de l’existence de l’écrivain Alain, et sans doute faudrait-il rapprocher ce sens terminal et épicurien de la puissance poétique de l’écriture de l’abondante production picturale d’Alain : autre geste, et seul plaisir, disait-il, qui concurrence l’écriture. Ce platonisme permet de repenser Kant en vérité, et surtout (le passage est particulièrement éclairant si l’on veut comprendre les réticences de Lagneau, explicitement à Kant, implicitement à son maître Lachelier) de mesurer “ par où Kant ne suffit pas ”.

Il faudra revenir sur ce passage décisif, qui marque à quel point on peut dire que l’enseignement de Lagneau a véritablement imprégné Alain. L’exemple que prend en effet Alain pour faire comprendre “ par où Kant ne suffit pas ”, c’est la leçon consacrée à l’induction. Nous y reviendrons en revenant plus précisément sur ce rapport d’Alain à Lachelier, et sur la place qu’il accorde, pour ressaisir la vérité de son maître, à la méditation croisée du souvenir des deux hommes. Mais l’argument est précédé d’un nouveau portrait du “ seul témoin ”, portrait qui doit se lier à la question de l’application de ce caractère démiurgique de la pensée au projet même des *Souvenirs concernant Jules Lagneau*. Car il s’agit ici de penser l’esprit métaphysique, mais de manière non dialectique, ce qui serait contradictoire : il faut ici encore, comme Lagneau l’enseignait en classe, dépassant à l’avance le problème de l’induction dans le Cours sur la Perception, s’appliquer à former “ l’idée dans la chose, l’idée réelle, nullement séparée ” (206). Les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* peuvent apparaître comme l’application intransigeante de ce principe réflexif au cœur de l’exigence de commémoration.

### Le cours de Lagneau

C’est à la lumière de cet acte particulier d’écriture philosophique qu’il faudrait apprécier la restitution dans les *Souvenirs* des principales analyses de Lagneau. Platon et Spinoza éclairent le contenu des leçons, comme ils éclaireront le rapport à Lachelier ; il convient de rappeler cette présence des leçons dans les *Souvenirs*, et d’étudier la manière dont s’articulent, aux yeux d’Alain, les principaux thèmes de la réflexion de son maître.

Le premier cours qu’il mentionne, ou plutôt qu’il analyse, après avoir mentionné la Perception, le Jugement et l’“ inévitable préambule ” (p.188) est le *Cours sur Dieu.* Mais l’analyse qu’il en mène vise à confirmer son intuition première : “ il n’y eut que le titre de changé ” (par rapport aux cours consacrés à la Perception et au Jugement). Les pp.193-94 sont une allusion à l’analyse de la théorie de l’imagination chez Descartes et Spinoza, qu’Alain articule au travail du cours sur la Perception : refus du primat de la pensée subjective, et de la pensée d’un monde d’abord donné comme apparence :

L’Esprit met tout en ordre, et voilà ce que signifie l’apparence. Ceux qui ont suivi avec attention Descartes et Spinoza en ce réveil de la pensée, le seul sans doute depuis Platon, ont certainement remarqué que ces penseurs ont cherché l’image sans la trouver, voulant toujours dire, même devant un miroir ou un prisme, devant le mirage même, que cela est d’entendement non moins que le soleil quatre cent fois plus éloigné que la lune. Ainsi viennent-ils à loger les images dans le corps humain, où elles ne sont plus images, mais notions vraies de la liaison du corps à l’esprit[[361]](#footnote-361).

Il faut apercevoir ici, pour vaincre cette dernière apparence d’apparence, que ces deux auteurs sont encore trop dialectiques ; mais entendons bien aussi que, sans cette préparation dialectique, nous n’aurions pu revenir du prétoire à la nature. Ils cherchent donc cette première apparence, partant de laquelle l’entendement pourrait s’élancer. Mais les images sont images faute de réflexion, non point faute d’esprit[[362]](#footnote-362).

C’est encore cette critique de l’antériorité de l’apparence que développe l’exégèse de Platon (la maison, 198) : “ L’esprit dépasse la perception et à ce passage lui donne existence et naît lui-même à l’être de conscience ; par quoi l’apparence apparaît. Et je voudrais bien qu’un psychologue m’expliquât ce qu’est l’apparence, et pour qui apparence, si l’apparence n’est pas un moment dépassé[[363]](#footnote-363) ”. Ici la critique de Hegel (198-99). La liberté ne peut se conquérir “ qu’en repoussant à elle-même la nécessité purement mécanique ; et c’est cette pensée en acte qui efface tout à fait le destin. Mais toute religion enferme un destin, comme les Jansénistes eux-mêmes l’ont éprouvé. C’est pourquoi, en cette leçon que je n’ai pas entendue[[364]](#footnote-364), Lagneau voulait prouver que Dieu ne peut être dit exister ” (200). Alors arrive la confrontation avec Lachelier, annoncée au premier chapitre[[365]](#footnote-365), qui est confrontation du penseur religieux et de l’incrédule. On a donc ici (198-204) la réfutation de l’idéalisme (voir 200), et le pendant chez Alain de la critique par Lagneau de la méthode déductive[[366]](#footnote-366). Ce retour (204) prend la forme d’un retour nécessaire sur l’insuffisance de Kant, dont procède précisément l’idéalisme :

Ce que j’ai lu dans les fameux disciples de Kant et surtout en Fichte, à savoir que Kant ne suffit pas et qu’on n’y peut rester, je l’ai compris par la pensée même de Lagneau, qui connaissait fort bien Kant, mais était bien loin de s’y jeter comme en Platon. Toutefois par où Kant ne suffit pas, c’est ce que je vis dans le tissu même de l’analyse. Et l’induction ne sera pas un mauvais exemple pour l’expliquer, quoique, comme on va voir, Lagneau ne traitât jamais, à proprement parler, de l’induction.

L’analyse en effet ne renvoie pas tout d’abord à la leçon consacrée à l’induction, mais à l’analyse des sens : images rétiniennes, image double et stéréoscope, toucher double : “ n’importe quelle image n’a de sens que parce qu’elle représente un objet ” (206). Les exemples : “ que peut signifier une forme visuelle sinon une règle de mouvement ? Et comment parler d’espace visuel quand l’espace est cette loi même qui d’un sens à l’autre nous représente l’effet de nos mouvements ? Par exemple la profondeur visuellement connue n’est telle que pour le toucher. L’image qui n’est qu’image tombe donc au néant ” (206-7). On voit bien ici en quoi la question de l’induction est centrale, dans les termes mêmes où le programme venait à la poser : “ Quand on demande d’où nous savons que les objets réels se conforment à des lois, cette question même suppose des objets d’abord donnés, mais comme des images subjectives et dont on demanderait comment ils sont liés et s’ils sont liés ” (207). Ici Kant est à la fois souverain et insuffisant. Où est l’insuffisance ? En ceci que dans l’Esthétique transcendantale, “ l’espace se montrait encore à l’imagination comme un cadre, ou comme un contenant dont on a dit sans précaution tant de fois qu’il est quelque chose d’abstrait et de rigide ”. Cette critique est développée dans “ Spinoza ” (221-23). La loi qui définit pour Lagneau l’espace est substantielle, “ intime à l’objet, inséparable, l’objet étant liaison ”. D’où le sens du platonisme, et le caractère central de la querelle entre Platon et Aristote sur la réalité des idées. Ainsi Lagneau poursuit la sensation pure (208) comme Descartes et Spinoza l’image : le Cours sur la Perception et le Cours sur l’Imagination s’éclairent mutuellement. L’essence porte l’existence, mais par le travail de la réflexion. La paresse définit ici l’esprit religieux comme le matérialisme (208-9). Ce parcours de la “ raison percevante ” s’achève sur un rappel des leçons consacrées aux illusions des sens, lesquelles encore une fois “ représentent un objet réel ou ne sont rien ” (210). Ici encore, sans système, mais dans le travail même de la perception : c’est là, plus que des éléments de doctrine, ce qui définit le génie.

L’induction, dans le chapitre intitulé “ Platon ”, nous renvoyait à la perception ; le chapitre “ Spinoza ” nous renvoie explicitement à la leçon consacrée au Jugement. En fait le mouvement est assez complexe, et la référence précise à “ cette émouvante polémique, où Descartes fait d’abord figure d’écolier ”, n’apparaît qu’en 226, soit quatre pages avant la fin du chapitre, et annonce un vrai retour à Descartes par Spinoza, et non contre lui. Si Spinoza est le tombeau de Descartes, avec Lagneau, et au sens fort du terme, “ l’âme de Descartes sortait du tombeau ”.

Alain rappelle le sens de la thèse spinoziste selon laquelle l’idée enveloppe l’affirmation : c’est restituer partout le jugement, loin de le nier (214)

La fin est merveilleuse. La nécessité du passage est marquée en 233.

### Jules Lachelier

On remarque peu l’importance des références d’Alain à Lachelier, en particulier, mais non uniquement, lorsqu’il s’agit de dessiner la figure de Lagneau en la dressant, non dans le souvenir de la rencontre que vécut le jeune Chartier, mais dans le développement de la pensée d’une différence entre deux “ héros ” que l’histoire de la philosophie associe spontanément, et qu’Alain s’efforce de penser pour mesurer la puissance d’arrachement propre à Lagneau. Que cette puissance ne puisse se mesurer que par la confrontation avec un penseur évidemment si proche, habitant Lagneau, d’une certaine manière, comme Lagneau habite Alain, c’est ce qu’Alain assume, d’une manière autre, parce qu’ici le souvenir ne peut plus opérer, mais d’une manière qu’il pense visiblement tout aussi décisive, et peut-être de plus en plus.

#### Lachelier au cœur du souvenir

L’anecdote du “ Pédant ”, qui renvoie entre autres aux rapports que Lagneau entretenait avec l’Inspection de philosophie, amène de manière apparemment fortuite et anecdotique, dans le premier chapitre des *Souvenirs concernant Jules Lagneau*,une première allusion à Lachelier qui ouvre d’emblée à la nécessité de la pensée du rapport entre les deux penseurs :

Il faut dire que le célèbre Lachelier fut toujours favorable à Jules Lagneau, qui fut au nombre de ses élèves, et à ce point même que cette faveur s’étendit plus tard jusque sur les fidèles disciples du maître. Nécessairement j’aurai à comparer, sous le rapport des doctrines, ces deux hommes éminents. Cela fait trembler[[367]](#footnote-367).

La nécessité de cette confrontation sera réaffirmée bien plus tard, lorsqu’Alain rédigera en août 1940 le court texte intitulé “ Jules Lagneau[[368]](#footnote-368) ”, texte dans lequel, nous aurons à y revenir, c’est directement l’opposition des deux figures de Lagneau et Lachelier qui vise à dégager “ l’idée du Lagneau véritable ” et l’idée de métaphysique. Les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* préparent longuement cet effort. Le premier chapitre, tout entier occupé par le travail du souvenir, ne laissait guère de place à une telle confrontation “ de doctrines ”. Elle y est cependant fortement préparée. Lachelier réapparaît en effet une première fois, dans ce premier chapitre, lorsqu’Alain s’efforce de préciser le sens de l’énigme Lagneau, de préciser le souvenir de la résistance sentie et continuée, qui est résistance intérieure à cette piété qu’il s’efforce justement alors de penser par la pensée de ses limites :

Ma piété serait (…) sans aucun mélange, si je n’avais cru discerner en ce Maître de Liberté une disposition étonnante à confondre les écarts de la vie privée et les hardis jugements de la vie politique comme résultant d’un même fond de diabolique révolte. Descartes fait voir partout la même prudence[[369]](#footnote-369). Quand Jules Lachelier m’écrivait : “ Je vous conjure de ne point vous mêler de politique ”, je n’en étais pas surpris. Au regard de ce théologien, l’ordre politique ne pouvait apparaître que comme une suite de l’ordre universel. Qu’il y eût des pouvoirs, c’était comme une disposition impénétrable de notre monde humain ; que ces pouvoirs puissent être aveuglés, c’était un compte entre les hommes providentiels et la providence elle-même. Toute résistance, et même toute critique publique, était alors considérée comme l’effet des désirs et des passions, désordre dans l’État et désordre dans l’individu. Le devoir d’obéir, et, d’une certaine manière, juste autant que les opinions sont des actions, le devoir de respecter, rentrait ainsi dans le devoir envers soi, ce qui n’empêchait nullement ce grand administrateur, comme on sait, de gouverner énergiquement et selon sa conscience, selon sa part de pouvoir et selon la place qu’il occupait dans l’ordre humain. Je ne trouve pas ici de difficulté[[370]](#footnote-370).

Théologien : le mot est lancé, et va revenir. Il faut insister sur la fin de ce passage, et rappeler la figure que dresse Alain de Lachelier à la fin de son maître livre *Les idées et les âges*, sous le titre “ Un homme libre ”. La différence est ici celle qui est à penser entre deux maîtres de liberté.Et la figure de Lagneau va surgir, énigmatique, dans la proximité de principes avec son maître, et l’impossibilité de la fonder sur “ l’idée d’une existence respectable ou, pour parler autrement, d’un Dieu objet ” : l’anecdote Charmet est le signe de cette irréligion rendue manifeste à l’élève, ou plutôt de cette religion autre qui ne rend pas le rapport aux pouvoirs si cohérent qu’en Lachelier :

Cet homme [il s’agit de Lagneau] voulait être religieux, et, dans un sens profond, il l’était. Mais ayant jugé une fois les pouvoirs réguliers, les ayant condamnés et redressés, pouvait-il promettre une obéissance sans condition, bien plus une obéissance d’esprit sans condition, comme pourtant il me paraît qu’il a toujours voulu faire, à l’égard de l’ensemble des pouvoirs divinisés en quelque sorte sous le nom de la Patrie[[371]](#footnote-371) ?

Lachelier réapparaît encore, toujours en ce premier chapitre, au cœur du portrait de Léon Letellier :

Je vis arriver chez moi un homme de forte structure, à tête chevaline (Diogène disait à Platon : “ Bonjour, cheval ”) et de rustique simplicité (…). Cet homme, que je surnommai aussitôt l’homme de Dieu[[372]](#footnote-372), avait été pêcheur de morue dans sa jeunesse, et puis marin long-courrier, ensuite étudiant, et, sur la trentaine, élève de Lagneau, justement après moi ; finalement laboureur et éleveur de bœufs en cette Normandie, notre commun berceau. Ceux qui ont connu Jules Lachelier, Normand lui-même, pourront se faire une idée de cette tête à forte mâchoire, de cette structure tassée et osseuse, de cette méditation sculpturale d’où remonte le regard bleu[[373]](#footnote-373), mouvement de retour et de réveil à ce monde-ci. Lagneau était autre, et, à ce qu’il me semble, interrogeait l’objet toujours[[374]](#footnote-374).

Ici encore, le parallèle n’est en rien fortuit, et d’une certaine manière, toute la fin du chapitre, lecture par Alain du *Cours sur Dieu*, peut ainsi se lire comme l’opposition pensée entre deux types de *réveil* : “ réveil à ce monde-ci ” de l’esprit religieux, et Lachelier bien plus que Letellier est ici visé d’une manière qu’expliciteront les développements du second chapitre ; “ aurore de l’esprit[[375]](#footnote-375) ” propre à Lagneau : ici encore c’est dans la pensée d’une opposition au cœur de la plus grande proximité que se joue la vérité de la grandeur du maître d’Alain :

Je n’ai point connu Lagneau hors de perception ; et c’est en cela que je le vis grand, et que je le vois grand. L’idée que le monde ne serait qu’une apparence, dont il faudrait se détourner, et que l’entendement ait des moyens d’aller chercher l’autre monde au-delà, ou aussi bien de le chercher en-deçà, par une réflexion sans yeux, c’est ce qui ne peut obtenir audience de moi ; et il me semble même que j’en fus guéri à jamais par le secours de ce génie terrestre[[376]](#footnote-376).

Le souvenir est ici encore premier, et l’effort de restitution de la figure de Lagneau pure pensée de l’œuvre de Lagneau en Alain. Rejoindre cette œuvre est atteindre la seule vérité de Lagneau dont Alain puisse se dire “ seul témoin ”, par-delà l’attribution à Lagneau d’une doctrine, qui poserait des questions sans fin[[377]](#footnote-377). Du moins le terrain est-il préparé pour l’exégèse doctrinale de la vérité de cette rencontre.

#### La confrontation

C’est sur la question de “ la religion ou de l’irréligion ” que Lagneau développe dans le deuxième chapitre cette comparaison de “ deux hommes que je place très haut, mais qui, à mon sens, ne se ressemblent point du tout ” (201). D’emblée encore ce qui est à penser est la résistance de Lagneau à son maître, rendue manifeste à l’élève Chartier par une remarque : “ Oh ! derrière M. Lachelier il y a l’Évangile ”. Ainsi c’est le portrait croisé du “ Penseur incrédule ” et du “ Penseur catholique ” qui permettra de saisir la vérité de l’un comme de l’autre :

Il est impossible de croire que la doctrine catholique, si explicitement métaphysique et même dialectique, ne donne pas à un penseur cette sécurité de la chose jugée, ou si l’on veut en soi pensée, en soi achevée, à laquelle l’esprit doit finalement et toujours se conformer. En toutes les aventures de pensée on se trouve soutenu alors par un invincible préjugé ; l’esprit est aodré comme par serment ; mais c’est encore trop peu dire, car le serment, selon la doctrine, serait encore suspect ; ce serait un parti pris une fois contre le doute toujours menaçant ; cela même est hérésie. (…) Je soupçonne (…) une certitude de fait, et un accord de l’esprit avec la Providence aussi intime et aussi familier que le rapport de notre corps avec l’Univers nourricier.

Alain revient alors sur la liberté propre à cette figure du penseur catholique “ dont Descartes a offert sans doute le plus illustre exemple ” (on voit que Lachelier est en assez bonne compagnie), et c’est encore par contraste qu’émerge la figure du Penseur incrédule, souvenir encore du spectacle en classe du travail de la pensée démiurgique (202-3) :

Le catholique n’a jamais la charge de penser tout. Quelqu’un pense pour lui. Il est sauvé par là de ce “ désespoir absolu ” que Lagneau a nommé une fois, au moins une fois[[378]](#footnote-378). Cet autre Atlas portait toute la pensée. Par la fatigue, ou seulement par l’inattention, tout était par terre. De cela je suis bien sûr. Après des peines infinies et une lutte inégale, on dirait ingrate, contre des doctrines faibles, dont la force est qu’elles traduisent très bien nos faibles pensées, il arrivait toujours quelque éclair ; mais on ne voyait point de progrès, ni d’une semaine à l’autre, ni d’une année à l’autre. Tout était toujours à recommencer ; et pour avoir dit une fois ce que c’était qu’espace et ce que c’était que temps, on n’était point assuré du tout par là contre des apparences trop connues, toujours également redoutables. Preuve que le mécanisme pensant était surmonté ; mais un tel régime peut user l’homme.

Et Alain de revenir, semble-t-il, et par un retour sur le sens de la critique de Hegel par Auguste Comte, sur le sens profond de la sévérité de Lagneau comme conséquence nécessaire de cette incrédulité[[379]](#footnote-379). Croire et savoir : le sens du choix, formulé p.203, sera précisé au terme de l’analyse (208). Mais l’opposition, posée abstraitement, demande à être réfléchie plus précisément en termes de doctrine ; et ici c’est la question de l’induction qui est convoquée pour rendre compte de cette différence.

