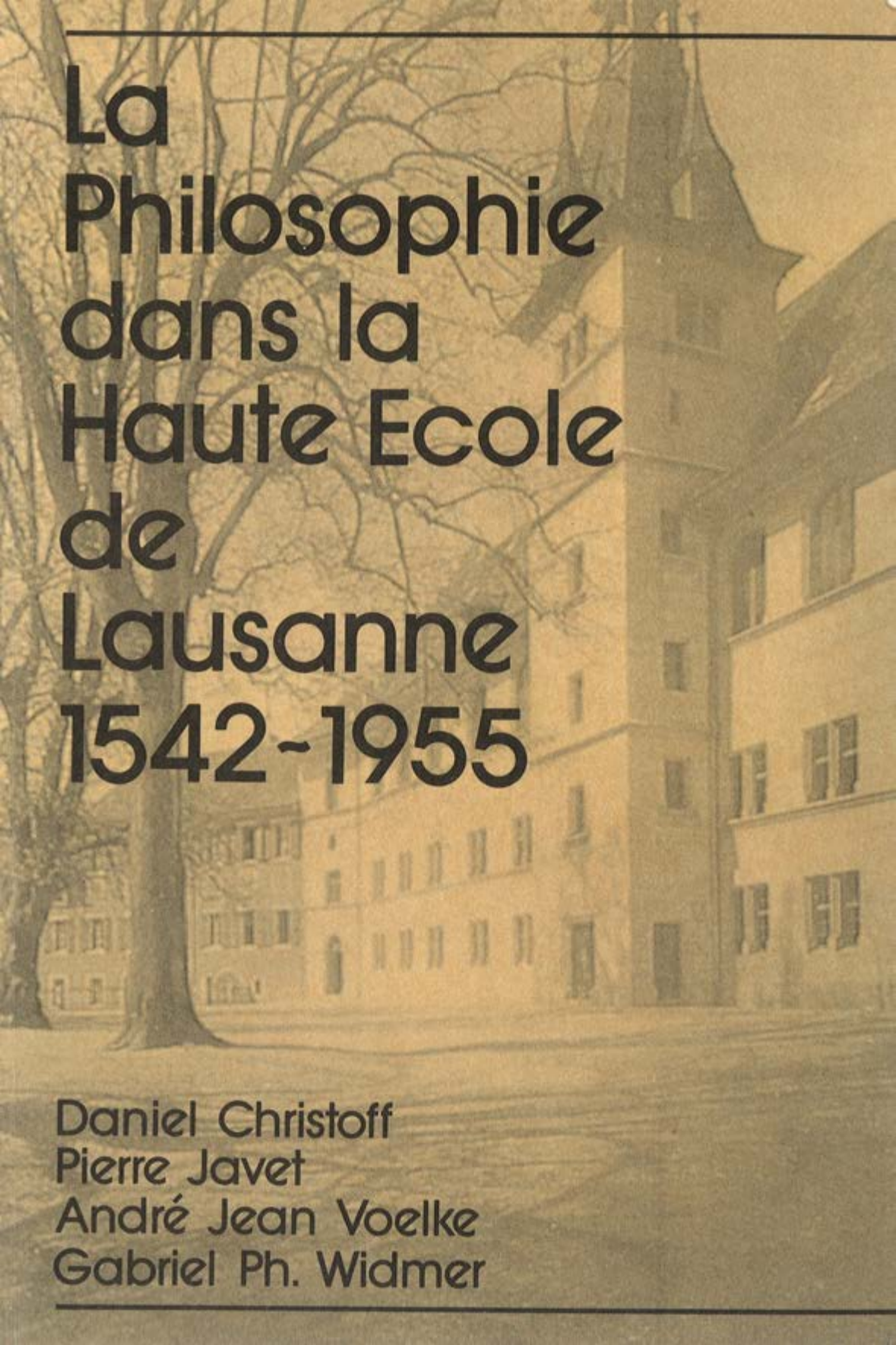


---



**La  
Philosophie  
dans la  
Haute Ecole  
de  
Lausanne  
1542-1955**

Daniel Christoff  