Quelle conclusion tirer du *Fondement de l’induction*, que Lagneau faisait lire à ses élèves “ la plume à la main ” ? Que la certitude de la réalité du monde est extérieur à la perception du monde :

Toute la force de cette analyse est en ceci que la représentation et cet ordre qu’elle montre ne se justifie nullement et ne s’explique nullement par elle-même ; l’esprit de Hume, proprement diabolique, s’y étale, par ceci qu’on ne voit pas pourquoi ce monde est réel ; mais comme le penseur sait bien que Dieu ne trompe point, il faut donc croire que le désordre à chaque insatnt menaçant pourtant n’est pas possible ; et c’est faire l’inventaire de ce que nous devons croire si nous voulons vivre, j’entends nous sauver de cet insupportable ennui de penser, que Hume a pour finir si bien décrit.

Alain dit de Lachelier qu’il était “ plus près de Hume que de Kant ” ; mais si l’analyse de l’induction doit servir davantage à comprendre “ que Kant ne suffit pas et qu’on n’y peut rester ”, elle ne quitte pas pour autant le terrain d’une confrontation serrée avec la pensée de Lachelier. D’une certaine manière, et d’une manière un peu analogue à ce que l’on peut observer pour Maine de Biran, on pourrait dire les critiques de Lagneau s’adressent sans doute davantage au Kant de son propre maître qu’à celui qui nourrit sa propre réflexion ; elles insistent sur ce qui reste possible de scepticisme à l’issue du travail critique, voire sur ce en quoi ce travail même peut être interprété dans un sens sceptique. Jamais dirigées contre son maître Lachelier, ces critiques n’en surgissent pas moins au moment où la leçon sur l’induction s’affranchit fortement du modèle qu’elle commence par reproduire.

C’est pourtant clairement l’analyse de la perception qui se trouve résumée chez Alain comme illustration du dépassement du problème de l’induction. Il est probable que ce dépassement effectué, Alain ne lit le cours consacré à l’induction que comme la mise en évidence de l’impossibilité d’une théorie de l’induction, dont tout le contenu positif s’est concentré dans ce cours décisif. Nous avons déjà cité ce texte (207) par lequel Alain s’explique sur ce dépassement, kantien en profondeur, du problème de l’induction. On peut voir en la fin du chapitre qu’Alain conserve ici en vue l’opposition du primat de la perception affirmé par Lagneau et de la nécessité d’une pensée de l’induction propre à Lachelier ; on peut identifier ainsi la lecture que faisait Alain du *Fondement de l’induction*, au milieu de ces quelques lignes où il rassemble les conclusions de ce qu’il nomma plus tard le “ Cours sur la perception ” de Lagneau, et plus précisément de la fin du cours, à savoir la leçon consacrée aux illusions des sens :

Ces pièges aussi tendus à notre vue, ces reliefs ambigus, ces lignes parallèles qui semblent divergentes, cette réaction des grandeurs sur les grandeurs, c’était l’espace vivant en quelque sorte, l’espace pensé, et le jugement sans paroles. Et cela revient à montrer que l’idée de l’objet change les apparences et déplace si l’on peut dire les sensations. Mais Lagneau ne pouvait pas dire, et ne disait jamais, que ce sont là des jeux d’imagination. Les reliefs, les grandeurs, les distances, les formes représentent un objet réel ou ne sont rien. Encore une fois qu’est-ce qu’une apparence qui n’est qu’apparence ? Ces grandes idées paraissaient en ces figures tracées au tableau. Et c’est tout à fait autre chose que de montrer que toutes choses sont en vue d’une fin. “ L’esprit vint, qui mit tout en ordre[[380]](#footnote-380) ” ; mais, comme Socrate l’avait remarqué, il ne suffit pas de le dire ; et non plus, dirai-je, d’en jurer. La religion soutient la philosophie comme la nourrice soutient l’enfant ; ce n’est pas marcher. Lagneau ne pensait point théologiquement, ni politiquement, ni pour le bonheur, ni pour la vertu ; mais sans soutien aucun que ce monde, et toujours tenant la preuve entre ses doigts ; assuré et confirmé ens a place d’homme ; toujours creusant, toujours trouvant ; assez riche du monde autour et de soi. Souvent il m’apparut comme le Génie de la Terre.

On voit comment de tels textes, qui conjuguent une confrontation serrée, quoique presque toujours allusive, entre la pensée de Lagneau et celle de son maître, le souvenir des cours et la méditation de ce que Lagneau éveilla en Alain, peuvent nourrir une approche singulièrement plus riche de textes dont Lagneau, cela est clair, dissimule parfois les enjeux sous le cadre scolaire qu’il s’impose de respecter. Tout nous éloigne, et la présence perdue de ce dix-neuvième siècle français en particulier, de ce que pouvaient suggérer ces développements en terme de décisions de rupture, de glissements de sens, de véritable travail philosophique au plus près d’auteurs qu’il n’était pas toujours besoin de citer. C’est l’autre obscurité de Lagneau, moins profonde sans doute, mais difficile à l’historien et par là au philosophe. S’y ajoute l’impossibilité de prétendre trouver dans ces notes la trace de la présence qui leur donna un sens, et qui faisait dire à Alain :

Cette méditation n’avait d’autre objet que les choses mêmes, et c’est pourquoi elle était naturellement si éloignée de la forme écrite ; c’est pourquoi aussi, je ne puis que la raconter[[381]](#footnote-381).

Le caractère unique des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* indique donc la nécessité de ce rapport profondément platonicien aux traces de l’activité, de l’existence philosophique du maître dont Alain disait avoir reçu “ une mesure de grandeur (…), des parties de doctrine, inébranlables, et propres à donner assurance, sans développer trop l’orgueil, si naturel au fils de la Terre ” (242).

# En guise de conclusion

L’ampleur du travail de restitution nécessaire à une vision synthétique de l’activité de Jules Lagneau, et par là du sens de son geste philosophique propre, décourage toute conclusion hâtive. La nécessité d’un retour approfondi sur ce qui se joue dans cette vie philosophique qui nous est devenue peu familière, celle de l’université française du XIXème Siècle ; l’ampleur des documents mis à jour ; la conscience de leur insuffisance, quels que puissent être les espoirs de retrouver d’autres documents encore, et la nécessité de la pensée croisée de la lecture des cours, des textes et de l’étude des témoignages, celui d’Alain bien évidemment, mais également de ceux que nous n’avons pu intégrer à cette étude (Desjardins, Letellier) ; tout cela nous a conduit à n’avoir ici d’autre prétention, en dehors de l’effort même de restitution, que de présenter l’état présent d’un vaste chantier, tant dans ses dimensions éditoriales que dans ce qu’il demanderait d’effort historique et spéculatif. Une introduction à de tels textes aurait donc joué son rôle si elle avait pu dissiper l’impression de confusion qui naît de cette masse de rédactions évidemment imparfaites, offrir quelques prises à qui veut approfondir la compréhension de l’effort de Lagneau, et surtout indiquer l’importance du travail historique et philosophique qui demeure à accomplir pour apprécier cet effort dans son caractère unique, et les satisfactions qu’on peut en attendre. Documents irremplaçables, les cours de Lagneau ne sont pas un cours de philosophie parmi d’autres ; mais il faut vouloir y traquer le génie. Une telle entreprise ne ménage guère de déceptions qu’au lecteur trop pressé. “ Ce qui est éternel, disait Letellier, n’a pas besoin de nos empressements ”. L’empressement ici est sans doute nuisible . Mais aussi on mesure, à entreprendre une telle tâche, à quel point notre propre tradition philosophique a pu nous devenir étrangère, et bien difficile d’accès. Les prises nous manquent, et peut-être davantage encore aux générations récentes de lecteurs. Il nous semble, et de plus en plus, que la restitution de ces versions brutes nous offre de ces prises, et nous renvoie au plus près de cet effort philosophique dont Alain a voulu nous conserver la puissance.

# Table des matières

Introduction 1

Remerciements 2

L’héritage de Jules Lagneau 3

1894-1898 4

Seconde vague : 1924-1926 11

Les Célèbres leçons et fragments 21

Les dactylographies d’André Canivez 22

Le manuscrit Lejoindre 26

La datation du manuscrit Lacapère 29

Le cas Léon Letellier 30

Les cours de Jules Lagneau 33

Histoire de la philosophie 36

Le programme officiel 36

Les notices de Jules Lagneau 38

Métaphysique 44

Le programme officiel 44

Le cours de Jules Lagneau 44

Logique 48

Le programme officiel (1880) 48

Les sources 48

Morale 51

Le programme officiel (1880) 51

Les cours de Lagneau 51

Le cours de Psychologie 53

Le programme officiel et le sommaire de Lagneau 53

Les évolutions quantitatives 56

Le cours de psychologie de Jules Lagneau 69

Objet, méthode et division de la psychologie 69

Objet de la psychologie 69

Méthode de la psychologie 77

La question de la méthode 78

La méthode déductive 79

La critique de la méthode expérimentale 80

La méthode réflexive en psychologie 85

Division de la psychologie 92

1 - Examen critique 92

La méthode réflexive 96

L’intelligence 103

Fonctions représentatives 103

La sensation 103

Définition de la sensation 103

Conditions physiologiques des sensations 105

Sensations et perceptions des différents sens 106

Rapports de la sensation avec l’objet. Nature de la sensation 114

La perception extérieure 116

En quoi elle consiste 116

La représentation dans l’étendue – Étude historique et critique 124

Développement de la notion d’espace 126

De la connaissance du monde extérieur - Erreurs des sens. 133

L’imagination 135

Sa nature, ses causes, ses formes 135

Théorie analytique de l’imagination 138

Rôle de l’imagination 142

La conscience, la mémoire, le moi 145

Introduction 146

Les limites de la conscience ; la conscience et l’inconscient 147

Le temps 149

La mémoire 150

Le moi 151

L’entendement. La conception 154

Formation des idées abstraites et des idées générales 155

Valeur objective des idées 156

Le jugement 160

L’acte du jugement 160

Les formes nécessaires du jugement. Espèces de jugements. 163

Le raisonnement 164

Raisonnement probant (intuitif, déductif) 165

Raisonnement non probant ou matériel 167

L’induction 167

La méthode 172

La raison 175

Lagneau en son temps 178

La "tradition spiritualiste". 178

Cousin et ses élèves : L’exemple de Jouffroy 179

Maine de Biran, Kant et l’induction 185

Se penser puissance 186

Condillac 190

La tradition empiriste française : l’exemple de Ribot 196

La psychologie anglaise : l’exemple d’Alexander Bain 197

La psychologie allemande 205

La psychophysique. 207

La psychologie physiologique. 212

La théorie psychologique de la notion d'espace 213

Jules Lagneau, Jules Lachelier 220

Présences de Lachelier 221

La critique de la méthode déductive 227

Lagneau chez Alain 244

Le primat de l’analyse réflexive 245

Des fragments à l'analyse 245

Analyse et métaphysique 248

L'imitation de Lagneau 252

Autour des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 253

Les Souvenirs concernant Jules Lagneau 253

Un autre refus des Cours 254

La rédaction des Souvenirs concernant Jules Lagneau 258

Le choc des contraires 260

Souvenirs d’écolier 261

Platon 269

Jules Lachelier 272

Lachelier au cœur du souvenir 272

La confrontation 276

En guise de conclusion 281

1. Rappelons que Lagneau avait été amené par la lecture du *Devoir présent* de Paul Desjardins (1892) à méditer sur la possibilité d'un "ordre religieux laïque" ; il fit part de ses réflexions à Desjardins, qui lui demanda de rédiger ce qui allait devenir la Charte de l'*Union pour l'Action morale* (laquelle deviendra en 1905 l'*Union pour la Vérité*) ; Lagneau rompit vite avec l'*Union*, mais nombre de ses élèves s'y côtoyèrent, et Léon Letellier y occupa longtemps la fonction de rédacteur de la revue, laquelle se fit l'instrument de l'hommage prolongé qui fut rendu à Lagneau longtemps encore après sa disparition. [↑](#footnote-ref-1)
2. Rappelons que le BAAA (n° 38 à 40 de Juin 1974 à Juin 75) a réédité ce précieux commentaire [↑](#footnote-ref-2)
3. Cf. sa lettre à Alexandre du 29.6.1950 publiée in BAAA 74, Novembre 1992, p. 31 : “ Tenez-moi au courant du Lagneau, qui, je crois, va suffire à tout. En ce moment je réfléchis beaucoup à ceci : que Dieu ne peut être dit exister, *etc*. Aussi qu’il n’y a pas de preuves de l’existence de l’existence ; et que l’Entendement est souverain de tout, mais *ne peut être dit existant*. [↑](#footnote-ref-3)
4. Le projet est ancien. Au début de sa carrière, "son but prochain est une thèse de doctorat sur Spinoza que Lachelier l'a encouragé à entreprendre (...). F. Bouillier, qui est le premier à l'inspecter à Sens le 22 avril 1877 conclut ainsi son rapport : "On peut désigner d'avance M. Lagneau pour une chaire de faculté, quand il sera docteur". Le recteur de Dijon écrit la même année qu'il est "bien posé à Sens, où il désire rster jusqu'à son doctorat". Au cours de l'année 1878-79, le proviseur de Saint-Quentin déclare qu'il "prépare ses thèses en ne demande point à chager le lycée de Saint-Quentin contre un autre". L'inspecteur d'académie Brunel, qui n'apprécie ni l'homme ni son enseignement, le trouve le 1er août 1879 "trop absorbé dans ses études métaphysiques". Le congé d'un an qu'il prend en 1883-84 n'a pas seulement pour raison sa santé, ses affaires personnelles, le souci d'avoir près de lui sa vieille mère, mais aussi l'avancememnt de ses travaux sur Spinoza : il le déclare lui-même le 25 juillet 1884 au drecteur de l'Enseignement secondaire quand il sollicite un poste à Paris (...). Mais après 1884, ni ses chefs ni lui-même ne parlent plus de ses travaux". C.325. Renseignements tirés par Canivez du Dossieur universitaire de Lagneau, catalogué aux Archives nationales sous la cote F17 22934. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ces fragments, reproduits "aussi exactement qu'on le peut d'après des notes et des souvenirs", se retrouveront fondus dans la *Leçon sur la Perception*, qu'Alain recomposera en ajoutant à son matériau déjà disponible les notes de Letellier, qu'il se refuse pourtant ici à suivre, comme il le fait pour d'autres cours, à la lettre. [↑](#footnote-ref-5)
6. Les manuscrits contenant les *Notes sur Spinoza* n'ont pas été retrouvés à ce jour. Il manque d'ailleurs bien d'autres papiers à la liasse de l'École Normale Supérieure : c'est qu'Alain ne disposait sans doute pas de tout. Les papiers de Lagneau avaient été communiqués à l'élève Pacaut, lequel les avait (tous?) communiqués à Alain ; mais beaucoup pouvaient déjà être passés en d'autres mains. [↑](#footnote-ref-6)
7. Voir les *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, in PS p. 713 [↑](#footnote-ref-7)
8. “ Nous apprenons la mort de Jules Lagneau, professeur de philosophie au lycée Michelet. Tous les amis de la vraie philosophie doivent s’unir à sa famille et à ses élèves pour déplorer cette mort prématurée. Sans avoir rien publié, Lagneau était déjà chef d’école ; déjà, dans l’esprit et le coeur de ses disciples et de leurs amis s’ajoutait à la vénération que la sainteté de sa vie inspirait à tous, l’admiration enthousiaste que commandait le Génie. Sa modestie n’a jamais désiré plus que cette gloire cachée. Tout entier à ses élèves, épuisé depuis longtemps par cette tâche redoutable, philosopher dans une classe de philosophie, il n’a jamais eu l’espoir de donner au public la grande oeuvre qu’il méditait. C’est à ceux qui l’ont aimé et à qui il a donné toute sa pensée de faire qu’il occupe après sa mort, parmi les plus profonds philosophes de notre temps, la place qu’il aurait dû avoir pendant sa vie. ” *Halévy avait corrigé “*le Génie*” par “*un véritable génie philosophique*”.* [↑](#footnote-ref-8)
9. Il s’agit de Marcel Renault et de Jacquard [↑](#footnote-ref-9)
10. Le *BAAA* (38, 39, 40) a réédité en 1974 ce commentaire. [↑](#footnote-ref-10)
11. Curieusement, il affirme deux pages plus loin qu'Alain a "souvent interverti l'ordre des extraits qu'il a faits dans le gros dossier" (385). [↑](#footnote-ref-11)
12. Ce cours avait déjà été révélé au public par le compte-rendu qu'en avait fait, dans le numéro de 1911 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Pierre Tisserand, le futur éditeur de Maine de Biran, auquel Letellier avait communiqué son manuscrit ; mais il n'avait pas été publié. [↑](#footnote-ref-12)
13. (?) L'avertissement est daté "mai-juin 1926". Mais le volume porte en couverture "1928", sans qu'il soit précisé de quelle édition il s'agit ; le volume de Simone Pétrement a été achevé d'imprimer le 15 Novembre 1928. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ces discours semblent avoir été imprimés : les manuscrits de l’Ens ont conservé un tirage d’un discours prononcé par Lagneau sur la tombe d’un élève, et l’on sait par ailleurs que Lagneau lui-même avait communiqué à Barrès l’un de ses Discours de Distribution de Prix). [↑](#footnote-ref-14)
15. tome 6, pp. 49-56 [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf., in BAAA n° 74 (Novembre 1992) la lettre de X. Léon sur cette étude : “ Le cas Dwelshauvers m’embarrasse : il me donne un Lagneau intéressant mais qui a 55 pages de la Revue ; c’est beaucoup pour un n° déjà bourré. Je lui propose de publier son Lagneau dans le courant de l’année et de ne mettre dans le n° Congrès que le résumé de ce qu’il avait apporté pour le Congrès. ” (à E. Halévy, 16.9.1908) [↑](#footnote-ref-16)
17. Cf. sa correspondance avec Alexandre in BAAA 48, Juin 79, pp. 13-26. [↑](#footnote-ref-17)
18. Il accepte même d’emblée l’idée de publier *tout* ce dont dispose Letellier, si l’on en croit ce que celui-ci écrit à Alexandre : BAAA 74, p.43. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cf. la lettre à Alexandre de l’automne 1924 : “ Le Lagneau de chez Alcan va repartir. J’ai demandé un renseignement à Renault et j’attends. Desjardins nous a fait perdre quinze jours par la peur qu’il a des frais supplémentaires ” (s’agit-il des fameux italiques ?) [↑](#footnote-ref-19)
20. Voir dans le BAAA n° 74 les deux lettres de Letellier à Michel Alexandre, qui forment un intéressant contrepoint à l’évocation que fait Alain de cette rencontre. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cf. in BAAA n° 74 (Novembre 1992), les lettres de Letellier à Michel Alexandre, pp. 43-46 (1923 ?) [↑](#footnote-ref-21)
22. Voir plus bas le problème que pose la datation de ce cours. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cf. Canivez, II  371 [↑](#footnote-ref-23)
24. En fait nous disposons avec les Manuscrits <249 - 274> de l’équivalent du Sommaire qui figure en tête d’*Évidence et Certitude*, alors que ce Sommaire même est perdu. Ce sommaire, très peu retouché et très fermement rédigé, est daté de 1886 : et peu de feuillets renvoient par ailleurs à cette leçon. [↑](#footnote-ref-24)
25. André Canivez a recueilli le témoignage du général Amédée-Thierry, ancien élève de Lagneau, "nouveau" en 1892-93, qui lui a affirmé avoir communiqué toutes ses notes vers 1900 à Marcel Renault, qui ne les lui restitua jamais. [↑](#footnote-ref-25)
26. Les cinq dernières lignes de ce paragraphe des *Célèbres leçons et fragments* peut être considérée comme une réécriture du cours de Letellier. [↑](#footnote-ref-26)
27. La phrase "Il faut, nous l'avons vu... les couleurs conçues" ne figure pas à la lettre chez Letellier. [↑](#footnote-ref-27)
28. La coïncidence n'est pas parfaite [↑](#footnote-ref-28)
29. .  [↑](#footnote-ref-29)
30. G. Madinier avait publié sa thèse en 1938. Elle était intitulée *Conscience et mouvement - Essai sur les rapports de la conscience et de l’effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson.* (Paris, Alcan, 1938). La lecture de cette thèse fondamentale peut se poursuivre avec celles de sa thèse complémentaire, *Conscience et amour - Essai sur le “*nous*”* (Paris, Presses universitaires de France, 1938) et de *Conscience et signification - Essai sur la réflexion* (Paris, Presses universitaires de France, 1953). [↑](#footnote-ref-30)
31. Pierre Tisserand, déjà cité comme auteur de la recension en 1911 du *Cours sur Dieu*, avait en effet, à l'instar de Léon Letellier, collecté des cours d'élèves de Lagneau au lycée de Vanves. Dans l'introduction à sa thèse complémentaire, André Canivez décrit l'état pitoyable de la plupart de ces manuscrits ; celui même dont il effectue la dactylographie est parsemé de "blancs", traces du désordre et de la dégradation de ce matériau, qui n'est plus en notre possession. [↑](#footnote-ref-31)
32. La pratique était courante, comme le montre l'abondance de tels résumés dans les papiers de l'élève Lejoindre (1886-87). Il semble que Lagneau les ait contrôlés au moins de temps à autre, comme il contrôlait parfois la rédaction des cours, comme l'attestent quelques remarques de sa main, exceptionnelles il est vrai, que l'on trouve sur le manuscrit Lejoindre. [↑](#footnote-ref-32)
33. Plus précisément, Canivez citait dans son catalogue un "*Platon et Aristote*, cahier 18x23, de 120 pages, cours de Mr Lagneau (1889-90)". Mais sa thèse est plus frustrante : "Il y a dans les notes de Léon Letellier un cours d'une quarantaine de pages, de novembre 1889, sur Platon et Aristote". Il semble donc que si le cahier pouvait bien compter 120 pages, elles n'aient pas été toutes remplies, et que nous possédions bien tout ce qui y était enfermé. [↑](#footnote-ref-33)
34. On ne peut que déplorer la perte, qu’on ne peut qu’espérer provisoire, de l’ensemble de ces originaux rassemblés par André Canivez. Les notes de C. Oursel, dont il n’a dactylographié qu’une partie, sont d’une ampleur et d’une précision parfaite ; mais surtout, la perte de la liasse (le manuscrit Tisserand-Perrier) paraît extrêmement dommageable. Certes, elle semble avoir été bien délabrée. Mais comme on retrouve dans le cours Lacapère, qui en est extrait, trois des cinq passages du *Cours sur le jugement* (en particulier les six paragraphes de conclusion) qui ne figuraient pas dans les notes de Letellier et qu’Alain a insérées dans son édition, ainsi que six passages, parfois de grande ampleur, du *Cours sur la perception*, il n’est pas impossible que cette liasse ne soit rien d’autre que la liasse des cours rassemblés pour Alain par ses condisciples dès la mort de Lagneau. La supposition n’est pas tout à fait gratuite. Le cours Lacapère contient ainsi certaines formules que Chartier cite dès 1898 dans son Commentaire aux Fragments. Si elle s’avérait exacte, la redécouverte de ces manuscrits, outre qu'elle enrichirait tout de même notre matériau, jetterait évidemment une grande lumière sur les différentes étapes de l’élaboration par Alain du *Cours sur la perception*. [↑](#footnote-ref-34)
35. On trouve de nombreux points d'interrogation en marge du cours rédigé, ainsi que certains intertitres rédigés en marge, qui devaient avoir vocation à ponctuer la marche du raisonnement, mais qui disent à l'occasion (exceptionnellement) exactement le contraire de ce que développe Lagneau. [↑](#footnote-ref-35)
36. Lp 192 [↑](#footnote-ref-36)
37. Nous empruntons les quelques ligens de ce portrait à André Canivez, pp. 441-444. Cette thèse réclame réédition. *Cf.* aussi les portraits puissants de Letellier par Alain, cités plus haut, et toujours philosophiquement significatifs, dans les *Souvenirs concernant Jules Lagneau, in Spinoza,* Gallimard, Tel, 1996, pp. 189-90 mais aussi pp. 260-262 (texte de 1941). [↑](#footnote-ref-37)
38. Léon Letellier, *Ecrits fragmentaires*, Paris, Union pour la Vérité, 1928, p. 117 [↑](#footnote-ref-38)
39. Séance du Conseil supérieur de l’Instruction publique du 1er juillet 1873. [↑](#footnote-ref-39)
40. Décret du 9 avril 1874 [↑](#footnote-ref-40)
41. Piobetta 140-141 [↑](#footnote-ref-41)
42. Piobetta 144 [↑](#footnote-ref-42)
43. Piobetta 146-7 [↑](#footnote-ref-43)
44. Piobetta 183-88. [↑](#footnote-ref-44)
45. Piobetta 191-2 [↑](#footnote-ref-45)
46. Piobetta 193 [↑](#footnote-ref-46)
47. Ce cours a été édité par les presses du Centre régional de documentation pédagogique de Dijon pour la collection “ Documents, actes et rapports pour l’éducation ” sous le titre : Jules Lagneau, *Cours intégral, 1886-87. Volume 1 : histoire de la philosophie,* Dijon, 1996. [↑](#footnote-ref-47)
48. HP 18-19, *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 195-229 [↑](#footnote-ref-48)
49. Source : J.-B. Piobetta, *Le Baccalauréat*, Paris, Baillière et Fils, 1937,pp. 862-863 [↑](#footnote-ref-49)
50. Le programme de 1890 ne modifie en rien la liste de “ principales doctrines philosophique ” mais enrichit considérablement la liste des œuvres. Textes français : Descartes : *Discours de la méthode, Les méditations*, *Les principes de la philosophie*, livre I ; Pascal : *Opuscules, Pensées* ; Malebranche : *De la recherche de la vérité*, livre II en entier ; Bossuet : *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, livres I, IV et V ; Fénelon : *Traité de l’existence de Dieu* ; Leibniz : *Nouveaux essais* livre I ; *La théodicée*, extraits ; *La monadologie* ; Condillac : *Traité des sensations*, livre I ; Montesquieu : *Esprit des lois*, livre I ; Rousseau : *Contrat social*, livres I et II ; Jouffroy : Extraits ; Auguste Comte : *Cours de philosophie positive*, première et deuxième leçons ; V. Cousin : *Du bien* ; Claude Bernard : *Introduction à l’étude de la médecine expérimentale,* première partie. On retrouve Kant : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Stuart Mill : *Logique*, tome II, livre VI ; en textes grecs, Xénophon : livre des *Mémorables* ; Platon : *Phédon, Gorgias,* VIème ou VIIème ou VIIIème livre de la *République* ; Aristote : VIIIème ou IXème ou Xème livre de la *Morale à Nicomaque* ; VIIème livre de *la Politique* ; Épictète : *Manuel* ; en fin, en textes latins : Lucrèce : *De natura rerum*, livre V ; Cicéron : Un livre de *De officiis* ; une des *Tusculanes* ; *La République ;* Sénèque, Les seize premières *Lettres à Lucilius* ; Bacon : *De dignitate et augmentis scientiarum* (principaux chapitres). [↑](#footnote-ref-50)
51. *Il les décrit comme telles dans sa thèse*, p. 391 : “ Lagneau faisait distribuer, au moins aux débutants, des notices très précises de huit à trente pages sur les principaux philosophes, reproduites par un élève au moyen d’un appareil autocopiste. Ce procédé devait être à l’époque une nouveauté. Nous avons ainsi des textes sur Socrate, Locke, Spinoza, Leibniz et Kant. ” *Notons que Canivez ignore l’existence du manuscrit de Lejoindre, et qu’il ne fait pas le lien avec le programme officiel, ce qui lui fait mettre à part les notices consacrées à Platon et Aristote.* [↑](#footnote-ref-51)
52. Lire dans Canivez, p. 372, le témoignage du général Amédée-Thierry [↑](#footnote-ref-52)
53. Les notices de 1886-87 ont été publiées sous le titre *Jules Lagneau : Cours intégral, 1886-87. Volume 1 : histoire de la philosophie*, texte établi et présenté par E. Blondel, éditions du Centre national de documentation pédagogique, collection “ Documents, actes et rapports pour l’éducation ”, Dijon, 1996. [↑](#footnote-ref-53)
54. Voir *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, *in Les Passions et la Sagesse*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1960, pp. 745 sqq. [↑](#footnote-ref-54)
55. "L'autre auteur, qui paraissait aussi souvent que Spinoza, c'était Platon, et encore le Platon le plus obscur. *Timée* était lu devant nous, et directement traduit du grec par un homme qui y voyait mal et qui ne se souciait nullement de parler avec élégance. L'effet sur moi fut magique..." Alain, *Histoire de mes pensées*, "Lagneau", A&D 19. [↑](#footnote-ref-55)
56. Voir (), pp. 362 - 367. Notons que l’on trouve p. 362 une citation du rapport d’inspection de Fr. Evellin, sur sa visite à Lagneau en cette année 1886-87. [↑](#footnote-ref-56)
57. Voir les *Souvenirs*, *op. cit.* pp 722-23 [↑](#footnote-ref-57)
58. Canivez, *op.cit.* p.367 [↑](#footnote-ref-58)
59. *Jules Lagneau, Professeur et Philosophe*, p. 365 [↑](#footnote-ref-59)
60. Le folio 67 du manuscrit Letellier développe la conclusion de Lejoindre, et la présentation par Canivez de sa dactylographie des "Arguments moraux" en faveur de l'existence de Dieu cite une conclusion de la liasse Letellier qui ne figurait pas pas chez Oursel, mais qui figure chez Lejoindre. [↑](#footnote-ref-60)
61. Canivez 371, 372, 441 [↑](#footnote-ref-61)
62. *Programme de 1874* : Morale générale ou théorique. Principe de la loi morale. Réfutation des principes contraires ou incomplets. La conscience morale. Principaux phénomènes de la conscience morale. La distinction du bien et du mal. Les divers motifs de notre action. Le devoir et le droit. La justice et la vertu. Les sanctions de la loi morale. Morale pratique et division des devoirs. Devoirs de l’homme envers Dieu, envers lui-même, ses semblables, sa famille, la société et l’État. Destinée de l’homme. Immortalité de l’âme. [↑](#footnote-ref-62)
63. *1890 :* Dommages causés par l’alcoolisme à la race, à la famille, à la société, au pays. [↑](#footnote-ref-63)
64. *1890 :* Influence de l’alcool sur l’appauvrissement et le plus souvent sur la misère de l’individu et de la famille. Effet sur la richesse publique. Ce que l’alcool coûte à la France. Autres effets : criminalité, suicide, accidents de travail. [↑](#footnote-ref-64)
65. Mentionnons-le pour mémoire (Piobetta, 850) “ Des faits psychologiques. De la conscience. Distinction des faits physiologiques avec psychologiques. Des facultés de l’âme. Sensibilité, intelligence, volonté. Sensibilité : sensations, sentiments. Instincts, penchants, passions. Intelligence. Perception extérieure, intime. Raison. Des idées en général. Classification des idées. Différentes théories proposées sur l’origine des idées. Notions premières, axiomes et principes de la raison. Opérations intellectuelles. La mémoire. L’association des idées. L’imagination. L’attention. L’abstraction. La comparaison. La généralisation. Le jugement, le raisonnement. Les signes et le langage. Des rapports du langage avec la pensée. Volonté. Instinct. Habitude. De la liberté morale ou libre arbitre. Démonstration de la liberté. Principaux systèmes qui nient la liberté. Harmonie des facultés de l’âme. Unité du principe de ces facultés. La personnalité humaine. La spiritualité de l’âme. Distinction de l’âme et du corps, leur union, les lois de cette union. Des systèmes qui nient la distinction de l’âme et du corps ”. [↑](#footnote-ref-65)
66. Outre les deux différences de détail que nous signalons en note, le programme de 1890 ajoute cet important chapitre : *La folie – Influence de l’alcoolisme sur la genèse de la folie. Affaiblissement de l’intelligence et de la volonté par l’usage des boissons alcooliques.* [↑](#footnote-ref-66)
67. inclinations *1890* [↑](#footnote-ref-67)
68. les signes et le langage *1890* [↑](#footnote-ref-68)
69. Rabier, Élie, *Leçons de philosophie*, tome I, Paris, Hachette et Cie, seconde édition, 1886. Je n'ai pas retrouvé la date de la première édition. Rabier est le "Pédant" dont Alain évoque le manuel, soigneusement mis sous clef par Lagneau, et la visite d'inspection (en 1889), dans les *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, chapitre I, op. Cit. P. 722. [↑](#footnote-ref-69)
70. Plus significatives à cet égard sont les anecdotes que rapporte Alain, en particulier à propos de l'"affaire Charmet", cet élève collé au baccalauréat que Lagneau fit admettre à passer l'oral d'une manière bien peu protocolaire. *Cf Souvenirs concernant Jules Lagneau, in Les Passions et la* sagesse, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Péiade, 1960, p. 714. Il faudrait revenir sur le sens de ce premier chapitre, où les "souvenirs d'écoliers" sont tout sauf anecdotiques : "Je veux éviter l'anecdote", rappelle Alain (p.713) avant d'évoquer l'affaire Charmet. À quoi renvoie ce refus de l'anecdote, là même où l'on s'interdit de dépasser le souvenir de l'écolier ? [↑](#footnote-ref-70)
71. Le manuscrit Lacapère était désigné par Canivez comme très altéré ; aussi ne fut-il dactylographié que par parties. Ces parties constituent des développements continus ; mais il manque des développements qui devaient y figurer (...) ; d'autres pouvaient n'avoir pas même fait l'objet d'un cours de Lagneau (?). [↑](#footnote-ref-71)
72. Léon Letellier, *Jules Lagneau*, Paris, Union pour la Vérité, 1911. [↑](#footnote-ref-72)
73. C 372 [↑](#footnote-ref-73)
74. *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, *op. cit.* p. 739 [↑](#footnote-ref-74)
75. *Jules Lagneau, professeur et philosophe*, Publication de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Fasc. 148 bis, 1965, p. 392-93 [↑](#footnote-ref-75)
76. Sur 22 "nouveaux" de l'année 1892-93, 21 furent reçus au baccalauréat. Le proviseur s'enorgueillissait après une visite d'inspection de Lachelier, qui avait bien voulu lui dire qu'il avait la meilleure classe de philosophie de Paris ; et les résultats de Lagneau au baccalauréat avaient toujours constitué la ligne de défense de ses chefs d'établissement contre la perplexité de certains inspecteurs à l'égard de sa méthode. [↑](#footnote-ref-76)
77. Il lui arriva certaines années d'approfondir à l'occasion tel ou tel point du reste du programme : ainsi trouve-t-on dans la rédaction Letellier un fragment de cours de morale sur l'utilitarisme. Mais c'était l'exception. [↑](#footnote-ref-77)
78. Cette lettre, adressée à Halévy à la rentrée 1894, évoque l’activité du jeune professeur qui vient d’être frappé par la mort de son maître en avril de la même année ; on a ici un témoignage particulièrement fort de la tentative du jeune Émile Chartier de *continuer* son maître. De cette *inscription* initiale des méditations d’Alain dans le cadre de la psychologie réflexive qu’élaborait Lagneau, on trouvera d’autres marques, comme cette lettre à Halévy du 21 Janvier 93, dans laquelle il évoque ses impressions après la lecture du premier numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* : “ L’article de Ravaisson est un canevas pour l’analyse sur lequel Lagneau travaille et moi aussi, comme je puis ”. Le recul se prendra peu à peu, le sens de la fidélité se fera de plus en plus complexe ; mais on souligne trop peu ce qu’a pu produire cette forme initiale de la dévotion d’Alain à son maître, de son activité de jeune professeur aux commentaires au *Fragments* de 1898, et la lente maturation du sens de cet héritage, qui amènera Alain à une tout autre fidélité. [↑](#footnote-ref-78)
79. On peut se demander si Chartier entendit un cours sur la raison. Le cours est bien réduit chez Lejoindre ; il n’existe pas chez Letellier. [↑](#footnote-ref-79)
80. Ces additions se répartissent ainsi dans la dernière édition des *Célèbres leçons et fragments* (I : 1950, II : 1964) : I 184, II 239 (“ L’entendement intervient donc... cette pensée est une analyse), I 189, II 244 (“ Les idées, objets de la conception... qu’il réalise en l’analysant ”), I 190, II 245 (le paragraphe intitulé “ trois idées de l’être ”), I 201, II 255 (“ Tous les états de l’esprit... ait raison au fond ”) ; enfin toute la conclusion à partir de I 215, II 269 (Résumé...). Les première, quatrième et cinquième additions figurent à quelques mots près dans la dactylographie que nous a laissée André Canivez du cours Lacapère (92-93), respectivement en Tp 373, 394, 402-404 ; cette dactylographie reproduisant un manuscrit fortement endommagé, rien n’interdit de penser que les deux autres additions y figuraient aussi ; mais Alain disposait d’autres rédactions encore. Pour plus de précisions, cf. E. Blondel, *Le courage et la piété : Alain éditeur de Jules Lagneau,* dans le *Bulletin de l’association des amis d’Alain*, n°81, Juillet 1996, pp. 47-74 (bulletin disponible sur commande à adresser à Pierre Heudier, 26 route de Fargot, 41 800 Montoire-sur-le-Loir). [↑](#footnote-ref-80)
81. André Canivez, après avoir noté (p.391) qu'Alain "a répété à satiété que pendant les trois ans (*sic*: mais Alain n'en a passé que deux dans la classe de Lagneau) qu'il a passé à Vanves, il n'a jamais entendu que des cours sur la perception et le mouvement" (*sic* : il doit s'agir d'une coquille pour "jugement"), ajoute (p.392) que "selon Alain, Lagneau ne traitait jamais de l'induction ; or nous avons un texte de soixante-quatre pages sur ce sujet, recueilli par Letellier". Cela est certain ; aussi Alain ne dit-il pas que Lagneau "ne traitait jamais de l'induction" mais bien que Lagneau ne traitait "jamais, *à proprement parler*, de l'induction" (203), ce qui est bien différent, et revient à dire, comme le développement le montre, que tout le cours sur l'Entendement, théorie de l'induction comprise, allait à montrer "en quel sens le problème de l'induction était dépassé" (207). Nous reviendrons sur ce thème essentiel en quatrième partie. [↑](#footnote-ref-81)
82. Il faut bien dire que les analyses de Lagneau concernant la conception trouvent peu d’écho dans les écrits d’Alain. Le cas n’est pas isolé, et il est clair qu’Alain privilégie le mouvement qui ramène la pensée de l’induction à celle du jugement et de la perception. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Cf* Letellier, paradoxalement. [↑](#footnote-ref-83)
84. C’est dans ces premières leçons que Lagneau suit au plus près la structure du cours de son propre maître. On étudierait avec intérêt les déplacements que subissent des analyses qui conservent le même titre d’un cours à l’autre : ainsi des développements par lesquels Lagneau développe la formule de son sommaire : “ caractères opposés du corps et de la pensée ”, et qui renvoient analogiquement à ce passage de la première leçon de Lachelier (I, 18) : “ **Le sujet et l’objet s’opposent.** Ainsi on établit la réalité légale de l’esprit et de la matière, et de plus la supériorité de l’esprit sur la matière : ce à quoi on pense dépend de ce qui pense. S’il n’y avait pas d’esprit, il n’y aurait rien. La matière est très-utile, mais non nécessaire à l’esprit. D’où une conception simple d’un autre état où ce fantôme du monde matériel aurait disparu. Ainsi se trouve assis le spiritualisme sur une base indestructible. En résumé, la solution sceptique et matérialiste est celle qui donne à la psychologie la substance pour objet. La solution qui renferme la psychologie dans l’étude du moi est vraiment dogmatique et spiritualiste ”. [↑](#footnote-ref-84)
85. Lachelier, *Cours de Psychologie*, leçon I, 17 [↑](#footnote-ref-85)
86. L'éclectisme et le retour à Maine de Biran : Cousin (voir Lachelier), Jouffroy et les *Nouveaux mélanges.* [↑](#footnote-ref-86)
87. O 49, Lt 5-6 [↑](#footnote-ref-87)
88. Lj 53 [↑](#footnote-ref-88)
89. Ce qui était déjà affirmé dans la critique du positivisme qui nous a été conservée par la dactylographie d'André Canivez (O 23-24) : "La science supérieure n’est donc pas seulement une science dont l’objet est plus complexe que celui des autres, mais encore une science dont l’objet est plus réel, plus concret. Par suite, la connaissance la plus élevée aura pour objet la pensée même, c’est-à-dire cet acte dont la nature constitue celle de tous les êtres ; en effet, comment savons-nous ce que sont le mouvement et la vie, sinon par la pensée, qui est capable de former ces notions et qui même y incline naturellement ? La véritable connaissance de la réalité est donc celle de la pensée : la pensée en effet n’est pas seulement une nécessité, mais c’est ce qui échappe à toute nécessité, ce qui en est même l’inséparable condition. Au-dessus donc de la pensée spéculative qui n’a pour objet que la connaissance des choses et d’elle-même, il y a encore la pensée pratique : c’est cet exercice de la pensée qu’Auguste Comte méconnaît, et qu’il prétend ramener à l’objet spéculatif par lequel la pensée réfléchit sur ses propres devoirs et comprend que la question suprême à résoudre pour elle est de savoir si elle doit accepter simplement ces nécessités qui paraissent venues du dehors et qu’une première réflexion démontre inférieures à elle-même. L’acte supérieur de la pensée ne consiste donc pas dans une pure perception de la nécessité, mais dans le jugement de cette nécessité. Comprendre ne peut consister en une simple intuition : cet acte de comprendre suppose toujours un dédoublement de la pensée par lequel elle s'oppose comme principe de connaissance à elle-même et à son objet : autrement dit, il n’y a pas intellection là où il n’y a pas acte de liberté : indéfiniment, la liberté est une des conditions de l’intelligence". [↑](#footnote-ref-89)
90. Par où l'on peut saisir le sens de la réticence de Lagneau, qui n'est pas isolé ici, aux théories spiritualistes des facultés de l'âme, en particulier aux tentatives comme celles de Garnier (*Des facultés de l'âme*), que critiquait déjà le *Rapport* de Ravaisson (*La philosophie en France au XIXème Siècle*, 1867, 1895, dont la seconde édition a été reproduite récemment dans la collection “ Corpus des œuvres de philosophie en langue française ”, Fayard, 1984, p.79) : "Adolphe Garnier, versé, comme Jouffroy, dans l'étude des philosophes écossais, consacra le plus considérable de ses ouvrages aux *Facultés de l'âme.* Attentif surtout aux différences des phénomènes qu'il étudiait, il en a discerné avec finesse un grand nombre ; peut-être a-t-il pris quelquefois des différences accidentelles pour des différences essentielles ; peut-être a-t-il, par suite, considéré comme indépendants des phénomènes réductibles les uns aux autres. On regrette aussi que, avec les psychologistes de l'école écossaise, il s'en tienne généralement, pour toute explication de notre nature, à rapporter les différentes sortes de phénomènes, après en avoir décrit les circonstances, à autant de facultés primitives, et qu'il s'arrête ainsi à ce premier degré de la science d'observation, que constitue la classification. Néanmoins, Adolphe Garnier, dans ce même ouvrage, le dernier qu'il ait publié, donna son adhésion à cette proposition : que l'âme humaine a une connaissance immédiate d'elle-même. S'il eût vécu davantage, il aurait su sans doute en tirer les conséquences, et du point de vue de la physique descriptive arriver à celui qui est propre à la métaphysique". La méthode empirique de division de la psychologie cautionne l'entreprise matérialiste en pensant la division réelle de la pensée. On retrouvera le sens de cette critique dans l'étude de la division de la psychologie, mais aussi dans l'étude sur le langage, lorsque Lagneau réfutera la théorie, qui est celle de Jouffroy comme de Garnier, de l'existence d'une *faculté expressive* ; et ici encore Ravaisson l'avait marqué dans son *Rapport*, en indiquant à nouveau l'origine écossaise de cette tradition : "Reid avait compté, parmi les facultés primitives qu'il est impossible de résoudre en des éléments antérieurs, la faculté de s'exprimer par des signes et celle de les comprendre. Jouffroy avait fait de même, et, à plus forte raison, Adolphe Garnier, toujours enclin à multiplier les inclinations et les facultés natives et irréductibles. Mais si les signes expressifs ne sont que les mouvements naturels pour telles et telles actions, il n'est évidemment pas besoin, pour les produire, d'une faculté spéciale ; et vraisemblablement il n'est pas besoin davantage d'une faculté spéciale pour les comprendre" (*op. cit.* p. 257). Maine de Biran permettait d'ailleurs de penser, en particulier par l'analyse de l'ouïe et de sa solidarité avec le geste vocal, cette inutilité de la conception d'une faculté spéciale de compréhension. [↑](#footnote-ref-90)
91. Alain en a parfaitement saisi l'enjeu, et isole du sommaire de cette leçon la formule du Manuscrit de l'École Normale Supérieure : "le corps est dans l'esprit" pour marquer précisément la mise à distance par Lagneau de l'idéalisme. Car cette formule n'est plus alors celle de l'idéalisme, elle est une formule que Lagneau s'approprie en lui donnant son sens réflexif (voir la remarque en marge sur le Manuscrit de l'École Normale Supérieure). L’interprétation que donne Alain de cette formule est un des moments essentiels de son commentaire : voir la *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, t.VI, 537-540. [↑](#footnote-ref-91)
92. O I, 70 [↑](#footnote-ref-92)
93. O 65-70 [↑](#footnote-ref-93)
94. Lagneau le note lui-même (83). On voit ici dans quelle logique stratégique se trouvent reprises les grandes traditions auxquelles Lagneau se rapporte, et que le programme l'invitait à présenter. L'analyse de cette distinction des phénomènes psychologiques et physiques (ou phsyiologiques) (O  65-83) est toute réflexive ; mais il éprouvera encore le besoin de réfuter le terme même de phénomènes psychologiques (83-89), pour établir la spécificité de la psychologie plutôt par sa méthode propre que par son objet propre (89-96), ce qui est conjurer à nouveau le risque d'un retour de la logique spiritualiste de la distinction des deux substances. [↑](#footnote-ref-94)
95. Maine de Biran, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz, in Oeuvres*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Tome XI-1, 1990, pp. 136-170. [↑](#footnote-ref-95)
96. *Mens 5-7*. [↑](#footnote-ref-96)
97. Le nom de Lachelier figure sur ce sommaire ; il a été surajouté (à quelle date ?) à ceux de Fichte, Hegel et Schelling. [↑](#footnote-ref-97)
98. *Cf* Lj 135. [↑](#footnote-ref-98)
99. L'examen des recherches concernant la physionomie fait l'objet de la première partie de l'étude consacrée au langage. Lagneau s'y montre très au fait de l'histoire de ces recherches, dont il mentionne et présente tous les principaux représentants. Il cite ainsi, outre Cardan et Dellaporta, les travaux de Lavater, édités par Bell en 1806, Duchenne de Boulogne(1806-1875), Moreau de la Sarthe (1804-1884), C. Bell, avec *L'anatomie et la physiologie de l'émotion dans ses rapports avec les Beaux-arts*,Gratiolet (1815-1865), dont l'ouvrage principal, *La physionomie et les mouvements d'expression*, Paris, Hetzel, 1865, représente aux yeux de Lagneau le fondement de la physionomie scientifique ; Darwin, dont l'ouvrage *L'expression des émotions* est traduit par Pozzi et Benoît, Paris, Reinwald & Cie, en 1877, Claude Bernard, Bain. Cette revue était un passage scolairement obligé, mais Lagneau va un peu plus loin que ce que réclame la préparation au baccalauréat. [↑](#footnote-ref-99)
100. s’ *suraj C* [↑](#footnote-ref-100)
101. *Cf* Lt 503 [↑](#footnote-ref-101)
102. La raison, il est vrai, est le véritable agent organisateur de toute connaissance, et le principe de causalité **123**nous pousse à commencer par l'étudier d'abord *Lt 122-3* [↑](#footnote-ref-102)
103. iidéale *corr C* [↑](#footnote-ref-103)
104. Le cours de 1886-87 (Lj 163-170) est ici beaucoup plus rapide, et ne porte que sur Bain et le spiritualisme français. [↑](#footnote-ref-104)
105. Lt 132 [↑](#footnote-ref-105)
106. Lt 169 [↑](#footnote-ref-106)
107. Lj 177 [↑](#footnote-ref-107)
108. *sic. Sans doute faudrait-il lire* intelligent. [↑](#footnote-ref-108)
109. Rappelons que le cours Lejoindre cite, dans la leçon consacrée à l’activité, ce texte de Lachelier extrait de *Psychologie et métaphysique* : “ *des pensées qui ne seraient en nous l'objet d'aucun désir n'exerceraient aucune influence sur notre activité, car nous ne pouvons agir qu'en vue d'un bien, et nous ne pouvons regarder comme un bien que ce qui est pour nous objet de désir. Il y a plus : les pensées mêmes qui nous représentent une conduite à tenir ne s'éveillent en nous que sous l'influence d'un désir, [ou tout au moins d’un penchant] (le désir n'est qu'une tendance consciente), car notre esprit lui-même serait inactif s'il n'était sollicité par l'attrait d'un bien, que cette intelligence s'efforce de posséder dans l'idée, <832> en attendant que nous le possédions en réalité. C'est donc, en définitive, le désir qui est l'unique ressort de l'activité ”.* [↑](#footnote-ref-109)
110. Lt 166-167 [↑](#footnote-ref-110)
111. Lt 168 [↑](#footnote-ref-111)
112. Lt 170, 171 [↑](#footnote-ref-112)
113. Lt 171-176 [↑](#footnote-ref-113)
114. Lt 176-178 [↑](#footnote-ref-114)
115. Lt 182 [↑](#footnote-ref-115)
116. ce *om C* [↑](#footnote-ref-116)
117. Lt 182-83 [↑](#footnote-ref-117)
118. Lt 209, OII, 9-10 [↑](#footnote-ref-118)
119. Lj, 202, Lt 210, OII, 10 [↑](#footnote-ref-119)
120. Lj 202-3, Lt 210-11, OII, 10. [↑](#footnote-ref-120)
121. Lp132, Lt 211, OII, 10 [↑](#footnote-ref-121)
122. Lp 133, Lt 211-12 [↑](#footnote-ref-122)
123. Lp 134 [↑](#footnote-ref-123)
124. Lj 208, Lt 212-13 [↑](#footnote-ref-124)
125. Lj 211. *Cf* Lp 134-135, Lt 213-14 [↑](#footnote-ref-125)
126. Lj 213, Lp 135-6, Lt 214. [↑](#footnote-ref-126)
127. Lj 215-6, Lp 137 [↑](#footnote-ref-127)
128. Lj 215-226, Lp 136-140, Lt 215 [↑](#footnote-ref-128)
129. Lp 140 [↑](#footnote-ref-129)
130. Lj 225, Lp 141-3, Lt217-18, OII, 11. [↑](#footnote-ref-130)
131. Lp 143-152 [↑](#footnote-ref-131)
132. *Cf* Lp 157 (analyse du toucher). [↑](#footnote-ref-132)
133. Lp 131 [↑](#footnote-ref-133)
134. Lp 143-152, Lt 223-225 et 251-268, OII, 12-13 [↑](#footnote-ref-134)
135. Lt 264 précise qu’il ne s’agit pas d’un ordre particulier de finalité, mais de “ l’ordre rationnel et de l’ordre de la réalité ”. *Cf*263-4 : “ Le tort de Maine de Biran est précisément de n’avoir pas conçu que le sentiment de l’action musculaire a sa condition dans ce sentiment supérieur, qui a sa condition dans la représentation d’un ordre absolu et rationnel. Si, en effet, nous ne savions pas qu’il y a de l’être, nous n’aurions pas l’idée de vouloir (...). La théorie de Maine de Biran est encore une objectivation empirique ”. [↑](#footnote-ref-135)
136. Lj 235, Lp 152-153, Lt 268-71, OII, 14 ; le cours Letelleir est ici encore le plus détaillé. [↑](#footnote-ref-136)
137. Lj 230-35, Lp 155-58, Lt 273-287, OII, 14-16 [↑](#footnote-ref-137)
138. Lp 153-154 [↑](#footnote-ref-138)
139. Lp 155-158 [↑](#footnote-ref-139)
140. LP 157 [↑](#footnote-ref-140)
141. Lp 158 [↑](#footnote-ref-141)
142. Lp 158 [↑](#footnote-ref-142)
143. Lp 156, 158. [↑](#footnote-ref-143)
144. Lp 158-174 [↑](#footnote-ref-144)
145. Lp 175-183 [↑](#footnote-ref-145)
146. Lp 33-34 [↑](#footnote-ref-146)
147. Lp 184 [↑](#footnote-ref-147)
148. Lp 154-5, Lt 272-3 [↑](#footnote-ref-148)
149. Lj 249, Lp 184 [↑](#footnote-ref-149)
150. Lj 249, Lp 184, Lt 273 [↑](#footnote-ref-150)
151. Lj 250, Lp 184 [↑](#footnote-ref-151)
152. Lj 253-288, Lp 185-202, Lt 324-341, O III, 19-24, Mens 109-114. Le sommaire que nous conserve le manuscrit permet de mesurer à la fois l’absolue permanence, jusque dans le détail, de la structure de cette leçon, et une série d’évolutions parfois significatives, en particulier par rapport au cours de 1886-87. Voir plus bas la note aux “ six arguments ”. [↑](#footnote-ref-152)
153. Et non à un objet, ce qui la distingue de la connaissance (Lp 185). Mais Lagneau distingue immédiatement dans le même cours Lacapère la perception “ degré supérieur de la connaissance ” dans lequel la nature de l’objet senti est connu “ de manière concrète, synthétique ”, de la “ connaissance supérieure, abstraite ”. [↑](#footnote-ref-153)
154. *Mens* 109-110, Lj 257-266, Lp 185-190, Lt 318-322, O III, 20-24. Aristote, Descartes, Bossuet parfois, Spinoza (absent chez Lejoindre et du Manuscrit de l’École normale), Leibniz, Kant. Dans cette succession c’est encore une fois Descartes qui a raison au fond ; selon les versions, Leibniz et Kant sont désignés comme ayant plutôt approfondi ou plutôt perverti, dans le sens du relativisme, le sens du cartésianisme. Mais la question métaphysique de l’étendue et du mouvement est renvoyée à plus tard. [↑](#footnote-ref-154)
155. Mens 110 [↑](#footnote-ref-155)
156. Mens 113, Lj 285-288, Lp 195-199, Lt 331-337 ? Le manuscrit Oursel s’arrête à l’examen de Leibniz et Kant. [↑](#footnote-ref-156)
157. Lj 289 [↑](#footnote-ref-157)
158. Lj 289 [↑](#footnote-ref-158)
159. Lj 290-92 [↑](#footnote-ref-159)
160. Lj 307-309 [↑](#footnote-ref-160)
161. Lp 249-254 [↑](#footnote-ref-161)
162. l’achèvement *C* [↑](#footnote-ref-162)
163. lesquelles *C* [↑](#footnote-ref-163)
164. Cette définition célèbre ne figure pas dans le cours Lejoindre. En classant ses apparitions selon un ordre chronologique probable, on trouve d’abord la définition du cours Lacapère, celle de Clf II, 233-34 : “ La perception est donc l’achèvement de la représentation et la rectification des données sensibles, qui résultent l'un et l'autre d'un jugement, immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l'habitude et sur des inférences naturelles, où la sensibilité et la volonté peuvent intervenir, et par lequel nous déterminons quant à l’existence, à l’essence, à la quantité et à la qualité, soit l’objet des données sensibles, soit les données sensibles elles-mêmes ” ; *celle du cours Letellier (Lt 417) :* “ La perception est l’achèvement de la représentation et la rectification des données sensibles, qui résultent l'une et l'autre d'un jugement, immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur des habitudes et sur des inférences naturelles, où la sensibilité et la volonté peuvent intervenir, par lequel nous déterminons quant à l’essence (nature), à la quantité et à la qualité, soit un objet auquel ces données sensibles se rapportent, soit une réalité qui les constitue ” ; *celle du Manuscrit de l’École normale supérieure (117-118)* : “ La perception est l'achèvement de la représentation et la rectification des données sensibles qui résultent l'une et l'autre d'un jugement immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l'habitude et sur des inférences naturelles, où la sensibilité et la volonté peuvent intervenir, par lequel nous déterminons en essence, en quantité et en qualité un objet auquel ces données sensibles se rapportent ou une réalité qui les constitue ” ; *celle que nous conserve le “ Fragment 41 ” :* “ La perception est l’achèvement de la représentation et la rectification des données sensibles, qui résultent l'une et l'autre d'un jugement immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l'habitude et sur des inférences naturelles, où la sensibilité et la volonté peuvent intervenir, par lequel nous déterminons en essence, en quantité et en qualité un objet auquel les qualités sensibles se rapportent, ou une réalité qui les constitue ” ; enfin celle du manuscrit Oursel (II, 39) : “La perception peut être définie l’achèvement de la représentation et la rectification des idées sensibles à la suite d’un jugement intuitif, rendu possible par l’habitude et fondé sur des inférences naturelles, jugement par lequel nous déterminons en nature, en quantité et en qualité un objet auquel ces données sensibles se rapportent ou une réalité qui les constitue ” . [↑](#footnote-ref-164)
165. Lp 253 [↑](#footnote-ref-165)
166. Lt 404 [↑](#footnote-ref-166)
167. Lt 406 [↑](#footnote-ref-167)
168. O II, 39 [↑](#footnote-ref-168)
169. Lj 314-5 [↑](#footnote-ref-169)
170. Lj 315-6 [↑](#footnote-ref-170)
171. Lj 317 [↑](#footnote-ref-171)
172. Lj 320-329 [↑](#footnote-ref-172)
173. Lj 330-331 [↑](#footnote-ref-173)
174. Lj 334-5 [↑](#footnote-ref-174)
175. Lj 356 [↑](#footnote-ref-175)
176. Lt 371 [↑](#footnote-ref-176)
177. Lp 223-224, Lt 373-374 [↑](#footnote-ref-177)
178. Lt 374 [↑](#footnote-ref-178)
179. Lt 375-6 [↑](#footnote-ref-179)
180. Le cours Letellier ajoute aux conditions de la conception de l’espace que sont “ l’idée de corps et le sentiment de mouvement ” l’idée de “ mouvement moteur ou transport, ou déplacement ” (Lt 376), mais c’est pour désigner l’idée de mouvement comme la plus élémentaire des trois, et comme celle qui doit faire l’objet de la première analyse. En fait, et le retournement est significatif, les trois analyses se trouveront fondues dans celle de l’idée de mouvement (Lt 378-385). [↑](#footnote-ref-180)
181. *Cf* Lt 377 : “ un corps est pour nous un système réel de sensations ”, et l’explication des deux termes de cette définition. [↑](#footnote-ref-181)
182. *Cf* Chartier, *Commentaire aux Fragments de Jules Lagneau*, Revue de métaphysique et de morale, 1898, pp.538-40 [↑](#footnote-ref-182)
183. Lj 383 [↑](#footnote-ref-183)
184. Encore faut-il tenir compte dans cet enrichissement apparent de la qualité du rédacteur. [↑](#footnote-ref-184)
185. Lt 419-20. Le cours Letellier ne mentionne pas les illusions portant sur la forme des objets ; mais c’est qu’elles ont été analyses en Lt 407-408 (la pyramide tronquée). [↑](#footnote-ref-185)
186. Clf II, 235-6, “ Erreur et illusion ”, puis 236, “ Perception et science ” [↑](#footnote-ref-186)
187. Lj 389-398, Lp 259- 272, Lt 434-443, O 29-30 [↑](#footnote-ref-187)
188. Du point de vue de ce qui est imaginé, on peut distinguer l’imagination sensitive, ou imagination des images des choses (Lp 260), qui est “ la base de l’autre ”, et l’imagination représentative, ou forme abstraite de l’imagination, ou encore véritable imagination. Du point de vue de ses degrés, elle peut être reproductive, constructive (lorsqu’elle met en jeu les lois de l’association) ou créative (Lp 261). Cette double division apparaît chez Lacapère ; dans la rédaction Lejoindre, on a trois degrés : imagination sensitive, imagination représentative (active, mais corporelle, machinale), imagination créatrice (déterminée par la raison, les idées) ou rationnelle ou active. C’est cette tripartition que reproduit Le cours Letellier, en lui superposant les trois degrés de passivité ou de rationalité (imagination purement reproductive ou passive, constructive, créatrice). [↑](#footnote-ref-188)
189. On peut remarquer que cette formule contredit expressément le “ sous-titre ” que rédige Lejoindre en marge du cours. L’enseignement a de ces vicissitudes. [↑](#footnote-ref-189)
190. Lt 444 marque ici la différence de Bossuet: “ Le sens commun n’est donc pas pour Descartes ce qu’il est pour Bossuet, une faculté de l’esprit, la faculté de rapporter les sensations qui viennent d’un même objet au même objet extérieur, c’est une partie du cerveau où les sensations venant d’un objet viennent s’agglomérer ”. [↑](#footnote-ref-190)
191. On peut être surpris de lire dans Lt : “ C’est ce côté physiologique, automatique, de l’imagination qui se trouve nettement dans Spinoza ” (Lt 447) ; “ Dans Spinoza, [par opposition à Descartes et Malebranche] l’imagination c’est la pensée automatique ” (Lt 448). C’est que l’essentiel est de marquer l’absence d’une question : “ Ce qu’il y a de commun dans ces théories de l’imagination, c’est qu’aucun de leurs auteurs ne se préoccupe d’expliquer en quoi consiste à proprement parler l’acte d’imaginer, comment la pensée construit l’image des choses qu’elle paraît subir, et, ensuite, *pourquoi* elle les construit ” (Lt 450 : nous soulignons). [↑](#footnote-ref-191)
192. Lj 399-409, Lt 443-474, O 31-32 [↑](#footnote-ref-192)
193. Ravaisson, *De l’habitude,* II, ii [↑](#footnote-ref-193)
194. *Cf* O 30-31 : “ On peut en distinguer quatre : 1° associations purement subjectives, corporelles, résultant de la restitution du seul sentiment fondamental. 2° Habitudes d’action, ou association dans l’action : association par contiguïté (a) dans le temps (succession), (b) dans l’espace (simultanéité). 3° Association par ressemblance, analogie. 4° association rationnelle. Cette dernière s’oppose aux trois premières qu’on peut appeler associations accidentelles en ce sens que l’attraction exercée par le premier terme de l’association sur le second ne résulte pas [pour les premières] d’un jugement porté par l’esprit sur le rapport des deux termes, mais du fait contingent, soit : 1° que les deux termes aient été en même temps liés dans le même état de conscience, c’est-à-dire mis en relation avec le même sentiment fondamental (simultanéité) ; 2° soit qu’ils se soient trouvés juxtaposés dans le même état de conscience, ou dans des états de conscience successifs (simultanéité dans l’espace et succession dans le temps) ; 3° soit qu’ils aient entre eux une ressemblance telle que l’un tend naturellement à provoquer la pensée de l’autre.

Telles sont les quatre lois fondamentales de l’association. Les associations accidentelles sont déterminées par l’attraction des idées ou états les uns par les autres, résultant soit de leur ressemblance ou de leur contraste, soit d’une habitude active de passer des uns aux autres, soit d’une habitude de les éprouver ensemble : 1° associations par simultanéité ou passive ; association par succession, juxtaposition ou active ; association par ressemblance ou contraste ”. [↑](#footnote-ref-194)
195. Lj 411-438, Lp 272-289, Lt 474-496, O 32-35. On trouve dans le Manuscrit de l’École Normale le résumé de ctte leçon rédigé par Lacapère (*Mens* 154-161), ainsi qu’un folio (*Mens* 186) en renfermant la conclusion. [↑](#footnote-ref-195)
196. Il faut ici noter qu’on a ici un des nombreux signes de la présence récurrente et implicite de Ravaisson dans les cours de Lagneau. Cette présence réelle de Ravaisson a pu être devinée dans la récurrence du thème de l’habitude, et ce non seulement dans les leçons consacrées à l’activité (instinct et habitude). Il convient néanmoins de rappeler qu’il y a ici pluralité de sources : en particulier Lagneau a visiblement lu de près plusieurs œuvres d’Albert Lemoine (aussi bien pour l’étude du langage que pour l’étude de l’activité), dont le souvenir peut laisser croire à une référence à Ravaisson alors qu’on est ailleurs. Mais cette conclusion du cours sur l’imagination (*Mens* 186) : “ L'imagination c'est l'élasticité de l'esprit ”, semble en revanche inintelligible si on ne la réfère pas au *Rapport* de 1868 (XXII, Fayard 221) : “ Si l'on veut, avait dit l'auteur des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, que les principes des choses viennent se déposer sur notre intelligence comme sur une sorte de toile, il faut que ce soit une toile élastique et active, et qui modifie ce qu'elle reçoit ”. Ce chapitre XXII du *Rapport* indique par ailleurs d’autres parentés : il s’agit du rapport entre la mémoire et l’habitude, entre l’association et l’habitude, et on retrouve bien ce mouvement dans le cours de Lagneau ; Ravaisson trouvait chez Gratacap la confirmation de ses propres analyses ; on relève également dans ce passage la formule de Royer-Collard que Lagneau cite souvent : “ on ne se souvient que de soi-même ”. Il est à remarquer que Ravaisson se cite ici, et que ce qu’on présente comme sa marque propre, la reprise de la formule spinoziste du *conatus* est précisément ce qu’Alain critique en lui : “ c’est se moquer du monde ”. Lagneau lui-même porte chaque année une attention particulière à redresser cette formule, sans allusion directe à Ravaisson il est vrai. Mais on ne peut que faire sentir cette proximité de Ravaisson chez Lagneau, bien plus grande peut-être et moins polémique que celle de Lachelier même, cosmologie mise à part, ce qui est bien le sens de la réticence d’Alain lorsqu’il évoque les trois maîtres au sujet de la métaphysique. [↑](#footnote-ref-196)
197. Lt 474-75 [↑](#footnote-ref-197)
198. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXème Siècle*, XXII (fin), Fayard 221 : “*Si l'on veut, avait dit l'auteur des* Nouveaux essais sur l'entendement humain*, que les principes des choses viennent se déposer sur notre intelligence comme sur une sorte de toile, il faut que ce soit une toile élastique et active, et qui modifie ce qu'elle reçoit* ”  [↑](#footnote-ref-198)
199. Lj 442-43, Lp 335. Le cours Lacapère n’indique que trois questions, l’étude du temps se retrouvant intégrée à l’analyse de la mémoire. [↑](#footnote-ref-199)
200. Voir aussi Ravaisson, *La philosophie en France au XIXème siècle*, XXIII, Fayard 223 : “ Pour Leibniz comme pour Stahl rien ne se passe dans le corps à quoi ne réponde quelque chose dans l’âme ; dans l’âme, c'est-à-dire dans la pensée, c'est-à-dire, si faiblement et obscurément que ce soit, dans la conscience ”. [↑](#footnote-ref-200)
201. *Cf Lj 455 :* “ il serait absurde de prouver par des faits qu'il y a de l'inconscient dans les pensées. Ainsi, dans le cas du meunier cité par Leibniz, la perception du *tic tac* n'est pas inconsciente. C'est un abus du mot de dire inconsciente, c'est *moins consciente* qu'il faudrait dire ”. [↑](#footnote-ref-201)
202. *Mens* 14, 202 [↑](#footnote-ref-202)
203. *Cf* Lj 474-75 [↑](#footnote-ref-203)
204. *Cf* Lj 475-476 [↑](#footnote-ref-204)
205. *Cf* Lj 476-477 [↑](#footnote-ref-205)
206. *Cf* Lj 480-482 [↑](#footnote-ref-206)
207. Lj 482-3 [↑](#footnote-ref-207)
208. Lj 499 [↑](#footnote-ref-208)
209. Lj 504 [↑](#footnote-ref-209)
210. Dès l’ouverture du cours sur la sensation, Lagneau en 1886-87 annonçait la nécessité de fondre les deux études, lors même qu’il en maintenait la distinction dans son cours : “ La perception c’est donc l’acte par lequel nous rapportons nos sensations à l’étendue. Mais nous ne pouvons les rapporter à l’étendue qu’en les percevant aussi par rapport au temps. Nous ne pouvons arriver à rapporter nos sensations à des points distincts de l’étendue qu’à la condition d’éprouver en elles des changements suivant des lois fixes. Ces changements des sensations les unes par rapport aux autres, nous ne les concevons que par rapport aux movements. C’est la relation constante que je saisis entre les changements de mes sensations et mes actions musculaires qui me force à concevoir un ordre fixe et durable en dehors de moi. Ainsi, pour connaître l’étendue d’une chose, il faut que nous la parcourions, sinon du toucher, du moins du regard. Donc la notion de l’étendue suppose le mouvement avant elle, par conséquent suppose aussi le temps, car le mouvement n’est autre chose qu’un changement dans l’étendue et dans le temps ” (Lj 259-60). [↑](#footnote-ref-210)
211. Lj 512-536 [↑](#footnote-ref-211)
212. Lp 355-56. Cette rédaction de Lacapère, en tant qu’elle recouvre la version de 1886-87, apparaît, comme pour les leçons précédentes, comme un résumé fortement charpenté, là où le cours de 1886-87 laisse encore place à un semblant de démarche analytique. Encore le cours Lacapère insiste-t-il sur ce que ne mentionne pas la version Lejoindre, à savoir l’opposition du moi à ses propres pensées (Lp 357).t [↑](#footnote-ref-212)
213. Lj 539 [↑](#footnote-ref-213)
214. Lj 541 [↑](#footnote-ref-214)
215. Le cours Lacapère semble esquisser une critique quelque peu précise de cette tentative, mais la dactylographie, et peut-être le manuscrit, s’interrompt après l’exposition succinte de la doctrine empiriste (Hume, Bain, Stuart Mill). [↑](#footnote-ref-215)
216. Voir Lachelier, *Cours de psychologie*, leçons XXIII-XXVI [↑](#footnote-ref-216)
217. Le cours Lacapère s’achève par un simple rappel des “ trois éléments du moi ” (moi formel, moi sensible, moi moral), bien éloigné du ton de Lagneau en 1886-87. [↑](#footnote-ref-217)
218. *Mens* 57-64 [↑](#footnote-ref-218)
219. Lj 549 [↑](#footnote-ref-219)
220. Le cours Letellier distingue lui aussi idées abstraites et idées générales (581-85), mais n’exclut plus les idées rationnelles, qui sont, du point de vue psychologique, abstraites elles aussi. Le cours Oursel reviendra encore sur cette question : Lagneau y rappelle la distinction kantienne du concept (qui recouvre ici toutes les idées, tant générales qu’abstraites) et de l’idée ; on aboutit ainsi à une tout autre division, par degrés : idées empiriques (idées générales et abstraites empiriques), idées pures (le tout formant les concepts), idées de la raison ou idées proprement dites, “ qui ont pour objet d’exprimer que la véritable réalité ne saurait être exprimée par des concepts, c'est-à-dire qu’elle dépasse l’entendement analytique ” (O III, 42). [↑](#footnote-ref-220)
221. Lj 565-569, de même que dans le cours Lacapère, où apparaît explicitement la critique de la conception de l’attention et de la comparaison selon Ribot (Lp 376). L’idée générale est examinée en 1886-87 dans sa nature et dans son rôle (Lj 569-579), puis dans ses divisions (579-585), sa formation (585-88). Le cours Lacapère est ici visiblement un simple résumé, peut-être lacunaire. On y trouve la critique renouvelée du sensualisme (376-78), puis l’annonce de la distinction entre extension et compréhension, de l’examen de la hiérarchie des idées générales et l’ébauche de l’étude du progrès (rectification, détermination, organisation intérieure) de l’idée générale (378-9). Le cours Lejoindre revient pour sa part sur la question de l’origine du langage pour établir la priorité de l’idée générale sur l’idée abstraite et réexaminer à nouveaux frais l’idée selon laquelle les premiers mots sont des noms propres (en fait, et non en droit). [↑](#footnote-ref-221)
222. On ne trouve guère qu’un résumé, particulièrement éclairant il est vrai, de tout ceci dans le cours Oursel. La question de la formation des idées abstraites pointe d’une part l’insuffisance de l’attention et de la comparaison à en rendre compte (42-43) et d’autre part leur mauvaise définition par Condillac (43-44). Ces deux opérations ne suffisent pas davantage à rendre compte de la formation de l’idée générale (44-46) mais servent son progrès. On ne trouve qu’une simple mention de l’extension et de la compréhension, de la hiérarchie des idée générales, sans développement. [↑](#footnote-ref-222)
223. Le cours Letellier est plus nuancé : “ Il se peut cependant que la pensée d’Abélard ait été celle d’Aristote, mais cela n’est pas certain ” (Lt 628). [↑](#footnote-ref-223)
224. *Cf* Lj 589-597, Lt 612-615. Le terme *d’intellectualisme* figure dans le cours Letellier, qui rend ici hommage à Aristote d’avoir accompli contre son propre maître (croyait-il) la révolution platonicienne (Lt 613-14) : “ Aristote a combattu la théorie de Platon pour montrer que les idées ne sont pas des êtres en soi, *que la seule véritable réalité, c'est la pensée en tant qu'elle pense les idées (ce qui tendrait à être la doctrine de Platon).* L'être des choses ne consiste pas dans l'idée, ni dans la sensation, mais dans la liaison saisie par la pensée entre le sensible et l'intelligible, autrement dit dans l'acte par lequel la pensée réalise la chose. Aristote est intellectualiste ”. Le sens de la démarche d’Aristote est à nouveau développé pour nuancer la réduction possible du conceptualisme au nominalisme (Lt 628-630) : “ Ainsi la réalité d’une chose ne consiste pas dans son idée, bien moins encore dasn la pure sensation, mais en ce que la chose, par sa nature sensible, provoque la pensée à la concevoir, en ce qu’elle est à la fois sensible et intelligible ” (Lt 630). Le terme d’*intellectualisme* ne recouvre pas l’ensemble de cette position aristotélicienne : ainsi Descartes, Bacon, Gassendi et Spinoza “ sont intellectualistes, ils croient que l’essence des choses consiste en ce que la pensée saisit en elles, mais ils nient que cette essence soit éternelle ” (Lt 631). [↑](#footnote-ref-224)
225. Lt 644 [↑](#footnote-ref-225)
226. Mens 253 [↑](#footnote-ref-226)
227. O III, 67-80 [↑](#footnote-ref-227)
228. Lj 597-700, Lp 387-88, Lt 508-511 [↑](#footnote-ref-228)
229. On ne remarque pas assez combien cette formule, parvenant à des élèves qui avaient suivi le début du cours et l’analyse par Lagneau de l’idée de faculté ou de puissance, devait d’emblée rendre la position cartésienne difficile à penser en sa vérité. [↑](#footnote-ref-229)
230. Lj 600-602, Lp 388-89, Lt 513-516 [↑](#footnote-ref-230)
231. Lj 603-607, Lp 390-393, Lt 516-525 [↑](#footnote-ref-231)
232. Lj 612-621, Lt 528-534 [↑](#footnote-ref-232)
233. Lj 621-23. La rédaction Lacapère examine successivement l’idée de vérité, le doute, l’erreur (Lp 394-400). Le cours Letellier développe ici longuement l’analyse de la vérité, de l’erreur, et bien moins celle du doute (Lt 535-548) [↑](#footnote-ref-233)
234. Mens 270-71 [↑](#footnote-ref-234)
235. Lj 623-629, Lp 400-406, Lt 548-553 [↑](#footnote-ref-235)
236. Mens 272 [↑](#footnote-ref-236)
237. Lp 406-409 [↑](#footnote-ref-237)
238. Lagneau reproche d’ailleurs à Kant de n’avoir pas tenté la déduction des catégories (Lp 407) et de s’être borné à en emprunter l’idée à la logique courante. *Cf* Lt 569. [↑](#footnote-ref-238)
239. Lj 630-35, Lt 554-560 [↑](#footnote-ref-239)
240. Lj 635-642, Lt 560-571 [↑](#footnote-ref-240)
241. Lp 409-410, Lt 654-656 [↑](#footnote-ref-241)
242. raisonnements *C* [↑](#footnote-ref-242)
243. Il faut noter que ce n’est pas là le sens clair de la distinction des deux études en 1886-87. Le propos semble plus neutre, et ne pointe pas l’insuffisance de la logique : “ le but de la psychologie [est] de se demander *comment sont possibles, réalisables dans l'esprit, ces conditions que la logique détermine, sans lesquelles le raisonnement ne peut pas exister, et quelles sont les conditions de tout raisonnement.* Ce sont 1) *une règle* et 2) *un fait*. De là cette question : comment l'esprit peut-il connaître des règles, des lois universelles ? Comment peut-il être ramené à formuler comme vraies des questions qui s'appliquent à toute classe d'objets ? ” (Lj 655). [↑](#footnote-ref-243)
244. Lp 410-419, Lt 656-666 [↑](#footnote-ref-244)
245. Le cours de 1886-87 développait ici (Lj 662-669) la critique de la théorie analytique (sensualiste, mais aussi développée par Stuart Mill) des définitions mathématiques. [↑](#footnote-ref-245)
246. Ces propositions sont “ vraies en ce sens qu’elles expriment la nature absolue de l’esprit, l’impossibilité de se contenter de toute nature qu’il subira. Toutes les propositions métaphysiques peuvent se déduire de l’acte par lequel l’esprit juge de sa propre liberté, pose son indépendance en face de la chose ” (Lt 665)  [↑](#footnote-ref-246)
247. *Cf* Lj 669-673 [↑](#footnote-ref-247)
248. Lp 419-425, Lt 666-736 [↑](#footnote-ref-248)
249. Cette critique est menée plus succintement en Lj 673-683 ; Lagneau n’y remonte pas jusqu’à Hume, et se contente de la critique de Stuart Mill. [↑](#footnote-ref-249)
250. Maine de Biran, *Essai...*, Première partie, section deuxième, chapitre IV, §2. [↑](#footnote-ref-250)
251. Maine de Biran disait : “ L’idée de force ne peut être prise en efet originellement que dans la conscience du sujet qui fait l’effort, et lors même qu’elle est tout à fait abstraite du fait de conscience, transportée au dehors et tout à fait déplacée de sa base naturelle, elle conserve toujours l’empreinte de son origine. Nous ne pouvons concevoir aucune force d’impulsion, de choc ou de traction dans les corps, sans leur attribuer *ou sans hypothétiser en eux jusqu’à un certain point* cette force individuelle et constitutive de notre moi ”. Maine de Biran, *Essais sur les fondements de la psychologie*, Première partie, section deuxième, chapitre IV, §1, “ Idées de substance et de force ”, Tisserand 220. Nous soulignons. [↑](#footnote-ref-251)
252. Reste que Lagneau déplace la critique de l’éclectisme, qu’il enchaînait en 1886-87 à celle de Stuart Mill (Lj 683-689). C’est qu’en un sens il reste vrai que la théorie de l’entendement doit s’achever sur une théorie de la raison ; mais tous les concepts auront été déplacés. Le mouvement de 1886-87 était plus chronologique (V. Cousin, la réforme causée par la redécouverte de Maine de Biran, Magy, etc.) [↑](#footnote-ref-252)
253. l’entité *C* [↑](#footnote-ref-253)
254. Lp 426 [↑](#footnote-ref-254)
255. Lp 427 [↑](#footnote-ref-255)
256. “ De cette action supérieure par laquelle la raison intervient dans la connaissance pour l’ordonner résulte la méthode ” (Lp 427). [↑](#footnote-ref-256)
257. Il paraît complet, si du moins la numérotation des feuillets a précédé la disparition de certains d’entre eux ; car s’il manque ici deux pages (429-30), la p. 431 nous présente déjà la deuxième partie de la théorie de l’activité. On peut donc penser que le résumé consacré à la méthode s’arrêtait bien là où s’interrompt la dactylographie. [↑](#footnote-ref-257)
258. Le cours fut-il professé ? Cela est peu probable. Il était pourtant annoncé, par exemple en Lt 665, lorsque Lagneau, dans la leçon consacrée au raisonnement logiquement probant, caractérisait la vérité propre aux propositions métaphysiques : “ ns renvoyons à l’étude d ela raison l’étude de ces propositions ”. [↑](#footnote-ref-258)
259. Lj 729 [↑](#footnote-ref-259)
260. Lj 731 [↑](#footnote-ref-260)
261. Lt 736-737 [↑](#footnote-ref-261)
262. Lj 728 [↑](#footnote-ref-262)
263. “ En 1813 Cousin fut chargé des conférences de philosophie [à l’École Normale Supérieure]. (…) Cousin eut pour auditeurs à l’École Normale, en 1813, Bautain (l’abbé Bautain) et Jouffroy ; en 1814, Damiron. Bautain, Jouffroy, Damiron composèrent dès lors son petit cénacle. C’étaient des condisciples autant que des élèves ”. J. Simon, *Victor Cousin*, Paris, Hachette, 1887, p.13. [↑](#footnote-ref-263)
264. Cinquième Essai de Psychologie, *in Mélanges philosophiques*, Paris, Paulin, 1833, Ladrange, 1838, Hachette, 1860. L’essai avait paru en 1828 dans l’*Encyclopédie moderne*. Dans l’édition de 1833, il occupe les pages 312 à 350. *Cf Mens* 99. [↑](#footnote-ref-264)
265. *Cf* la réaction d’Albert Lemoine à cette parution, *in* “ Maine de Biran ”, étude reprise dans *L’âme et le corps*, Paris, Didier, 1862, pp. 363-423. [↑](#footnote-ref-265)
266. E. Rousset, “ La notion de psychologie au XIXème Siècle ”, *in La psychologie réflexive de Jules Lagneau*, Comptes rendus des séminaires consacrés en 1994-95 à la pensée de Jules Lagneau, Paris, Institut Alain, 1998, pp.104-105. [↑](#footnote-ref-266)
267. Jouffroy ramenait à 6 les facultés de l’âme : faculté personnelle, facultés intellectuelles, sensibilité, faculté locomotrice, faculté expressive et d’interprétation, penchants primitifs. [↑](#footnote-ref-267)
268. *Lj* 696-701. Cette réfutation de la théorie “ intuitionniste ” est beaucoup moins détaillée en 1889-90 (Lt 711-712) ; seul le nom de Cousin y apparaît. [↑](#footnote-ref-268)
269. Lt 135 [↑](#footnote-ref-269)
270. Lui-même au fond ne peut le faire que “ de bouche ” (Lt 140-141) ; mais il est clair que Lagneau pense Jouffroy comme le plus conséquent dans l’inconséquence. [↑](#footnote-ref-270)
271. *Mens* 99-100 : “ Suivant Jouffroy (…), pour découvrir les lois d'une faculté, il suffit d'observer par la conscience un grand nombre de phénomènes de cette faculté, et de comparer, exactement comme les phénomènes extérieurs : chaque espèce de phénomènes suppose une capacité spéciale : toute la difficulté consiste à ne pas prendre le composé pur le simple : exemple : le fait d'imaginer n'est qu'un composé. “ Le raisonnement n'est qu'une forme du jugement, qui n'est qu'un acte de la faculté de croire à la suite d'un acte de la faculté de connaître : l'attention et la réflexion ne sont que des formes de la perception et de la conscience, qui ne sont elles-mêmes que des applications diverses de la faculté de connaître ”. Nous ne pouvons que progressivement nous élever vers l’unité. Il est également faux, *dans l’état actuel de la science*, que toutes les facultés de l’âme se ramènent à la *sensation*, qu’il serait faux actuellement de dire que les principes physiques se ramènent à l’électricité ”. Lagneau ne fait ici que citer et résumer l’essai intitulé *Des facultés de l’âme*. [↑](#footnote-ref-271)
272. Aussi le Manuscrit de l’École la déclare-t-il incomplète (*Mens* 37) [↑](#footnote-ref-272)
273. C’est dans la lecture de l’essai de Jouffroy que Lagneau formule le plus souvent les critiques ici adressées à Victor Cousin. *Cf Mens* 99 : “ Suivant Jouffroy (*Des facultés de l'âme humaine*; *Mél. ph.*) il n'y a que deux modes d'action, ou de développement de chaque faculté, le mode naturel, et le mode personnel, ou volontaire. En dehors de ce dernier mode, les facultés ne sont que des propriétés, et les propriétés des choses deviendraient des facultés si le pouvoir volontaire s'en emparait. Nulle autre différence entre les propriétés et les facultés. L'effet du pouvoir personnel se borne à deux choses : diriger, concentrer, sans altérer aucunement. “ Une seule circonstance est changée, et cette circonstance leur est extérieure, savoir leur dépendance ou leur indépendance d'un pouvoir personnel qui peut s'en servir, mais qui en s'en servant ne saurait les altérer ”. ” [↑](#footnote-ref-273)
274. Voir Lachelier, *Cours de Psychologie*, folio 22 [↑](#footnote-ref-274)
275. *sic* [↑](#footnote-ref-275)
276. "dans la conscience" *surajouté*. [↑](#footnote-ref-276)
277. Lj 167-68. Ce développement rejoint le contenu de la “ fiche de lecture ”, consacrée à l’essai sur la *Légitimité de la distinction entre Psychologie et Physiologie*, fiche (trois pages) que nous conserve le manuscrit de Lejoindre avec d’autres analogues. [↑](#footnote-ref-277)
278. La même critique sera adressée à la théorie spiritualiste (Maine de Biran, Jouffroy, Cousin) du moi (Mens 58-59), avec le même usage polémique de la critique kantienne, dont Lagneau n’entend pas se contenter :

“ *Théorie spiritualiste du moi (Maine de Biran, Jouffroy, Cousin) -*Le moi est un, substance et cause ; il s’aperçoit ainsi dans la conscience, et c’est même de cette perception intérieure qu’il tire les idées de substance et de cause, pour les transporter ensuite au monde extérieur. Il se perçoit directement comme un être un, identique, actif. - Mais cette perception d’une substance et d’une cause est impossible, ainsi que Hume et Kant l’ont montré (Voir Fonctions de l’Intelligence et Spiritualité de l’âme). Il est vrai que nous croyons saisir en nous par perception directe cette substance et cette cause, mais nous ne saisissons en réalité que des phénomènes, des états (Hume) : la substance une et identique et la cause ne sont (Kant) que des conceptions par lesquelles nous nous représentons les phénomènes, soit au dedans, soit au dehors, comme enchaînés par un lien nécessaire les uns aux autres dans chaque état de conscience (substance) et dans la série successive de ces états (cause). C’est donc en vertu d’une loi nécessaire de notre pensée que nous nous représentons nos états comme appartenant à un être intérieur (substance et cause), le moi, et c’est cette même loi qui, s’appliquant à la perception extérieure, nous donne de la même manière l’idée qu’il existe des êtres extérieurs et un être total, le monde (substance) animé de forces (causes) dont les actions sont solidaires entre elles à chaque instant (dans tout l’espace) et dans la série des instants successifs ”. [↑](#footnote-ref-278)
279. Lt 159-160 [↑](#footnote-ref-279)
280. Voir par exemple J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1933, p.560-61 : Royer-Collard “ continue au fond la lutte de Biran contre le sensationisme de Condillac et de l’idéologie. il fait sienne la théorie de Biran sur les origines de l’idée de cause et sur le jugement fondamental qui transporte à toutes les causes extérieures les caractères que la personne trouve en elle-même. Il part de la perception, et non pas de la sensation. Il croit avoir trouvé dans la perception le pont qui nous permet de franchir l’abîme entre nous et les choses (…). L’existence du moi est continue et dure dans le temps. Royer-Collard veut donc dépasser l’idéalisme et le scepticisme, qu’il considère comme des conséquences nécessaires du sensualisme, par un réalisme spiritualiste ”. On sait l’importance de ce dernier terme pour Ravaisson. [↑](#footnote-ref-280)
281. Il se trouve également mentionné dans la leçon consacrée à la division de la psychologie (*Mens* 102, O II, 22) ainsi, par exemple, qu’en Lt 268, pour remarquer que l’odorat ne nous donnerait pas à lui seul la ntiond e l’extériorité, et Lt 337, lorsque Lagneau oppose à la tentation de considérer la sensation comme le point de départ de la psychologie, la citation de Bossuet : “ C’est par autre chose que la sensation que la sensation nous est connue ”. Le Manuscrit de l’École Normale nous conserve également unr ésumé consacré à la connaissance du moi, qui réfute l’unité de composition du moi pensée par le sensualisme et l’associationnisme (*Mens* 57). Mais l’essentiel réside en ces analyses récurrentes d’année en année qui donnent un rythme particulier au cours de Lagneau. [↑](#footnote-ref-281)
282. Cours sur le langage, Lj 866-68, et surtout Lp 308-321. Là est la critique la plus développée de la théorie condillacienne de la formation des idées, critique dont l’introduction à l’étude formelle du jugement chez Letellier conservera l’essentiel. [↑](#footnote-ref-282)
283. Nous le mentionnons parce qu’il est ici explicite. Cette partie du *Cours sur le jugement* est toujours pensé comme une réfutation du sensualisme, mais ne donne pas nécessairement lieu à référence précise aux ouvrages de Condillac. Voyez le sommaire, ou plutôt le titre de 1886 (*Mens* 253), et Lp 406. Le cours Lejoindre (Lj 630-36 et 646) développe une critique analogue à celle du cours Letellier, sans référence précise au *Traité des sensations*, même si le cours paraît avoir été professé livre en main. [↑](#footnote-ref-283)
284. *Cf Mens* 139, Lj 310 [↑](#footnote-ref-284)
285. *Mens* 132 [↑](#footnote-ref-285)
286. *Mens* 299-300 [↑](#footnote-ref-286)
287. Lj 320-329. Les notes du Manuscrit de l’École Normale ne semblent pas à proprement parler constituer le sommaire de cette leçon. En tant qu’elles mentionnent Destutt de Tracy, elles se rapprochent davantage du mouvement du cours Lacapère (Lp 113-116). [↑](#footnote-ref-287)
288. “ La deuxième conception qu’il donne n’est autre chose que la première jointe à l’aveu qu’elle est insuffisante ” (Lj 321). [↑](#footnote-ref-288)
289. *Cf* Lj 312 : “ Condillac réduit la notion d’espace à des éléments antérieurement présents à la pensée ”. Mais il faut remarquer que dans ce mouvement par lequel il cesse d’être empiriste, Condillac persiste dans une recherche qui va à nier l’irréductibilité de la notion d’espace : “ on peut établir quelles sont les conditions de l’apparition dans la pensée de la notion de l’espace, mais cela n’est pas établir que la notion de l’espace résulte nécessairement de ces conditions ” (*id*). [↑](#footnote-ref-289)
290. O I, 132 [↑](#footnote-ref-290)
291. O I, 105-108 [↑](#footnote-ref-291)
292. *Cf Mens* 68 : “ La connaissance de l'esprit par l'observation intérieure de soi-même aidée de l'observation des autres, l'expérience (sans expérimentation proprement dite) de la vie spirituelle dans la conscience en soi et hors de soi est possible, mais ne comporte pas la rigueur, la certitude, l'universalité de la connaissance expérimentale, c'est-à-dire ne saurait constituer la véritable psychologie. Cette connaissance, en ce qu'elle saisit de vrai, d'universel, de rationnel dans l'esprit, participe de la réflexion et non de l'observation (psychologie de l'éclectisme français, fondée sur l'observation intérieure des *actes ou des facultés de l'esprit* (Maine de Biran, Cousin, Jouffroy) et psychologie de l'empirisme anglais (Bain, Herbert Spencer etc.) consistant dans l'évidence des *faits* spirituels). Cette connaissance en tant que connaissance d'observation ou connaissance particulière d'abord ne peut prendre que deux formes : (1) connaissance pratique de soi ou des autres en vue de l'action soit morale (le bien) soit matérielle (l'utile) ; (2) connaissance artistique, en vue de l'expression littéraire (le beau) ”. *Cf* Lt 92, 132, O I, 131, 138. [↑](#footnote-ref-292)
293. Lj 165, 166, 169 [↑](#footnote-ref-293)
294. En 1892-93 (O II, 15) cette division est présentée comme “ *la* classification ” de l’école anglaise, soulignant la place éminente de Bain. Lagneau en rappelle le détail : “ sentiment (impression des plaisirs et des peines, [sentiment] esthétique, sympathies ou antipathies naturelles irrationnelles, faits de pressentiment), volition ou activité dirigée par le sentiment (faits conscients et faits réflexes), pensée ou acte de connaître (distinguer, assimiler, retenir) ”. *Cf* Lt 144, *Mens* 37 et 102 [↑](#footnote-ref-294)
295. Lt 146-47 [↑](#footnote-ref-295)
296. Lt 145 [↑](#footnote-ref-296)
297. *Cf* O III, 2 [↑](#footnote-ref-297)
298. Pour être complet, Bain est également mentionné dans l’analyse de la notion du moi (Lp 358, *cf* Lt 686), mais il n’y fait en rien l’objet d’un examen aussi approfondi. Il se trouve également associé à Stuart Mill dans l’analyse de la théorie empiriste des principes de la connaissance (Lt 678, 680), mais c’est alors Stuart Mill qui fait l’objet, comme dans le *Fondement de l’induction* de Lachelier, ici source évidente du cours de Lagneau, d’une étude directe. [↑](#footnote-ref-298)
299. Le cours de 1886-87 se contente de remarquer, avant la critique de la théorie sensualiste de Condillac, que “ l’empirisme pur ” constitue “ le point de vue (…) de Condillac et de l’école anglaise contemporaine ” (Lj 319). En Lj 352-3, il conclut que “ l’espace n’est donc pas une pure possibilité abstraite de sensations ”, mais “ la représentation de notre pouvoir de nous donner certaines sensations objectives par le moyen de notre volonté ”. On ne peut exclure que Bain ait été présent, peut-être même évoqué mais non retenu par l’élève ; en tous cas il ne faisait pas l’objet d’une analyse aussi déterminée que celles dont les cours postérieurs nous conservent la trace. [↑](#footnote-ref-299)
300. *Cf* Lj 311 [↑](#footnote-ref-300)
301. T.Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, Germer-Baillière, 1879, p.108. On retrouve les termes de cette caractérisation en *Lt* 352-3. Le recours à l’habitude et à l’association marque le progrès qui mène du sensualisme abstrait de Condillac à une théorie qui à partir de Hume vise à “ expliquer comment la pensée se croit le droit d’affirmer des vérités nécessaires ” (*Lt* 353). [↑](#footnote-ref-301)
302. *Mens 53* [↑](#footnote-ref-302)
303. Lp 217-19 [↑](#footnote-ref-303)
304. Lp 219-220. Le cours Oursel (O III, 25-26) reformule ainsi la critique : “ Bain considère la notion de l’étendue comme composée de toutes pièces au moyen de nos sensations et de la notion du temps. Elle apparaît dans l’esprit lorsque nous apprenons par expérience que nous pouvons parcourir indifféremment une série de sensations dans un sens ou dans l’autre. La notion de l’étendue est en effet celle d’une simultanéité, d’une coexistence. Nous l’obtenons par la superposition de deux ordres corporels inverses. Mais ce passage du subjectif à l’objectif est arbitraire : deux séries inverses identiques terme à terme de sensations successives, à supposer que leur identité peut être saisie, ne donneraient pas l’idée d’une coexistence de leurs termes en dehors de l’esprit qui les perçoit. Or l’étendue signifie la coexistence objective. Toute théorie empirique de la perception échoue nécessairement contre cette difficulté : on ne peut expliquer comment de la sensation pourrait sortir la représentation de l’étendue, c’est-à-dire, du subjectif, l’objectif ”. [↑](#footnote-ref-304)
305. a rapport *corr C* [↑](#footnote-ref-305)
306. Il en donne même une idée assez précise, au moins en ce qui concerne les travaux de Weber : "En elles-mêmes les sensations ne paraissent pas mesurables. Elles comportent bien en un sens l'idée de plus ou de moins, mais il ne semble pas pour cela qu'il y ait quantité. Nous n'avons pas d'unités qui nous permettent l'application de la mesure. Nous n'avons pas de sensations types de chaleur ou de lumière, par exemple, pour apprécier l'intensité de nos sensations de chaleur et de lumière. Les partisans de la psychologie expérimentale reconnaissent que la sensation n'est pas mesurable en elle-même, mais ils déclarent qu'elle est mesurable indirectement. Les moyens préconisés consistent à étudier les lois suivant lesquelles les sensations augmentent ou diminuent quand leurs causes augmentent ou diminuent. On peut mesurer la sensation indirectement en considérant de quelle quantité il faut que l'excitant soit augmenté ou diminué pour qu'une différence soit perçue dans la sensation, car la sensation n'augmente pas comme l'excitation : le rapport entre les deux n'est pas le plus simple possible. Une sensation de poids, par exemple, croîtra de quantités égales si, à l'excitation primitive, soit 3 grammes, nous ajoutons 1/3 de 3 grammes = 1 gramme, si à cette deuxième excitation = 4 grammes nous ajoutons 1/3 de 4 grammes = 4/3 de grammes, et ainsi de suite. De même, pour augmenter la sensation de lumière produite par cent bougies, il faudrait dix bougies, je suppose, et pour augmenter celle de mille bougies, il faudrait une même fraction du nombre considéré. Mais peut-il y avoir rien de plus hasardé que de pareilles conclusions ? N'a-t-on pas le droit de comparer aux opérations d'un prestidigitateur cette conclusion par laquelle on affirme que l'augmentation de la sensation correspond à l'augmentation de l'excitation ?" [↑](#footnote-ref-306)
307. La *Psychologie allemande contemporaine* de Ribot avait paru en 1879, et elle constitue visiblement une des sources synthétiques majeures des références de Lagneau aux travaux des psycholgogues allemands. Ses chapitres sont successivement consacrés à Herbart et son école (I-II), à Beneke (III), (Lagneau n'évoque jamais le contenu de ces trois premiers chapitres), à Lotze (IV), à l’origine de la notion d’espace (V), à Fechner (VI), à Wundt (VII) et à la question de la durée des actes psychiques (VIII). Lagneau ne se contente pas de cette présentation, comme on le verra pour la critique de la loi de Fechner ; mais on mesure qu'il pouvait solliciter l'ouvrage en des endroits stratégiques de son cours, le développement de le notion d'espace en particulier. Le cours Letellier renvoie explicitement, en ce qui concerne Fechner, au début du chapitre que Ribot lui consacre, mais ce début ne contient ni une présentation de ses recherches, ni une présentation des critiques qui lui furent adressées. Ribot n'est pas au reste, et de loin, la seule source de la connaissance que pouvait avoir Lagneau des développements de la psychologie physiologique et de la psychophysique tant en Allemagne qu'en France ; la *Revue philosophique*, à laquelle il collaborait dans les années 79-82, était entre autres le lieu où l'on rendait régulièrement compte des principaux travaux des psychologues allemands. Delbœuf en particulier y était très actif, et c'est d'ailleurs à lui que Ribot lui-même emprunte souvent sa présentation des théories de Fechner, même s'il renvoie aux textes allemands eux-mêmes. [↑](#footnote-ref-307)
308. Lj 268-288, Lt 324-335, Lp 191-202. Le sommaire très détaillé de cette leçon figure dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure aux folios 109-114.Lagneau ne parvient pas en 1892-93 jusqu'au lieu naturel de cette critique, mais la critique de la psychophysique est développée, un peu plus qu'en Lt 97-98, dans la leçon consacrée à la méthode expérimentale (O 163-165). [↑](#footnote-ref-308)
309. Lagneau rappelle lui-même brièvement (voir par exemple Lj 269-272) l’histoire de la psychophysique, de la formulation de la loi de Weber à son extension par Fechner, véritable acte de naissance de la psychophysique. Sur la portée des prétentions de la psychophysique, voir en particulier E. Rousset, *Autour de la notion de psychologie au XIXème Siècle*, in *La psychologie réflexive de Jules Lagneau*, à l’Institut Alain (52 Passage du bureau, 75 011 Paris), et pour une histoire de la psychophysique encore proche chronologiquement des critiques de Lagneau et de Bergson, Marcel Foucault, *La psychophysique*, Paris, F. Alcan, 1901. [↑](#footnote-ref-309)
310. “ Que l’excitation (quand, bien entendu, l’on réduit ce mot à exprimer le mode propre d’une loi physique, un fait de vibrations moléculaires par exemple) soit calculée au point de vue infinitésimal, quoiqu’il n’y ait certainement pas d’infinitésimaux mathématiques dans la nature, cela se comprend, attendu qu’il y a là du moins des quantités dont le nombre et la petitesse surpassent l’imagination, et auxquelles l’intégration est une méthode applicable. Mais que la sensation soit également considérée comme formée de différences infinitésimales, le procédé est insoutenable, vu que tous les phénomènes psychiques et les sensations comme telles, sont donnés à l’état discret et discontinu quand on les compare les uns aux autres, et ne se produisent *sensiblement* que pour des intervalles finis de l’excitation ”. Renouvier, *La psychophysique appréciée d’après la doctrine mathématique de le mesure des grandeurs,* *Critique philosophique*, 1878, I, pp. 180-181 [↑](#footnote-ref-310)
311. Delbœuf avait pu écrire (*Revue philosophique*, Janvier 1878, p. 61) : “ Nous sommes tellement familiarisés avec l’emploi de certains instruments de physique que nous oublions les principes et les théories qui ont guidé les inventeurs. Il nous semble, par exemple, que nous mesurons la chaleur par le thermomètre. Mais en réalité, on a d’abord mesuré la chaleur par la chaleur, et on l’a fait croître successivement par unités toujours égales : on l’a ainsi représentée par un nombre ; puis on a mesuré la dilatation du mercure dans le tube thermométrique au moyen d’une unité de volume ; et l’on a vu ensuite qu’il y a proportionnalité entre l’accroissement de la chaleur d’un côté et l’accroissement de volume de l’autre. Ce n’est qu’à ce moment qu’on a pu substituer une mesure à l’autre ”. Renouvier est sarcastique : “ Cette affirmation est extraordinaire en toutes ses parties. L’auteur devrait au moins nous dire comment les physiciens s’y sont pris pour *mesurer la chaleur par la chaleur*, pour la faire *croître par unités toujours égales*. Nous ne connaissons pas en physique le chapitre de la mesure de la chaleur par la chaleur (...). On mesure des effets, et on compare entre elles les différentes mesures adoptées ” (*Critique philosophique,* 18 avril 1878, p. 185). [↑](#footnote-ref-311)
312. Rappelons qu'agrégé de philosophie en 1875, Lagneau a fait ses premières armes au lycée de Sens ; en octobre 1878, il est nommé à Saint-Quentin, et au lycée de Nancy en février 1880 ; il inaugure la chaire du lycée de Vanves en 1884, après une année de congé (1883-84) consacrée semble-t-il a ses travaux sur Spinoza. [↑](#footnote-ref-312)
313. Il en emprunte apparemment l'exposé directement à Wundt (Manuscrit de l'École Normale Supérieure, folio 112). Personne en France ne se référait directement à l'exposé de Fechner ; Ribot lui préférait sa présentation par Delbœuf. Mais cette absence de lecture directe ne semble pas avoir introduit de critique déplacée. Il semble que la seule inconséquence qu'on reproche à Fechner et qu'il n'ait pas pu assumer comme une inconséquence soit le passage d'une formule (la loi de Weber) qui ne portait que sur des quantités discrètes, à une formule impliquant la considération d'une fonction continue (donc intégrable), ce qui sous-entendait que l'on considérât d'emblée la sensation comme un continu ; mais c'était bien la thèse implicite de Fechner, qui élabore, quoique souvent de manière allusive, une théorie de l'inconscient qui tient à al fois de Leibniz et de la nécessité d'assumer cette fameuse intégration, en particulier en élaborant le sens que pourraient avoir des *sensations négatives* (et il faut bien qu'il y en ait, puisque le décroissement continu de l'excitant en-deçà de la plus petite excitation perceptible provoque, selon la nécessité propre à une fonction logarithmique, la nécessaire prise en considération de sensations de valeur négative). Fechner interprétait ces valeurs négatives comme *degrés d'inconscience*. Voir à ce sujet une récente communication d'I. Dupéron, *La critique de la loi de Fechner par Jules Lagneau, in Le cours de psychologie de 1886-87,* Comptes-rendus des séminaires de l'Institut Alain (97-98), à paraître en janvier 1999. [↑](#footnote-ref-313)
314. Nous ne reviendrons pas sur la question du rapport de Lagneau à Bergson, qu'il cite dans le cours Lacapère au moment de se livrer à l'analyse des travaux de Weber et Fechner (Lp 192 : " Mr Bergson a démontré qu’on ne pouvait mesurer la sensation "). D'après le témoignage d'Alain, un élève avait rendu compte (en classe ? Était-ce à la demande de Lagneau ? Ou s'agissait-il d'un élève ayant assisté à la soutenance ?) de la thèse de Bergson. Rappelons ce témoignage, souvent méconnu, d'août 1940, qui figure dans la récente réédition du *Spinoza* (248) : "Au lendemain de la célèbre thèse, à un élève qui en rendait compte, Lagneau dit : "Monsieur Bergson est bien bon. Je n'ai ni le temps ni la force de soutenir certaines idées auxquelles je tiens. Il veut bien donner à ces idées une certaine publicité. Je ne puis que m'en réjouir". Ce fut bien le sens, si ce n'est le texte. Nous fûmes très surpris car il ne nous parut point que l'*Essai sur les données immédiates...* éclairait le moins du monde la philosophie de Lagneau. Mais cela, Lagneau le savait évidemment mieux que nous ; cela m'étonne encore quand j'y pense. Il s'agit, je crois, d'une sorte de réfutation de l'intellectualisme du genre Taine, qui décrit les pensées comme des objets ; par exemple l'espace n'existe pas ; le temps n'existe pas. Ces thèses ne pouvaient étonner que la Sorbonne. Pour nous elles étaient l'évidence même. Aujourd'hui je sais qu'il suffisait d'avoir lu Kant...". La mention du cours Lacapère invite à suivre de plus près cette proximité entre deux efforts philosophiques dont Lagneau sentait bien qu'ils opéraient sur un même fond, et parvenaient souvent, même si toute proximité est ici à examiner avec bien de la prudence, à des conclusions qui s'énonçaient aisément dans les mêmes termes. [↑](#footnote-ref-314)
315. Lagneau parle bien (Lj 199) de “ phénomène intellectuel ” ; mais dans cette leçon introductive, l’important est le terme “ intellectuel ”, qui distingue la sensation ici définie, “ la sensation élément premier de la connaissance ”, de la sensation “ phénomène élémentaire de la sensibilité ” ; Lagneau rectifie précisément dans les lignes qui suivent : “ la sensation est la condition du phénomène intellectuel plutôt que le phénomène intellectuel lui-même, car c’est par induction et non par expérience que nous saisissons la sensation ” (Lj 200). Même précision en Lp 140 : “ [la sensation] est un phénomène intellectuel, ou pour mieux dire, c’est la première condition, la condition inférieure de tous les phénomènes intellectuels ”. Le cours Letellier parle de “ fait intellectuel élémentaire ”, définissant la sensation “ le premier fait de remarquer quelque chose, c'est-à-dire un commencement de distinction ” ; formulation également impropre, puisqu’à proprement parler “ il n’y a pas de fait premier ”. Mais il s’agit d’une première approche, plus négative que rélfexive. [↑](#footnote-ref-315)
316. Le vocabulaire même de Lagneau est fluctuant, car la notion même de phénomène fait l’objet d’une réappropriation, et il est parfois difficile de savoir en quel sens le terme est utilisé. Le contexte de chaque occurrence doit être étudié avec soin. [↑](#footnote-ref-316)
317. Peut-être faut-il lire, en *Lj* 325 : “ si nous avons la notion de l’espace, avoue-t-il, ce n’est pas que la *sensation* nous la donne, etc. ”. Le manuscrit porte sans ambiguïté le mot “ science ”, au lieu de “ sensation ”, mais il peut s’agir d’une abréviation mal interprétée lors de la mise au propre de son cours par Lejoindre. Le cas est au reste fréquent, et on ne saurait trop rappeler l’extrême attention critique avec laquelle il nous faut lire ces textes. [↑](#footnote-ref-317)
318. *Mens* 125 [↑](#footnote-ref-318)
319. Lj 125-126 et134-135, 137-142 ; Lt 98-101, O162-165, [↑](#footnote-ref-319)
320. Lt 330 : "La théorie psychologique considère la notion de l'espace se formant dans l'esprit à l'aide d'idées et de principes logiques.Ainsi, pour Schopenhauer, le premier élément de l'idée d'espace est *l'idée d'extériorité*. L'extériorité c'est la limite de l'esprit, c'est ce qui s'oppose à l'action de l'esprit, ce qui explique que cette action s'arrête. Cette idée de cause nous fait concevoir nécessairement quelque chose qui explique l'arrêt de notre activité à un moment donné. L'idée de cause nous force à concevoir quelque chose autre que moi-même. Dès que j'ai conçu l'idée d'extériorité, l'idée d'espace en dérive. En somme, tous les partisans de cette doctrine font dériver l'idée d'espace de deux idées, la première s'expliquant par le principe de causalité et la deuxième par des considérations logiques. - Mais d'une part l'idée d'extériorité ne se ramène nullement à cette causalité. *En effet pourquoi* *ferions-nous consister la cause qui arrête notre action en cause extérieure ? Pourquoi pas une cause intérieure dont nous n'aurions pas conscience ?* Et de plus, comment avoir l'idée de cause sans avoir celle d'espace ? C'est un cercle vicieux. Enfin, la contiguïté ne saurait être fournie par aucun principe logique. Le principe logique par excellence est le principe d'identité. Comment faire sortir de là l'idée de contiguïté ? Sans doute, nous avons le sentiment de notre action continue, mais pourquoi transporter en dehors de nous cette continuité ? La conception de continuité en dehors de nous, c'est-à-dire de la contiguïté, contient cette idée qu'au-delà de toutes les divisions que nous pouvons faire, il y aura toujours quelque chose à diviser. En somme, tous les efforts qu'on fait pour expliquer la notion d'espace par autre chose qu'elle-même sont superflus. Cette notion est absolument irréductible à autre chose qu'elle-même". [↑](#footnote-ref-320)
321. Ribot (PAC 108) rattachait Locke, Condillac et "Berkeley surtout" à la théorie "empirique ou génétique" ; il y rattache également Wundt, par opposition à Lotze, qui ne rend compte de la transformation d'une série graduée de signes locaux qualitatifs en un ordre dans l'espace "qu'en admettant des lois *a priori* de l'esprit" (PAC 109) ; on peut cependant dire que la notion de *synthèse psychologique*, que Ribot marque d'emblée comme essentielle, offrait à Lagneau le moyen d'exclure Wundt de l'empirisme. Mais Ribot ne pense que l'opposition du nativisme et du génétisme, non la série complète des solutions possibles qu'envisage Lagneau. [↑](#footnote-ref-321)
322. Ceci dit, on retrouve fréquemment chez Lagneau l'oscillation entreles deux tendances : aller chercher chez un auteur ce qui peut faire de son étude un élément constitutif de l'analyse réflexive, et pointer ce par quoi il ne peut être annexé à une telle entreprise. Ainsi des opinions en apparence divergentes que les différentes versions du cours professent à l'égard de Malebranche et Spinoza dans la théorie de l'imagination. Ainsi, à un degré plus élevé, des célèbres formules : "Le scepticisme est donc à ce point de vue la vérité" (*Évidence et certitude*), "En un sens l'empirisme psychologique est vrai" (Manuscrit de l'École Normale Supérieure, folio 96, = Fragment 34 d'Alain), formules qui n'ôtent rien aux remarques polémiques de Lagneau, mais effectuent une sorte de sublimation d'adversaires inconscients de leur propre grandeur. [↑](#footnote-ref-322)
323. Dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure (128-131), Wundt est qualifié d'empirique par opposition à Helmholtz : "Helmholtz soutient la théorie empirique, mais avec cette restriction capitale que la fusion des sensations correspondantes des deux yeux a lieu par un acte instantané de la conscience, acte propre, nullement réductible (tantôt vraie, tantôt fausse) à un mécanisme acquis (nécessité de l'idée de l'unité de l'objet). Cet acte de la conscience a sa double condition dans (1) la correspondance des points, (2) les sentiments d'innervation. (Suivant Wundt au contraire la fusion résulte immédiatement de ces conditions sans les processus psychiques d'Helmholtz (unité de l'objet) ). (...) Pour Helmholtz la perception d'espace peut résulter séparément, soit des sensations locales, soit des sentiments d'innervation. Pour Wundt, seulement d'une synthèse des deux (seulement comme Helmholtz fait intervenir un acte propre de conscience, un processus psychique supposant l'idée de l'unité de l'objet, tandis que Wundt la nie, c'est lui qui est l'empirique)". Le cours Lacapère développe de manière très serrée cet examen à propos de Lotze, Wundt et Helmholtz (Lp 220-223) : " Pour Lotze, Wundt, Helmholtz, représentants de la psychophysique allemande, la perception de l’étendue passe par certaines phases, que la psychophysiologie a pour objet de déterminer. Ces physiciens ont poussé très loin la recherche des conditions de la représentation complète de l’étendue à la suite de l’exercice des différents sens. La thèse de ces physiologistes, qu’ils qualifient de *théorie psychologique de l’étendue*, doit être examinée en tant qu’occupant une place intermédiaire entre l’empirisme et le nativisme. Est-ce bien une position intermédiaire qu’elle occupe en effet ? Il semble plutôt que leur doctrine consiste dans la superposition de deux ordres de considérations, auxquelles répondent d’une part le nativisme, d’autre part l’empirisme. Pour les nativistes, l’étendue est une forme nécessaire de la pensée ; il semble que les trois principaux représentants de la théorie que nous étudions répondent à la question comme les nativistes. Ensuite, ils cherchent à montrer que cette forme n’est pas saisie dans son intégrité dès le principe ; tous trois reconnaissent que l’étendue ne peut être saisie par la pensée que par un acte propre, qui n’est pas équivalent aux conditions qu’il suppose. Ce n’est pas, disent-ils, un mélange, mais une combinaison. Avouer que les conditions ne sont pas suffisantes pour faire de l’étendue, c’est se ranger parmi les nativistes : c’est dire qu’on ne peut faire de l’étendue qu’avec de l’étendue. Si donc la théorie psychologique accorde qu’il faut un acte de pensée pour réaliser les conditions de l’étendue, et qu’à la suite de ces actes la pensée peut concevoir la nécessité de cette forme, la théorie qu’ils soutiennent est la thèse rationaliste, qu’ils complètent en nous montrant la théorie du développement de l’idée d’étendue. Pour Helmholtz, la représentation de l’étendue a sa condition dans la connaissance *a priori* de l’unité des objets. Le propre de l’étendue par rapport à la sensation est de nous permettre d’établir entre les sensations différentes de nos cinq sens un lien qui nous les fait rapporter à leurs objets. Ces sensations qui n’ont rien de commun sont liées parce qu’elles se rapportent au même point de l’étendue. En me représentant l’étendue, je me représente un lien de dépendance réciproque existant entre les ordres différents des sensations. Mais d’où me vient cette conception d’une connexion entre les différents ordres, irréductibles l’un à l’autre, des sensations ? Ce ne peut être que parce que les penser de la sorte, les penser unies par un lien qui est l’étendue, est une forme nécessaire de la pensée. Helmholtz voit dans la conception de l’unité réelle des choses la condition de la représentation de l’étendue ; au contraire, Wundt, Lotze paraissent chercher plutôt cette condition dans la pure logique, dans le pur raisonnement. L’étendue est une forme nécessaire, irréductible, qui a sa condition dans la sensation, dans trois ordres différents de sensations : *la* *sensation représentative ou sensation des cinq sens*, *la sensation que nous appellerons subjective* ou nuance subjective de la sensation représentative, et enfin dans *le sentiment de l’action musculaire-motrice*. Mais d’autre part, la forme de l’étendue dépend de la pensée même et n’est entièrement constituée que lorsque la pensée lui attribue certains caractères nécessaires comme la réalité, l’unité, l’infinité, la continuité, l’indivisibilité, l’impénétrabilité, qui ne sont autre chose que des représentations du rapport qu’elle conçoit entre elle-même comme principe purement spirituel et les actions qu’elle exerce sur le système de ces sensations. Autrement dit, nous distinguerons l’étendue naturelle, forme naturelle de la pensée, l’étendue représentation de l’esprit, représenté et conçu avec les propriétés nécessaires qui lui sont prêtées par la pensée, et ne sont rien en dehors du jugement par lequel la pensée les prête." [↑](#footnote-ref-323)
324. Lt 369 [↑](#footnote-ref-324)
325. “ La perception ne crée pas l’étendue de toutes pièces comme le veut la théorie empirique ; elle la remplit seulement, c’est-à-dire la réalise. Telle est la théorie psychologique *issue de Kant* ” (Mens 53) [↑](#footnote-ref-325)
326. "J'entends par exposition (*expositio*) la représentation claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un concept ; mais cette exposition est *métaphysique* lorsqu'elle contient ce qui représente le concept comme donné *a priori*". Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Trémesaygues et Pacaut, Paris, Presses universitaires de France, p.55 [↑](#footnote-ref-326)
327. *Revue de métaphysique et de morale*, t.xix (1885), pp.509-513. [↑](#footnote-ref-327)
328. Signalons que la question de l’induction est abordée à nouveau dans le *Cours de logique*, comme il était naturel ; on y retrouve encore bien des éléments qui continuent la méditation de Lachelier ; mais on y mesure aussi à quel point, plus étroitement encore que Lachelier, Lagneau utilise et médite dans son détail le *Système de logique* de Stuart Mill, que Lachelier semblait devoir lui donner toutes les raisons de mépriser. Signalons à ce sujet que Lagneau semble avoir lu de très près, outre le *Système de logique*, la *Philosophie de Hamilton*. Il consacre également en 1889-90 un cours d’une ampleur remarquable à la morale de Stuart Mill. Sa connaissance de la philosophie anglaise (Hamilton, Bain, Stuart Mill, Herbert Spencer) pouvait trouver à se nourrir des nombreuses traductions, souvent pratiquement contemporaines de la parution en Angleterre de ces ouvrages fondamentaux, mais aussi de lectures directes de ce qui n’était pas traduit, car il semble que Lagneau lisait l’anglais, assez bien en tout cas pour annoncer en 1881 un commentaire approfondi du livre de Pollock consacré à *Spinoza, his life, his philosophy* dans les colonnes de la *Revue philosophique.* De nombreuses œuvres non traduites de Stuart Mill et Hamilton, par exemple, étaient disponibles à la bibliothèque de l’École normale. [↑](#footnote-ref-328)
329. *Cours de Psychologie,* folio 28 [↑](#footnote-ref-329)
330. *Mens 37-38* [↑](#footnote-ref-330)
331. Voir également les remarques d’André Canivez sur le Cours de Morale que nous ont conservé les manuscrits Oursel. Canivez va à conclure, pour des questions de style et de références historiques (à la loi Grammont de 1850 et à la “ guerre récente qui a eu lieu aux Etats-Unis entre le Nord et le Sud ”, que ce cours “ pourrait être un condensé d’un cours de Lachelier à l’Ecole Normale ”. Canivez (A), *Jules Lagneau, professeur et philosophe*, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p.392-3. [↑](#footnote-ref-331)
332. Le *Fondement de l’induction* parut en 1871, l’article *Psychologie et métaphysique* fut publié en 1885 dans la *Revue philosophique* de Théodule Ribot. Le second écrit était donc tout récent ; il n’est peut-être pas pour rien dans la manière dont Lagneau étend à son propre maître la critique de l’usage de la méthode déductive en psychologie : peut-on penser que cette lectuer provoqué l'apparition dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure de la mention de Jules Lachelier à la suite de Fichte, Schelling et Hegel ? On signalera que la réédition récente de ces deux ouvrages dans une collection particulièrement accessible par les soins de Thierry Leterre restitue la version définitive des écrits de Lachelier, et non celle que pouvait lire Lagneau ; mais les variantes du *Fondement de l’induction* y sont signalées en notes, et en dehors du chapitre IV de *Psychologie et métaphysique* (où se joue précisément le sens de la *déduction* selon Lachelier), les différences sont relativement minimes et ne masquent pas la puissance du dialogue implicite qui est sans doute la substance de ce cours, que l’on peut lire comme le signe le plus clair, parce qu’il est aussi ici au plus près de l’enseignement de son maître, de l’arrachement de Lagneau à l’idéalisme de Lachelier. [↑](#footnote-ref-332)
333. Au reste, Lagneau ne citait pratiquement pas Lachelier, même lorsque la référence était moins claire, et qu’elle nous est néanmoins attestée par la mention du nom de Lachelier dans les sommaires que nous conservent les manuscrits de l’École normale supérieure. Ainsi Lachelier est visé (*Mens*5-6) dès le début du cours par la critique de la méthode déductive en psychologie mais n'est explicitement cité que dans le Cours Lejoindre ; il incarne même, aux yeux de Lagneau, la “ véritable méthode psychologique déductive ” (*Mens*89) avec Fichte, Hegel et Schelling (dont les noms lui sont toujours associés dans ce contexte). C’est dire que Lachelier est plus postkantien que proprement kantien, et que la réélaboration qu’il effectue de la notion de déduction, qui devient de plus en plus centrale dans sa pensée, ne suffit pas à l’affranchir d’un défaut de méthode qu’il était le premier à dénoncer. Lachelier est cité une dernière fois pour sa tentative de *déduction* des idées dans le sommaire intitulé *Valeur objective des idées* (*Mens*250), qui esquisse une conclusion de la comparaison entre nominalisme et conceptualisme. [↑](#footnote-ref-333)
334. Le cours de psychologie de Lachelier, dont une copie existe à la bibliothèque de la Sorbonne, et une autre depuis peu à la bibliothèque de l'École Normale Supérieure, était, comme le cours de Logique édité par Jean-Louis Dumas, recopié par les élèves ; il n'est pas, comme le cours de psychologie de Lagneau, le reflet d'un enseignement oral, qu'il devait supporter en en rappelant les grandes lignes, ou en servant comme de matière, de manuel, à Lachelier. Ce cours avait été rédigé en 1865-66. Aussi les remarques que nous ferons pour marquer la présence du cours de Lachelier dans le cours de Lagneau ne préjugent-elles pas des retours qu'avait pu opérer Lachelier lui-même sur cette rédaction déjà ancienne, et dont le cours de Lagneau peut porter la marque. Une distance prise par Lagneau à l'égard du texte de son maître ne signifie donc pas nécessairement une distance prise par rapport à son maître lui-même, qui aurait parfaitement pu revenir de manière très critique sur un texte qu'il ne voulut jamais publier. [↑](#footnote-ref-334)
335. Encore le fait-il tardivement, puisque la mention du nom de Lachelier est toujours surajoutée [↑](#footnote-ref-335)
336. *Première rédaction :* "elle ne le construit pas, elle l'analyse et l'explique." [↑](#footnote-ref-336)
337. Il faut noter à quel point ce cours de Psychologie est explicitement et en permanence référé à l'autorité de Maine de Biran. Si Lachelier en fait une lecture qui lui est propre, et à laquelle Lagneau en opposera une autre, c'est bien la pensée de Maine de Biran, l'exigence réflexive et la théorie des trois vies en particulier, qui structure l'ensemble du cours que Lachelier faisait lire à ses élèves. [↑](#footnote-ref-337)
338. O 109 [↑](#footnote-ref-338)
339. C'est *L* [↑](#footnote-ref-339)
340. Lj 81-83 [↑](#footnote-ref-340)
341. *Cette parenthèse est surajoutée*. [↑](#footnote-ref-341)
342. Lj 85-86 [↑](#footnote-ref-342)
343. Revue de métaphysique et de morale, tome XIX, mai 1885, p.509 [↑](#footnote-ref-343)
344. Lj 146 [↑](#footnote-ref-344)
345. Revue de métaphysique et de morale 509 [↑](#footnote-ref-345)
346. Revue de métaphysique et de morale 511 [↑](#footnote-ref-346)
347. "Il est facile d'y retrouver Aristote et la *Monadologie* ; il est facile aussi de remarquer que des affirmations de ce genre sont trop générales et trop dépourvues de preuves pour arrêter l'attention d'un esprit positif" C98 449 [↑](#footnote-ref-347)
348. Entendez aussi bien : entrant dans l'analyse de chaque sens et de leur éducation réciproque. Il s'agit des leçons consacrées aux Fonctions représentatives ("Cours sur la perception") ; Alain en propose (Rmm, 450-51) un survol avant d'en livrer des pans de rédaction. [↑](#footnote-ref-348)
349. Lachelier, *Cours de psychologie,* Leçon XVI, "De l'idée de l'absolu". [↑](#footnote-ref-349)
350. Robert Bourgne, “ Leçons du manuscrit des *Souvenirs concernant Jules Lagneau* ”, dans leur réédition récente à la suite du *Spinoza*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1996, pp.267-68. [↑](#footnote-ref-350)
351. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 200 [↑](#footnote-ref-351)
352. La démarche ne rend pas impensable la rédaction des Cours, mais elle en rend la nécessité extérieure à Alain lui-même ; aussi ne sera-t-elle que de réaction à la perspective de la publication du *Cours sur Dieu*. [↑](#footnote-ref-352)
353. Vénération : *Histoire de mes pensées*, “ Abstractions ”, A&D 55. Rappelons qu’Alain ayant attendu un an avant d’entrer dans la classe de Lagneau, il en avait évidemment entendu parler, et que son attitude est celle d’un élève qui sait déjà beaucoup de celui qu’il va entendre ; la mention des discours de Lagneau mérite qu’on rappelle que le discours de Vanves est d’août 1886 ; peut-être le jeune Chartier l’entendit-il, en tous cas il dut le lire, car ces discours étaient imprimés et circulaient quelque peu. [↑](#footnote-ref-353)
354. Alain n’approfondira plus par la suite ce sentiment de résistance. En 1936 il écrit dans *Histoire de mes pensées* : : “ Je connus un penseur, je l’admirai, je résolus de l’imiter ”. [↑](#footnote-ref-354)
355. “ Imaginez donc cet autre sage, assis contre sa haie normande, tirant se cahiers de sa poche, et trouvant là le dernier mot sur sa destinée, enfin ce qu’il avait vainement cherché autour du monde, comme il m’a dit ”. *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, “ Souvenirs d’écolier ” p.190. La première rédaction de 190, l.22 (voir p.271) indique le sens d’une autre différence : “ Un autre genre d’écolier *durci déjà par les actions* avait-il rabattu tous les ornements sur ce pierreux chemin ? ” (Alain conservera : “ Un autre genre d’écolier, un autre genre aussi de sérieux, etc. ”). Alain a vécu la politique et la guerre après la rencontre, Letellier a vécu Terre-Neuve avant cette rencontre. Ces figures définissent chacune à l’avance le sens de la rencontre. [↑](#footnote-ref-355)
356. Voir les précisions données par R.Bourgne, *Spinoza*, Gallimard, collection “ Tel ”, Paris, 1996, pp. 267-69 [↑](#footnote-ref-356)
357. “ N’est-ce pas se moquer de la Justice que de disserter sur la justice, bien ou mal, quand le langage même nous avertit qu’un esprit juste enferme toute la jjustice qu’il peut tenir, hors de l’action ? C’est livrer la justice aux hasards. Et il me semble que je tiens ici devant moi l’esprit des *Simples notes*, et enfin la véritable raison pour quoi Lagneau ne traitait jamais de morale ”. Ici se dénoue peut-être le drame. [↑](#footnote-ref-357)
358. Alain écrit ses *Souvenirs* au jour le jour, et très précisément dans le train qui l’emmène du Vésinet à Paris et retour ; à chaque fois d’un trait, quitte à revenir par la suite ; mais ces retours postérieurs, mis à part les deux grandes insertions, ne modifient pas la démarche. [↑](#footnote-ref-358)
359. Lagneau refuse ainsi de prendre la parole devant un professeur allemand en visite dans sa classe ; et de même l’antisémitisme est une passion non dissimulée, mais, dit Alain, “ vingt fois exprimée devant moi et dans les termes les plus vifs ”. [↑](#footnote-ref-359)
360. “ Le Maître dit seulement que c’était bien, et je n’eus pas le premier rang ” (177). [↑](#footnote-ref-360)
361. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 193 [↑](#footnote-ref-361)
362. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 194 [↑](#footnote-ref-362)
363. C’est aussi à quoi renvoyait déjà au premier chapitre l’anecdote de la dissertation sur l’aveugle-né : “ “ Quelles seraient, demandait le Maître, les ipressions d’un aveugle-né à qui une double opération rendrait successivement, à quelques jours d’intervalle, l’usage des deux yeux ? ” (…) J’eus seulement quelque peine à décrire, au moins par approche, ce que voit un homme qui ne sait pas encore ce qu’il voit ; car il faut qu’il y ait quelque affection d’abord, sans lieu ni forme, qui serait mieux nommée sentiment que sensation ; encore eus-je bien soin de dire que cette première affection ne peut jamais etre sentie que par souvenir et retour, enfin par comparaison avec un premier essai de représentation. Ce travail est bergsonien ; j’indique ici en même temps, comme l’apercevra le lecteur attentif, comment le moment bergsonien est nécessairement dépassée de toutes les façons ”. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 175-177 [↑](#footnote-ref-363)
364. Le manuscrit porte : “ en des leçons que je n’ai pas entendues ” : Alain a donc au moins poussé jusqu’ici la rédaction avant de rencontrer Léon Letellier. [↑](#footnote-ref-364)
365. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 171 [↑](#footnote-ref-365)
366. On est surpris de la déception, en retrait, d’Alain lisant la réticence de Lagneau à Hegel. [↑](#footnote-ref-366)
367. Souvenirs concernant Jules Lagneau 171 [↑](#footnote-ref-367)
368. *Cf Spinoza* 245 [↑](#footnote-ref-368)
369. Même référence à Descartes dans le chapitre *Platon* (202). [↑](#footnote-ref-369)
370. Souvenirs concernant Jules Lagneau 177-78 [↑](#footnote-ref-370)
371. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 178-79 [↑](#footnote-ref-371)
372. Letellier apporte à Alain le *Cours sur Dieu* ; mais tout a sens dans l’anecdote. [↑](#footnote-ref-372)
373. Il y aurait ici matière à comparaison avec le portrait de Lagneau qui ouvre les *Souvenirs* (158). On peut remarquer qu’Alain y décrit les yeux de Lagneau “ petits, enfoncés, vifs, perçants, noirs autant que je me souviens ”, en opposition par avance à ce “ regard bleu ” ; et qu’Alain se fit précisément reprendre sur ce point par un ancien élève qui dut lui rappeler que Lagneau avait également les yeux bleus… [↑](#footnote-ref-373)
374. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 189-90 [↑](#footnote-ref-374)
375. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 194 [↑](#footnote-ref-375)
376. *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 193. L’écho à cette formule sera donné au terme de la confrontation avec Lachelier que présente le chapitre “ Platon ”, p.211. [↑](#footnote-ref-376)
377. “ Il se peut que je tire Lagneau à moi, comme l’autre [*Il s’agit de Letellier*] à lui. Toujours est-il que je n’ai point connu Lagneau, *etc*. (…) C’est Lagneau qui m’a mis à l’ouvrage… ” *Souvenirs concernant Jules Lagneau* 193 [↑](#footnote-ref-377)
378. Allusion à la célèbre lettre du 2 janvier 1893dans laquelle Lagneau répondait à Desjardins : “ Ma vie, pour la réussite de laquelle vous faites des vœux, sera ce qu’elle peut être. Je ne lui demande rien ; je n’attends rien d’elle. Il y a longtemps que je n’existe, que je ne pense et n’agis, que je ne vaux le peu que je vaux, que par le désespoir, qui est ma seule force et mon seul fond. Puisse-t-il me conserver même dans les dernières épreuves où j’arrive le courage de repousser le désir de la délivrance ! ”. [↑](#footnote-ref-378)
379. “ Cette position est difficile, et au fond impossible par un continuel balancement de la conscience à l’objet, et de l’objet à la conscience, la connaissance étant reléguée dans le corps vivant, qui pourtant, ensemble avec les autres corps, est l’objet de la connaissance, et se trouve en elle plutôt qu’elle en lui. Et comme il faut croire au monde, et que toute raison s’appuie là, comme toute folie à ce qui n’est qu’en la conscience, la réflexion se trouve aussitôt suspecte et contre l’ordre, comme il apparaît dans cette forte maxime de Comte “ Régler le dedans sur le dehors ” (203). Cette division et cet exil est en quelque sorte propre à l’incrédulité ; elle en est comme la punition à chaque instant ”. L’analyse vise directement Auguste Comte, non sans doute tel que le lisait Lagneau, mais tel qu’Alain s’en est constitué l’idée ; mais son contenu vise bien à ressaisir ce qui demeure énigmatique dans la sévérité de Lagneau. [↑](#footnote-ref-379)
380. Cette citation d’Anaxagore aparaissait déjà dans la conclusion du premier chapitre, comme expression de la conception “ mythologique ” du “ réveil de la pensée ” : “ L’Esprit *met* tout en ordre, et voilà ce que signifie l’apparence ”. Dans ce passage au présent se ramasse la distance qui mène de l’esprit religieux à la philosophie percevante. [↑](#footnote-ref-380)
381. 210 [↑](#footnote-ref-381)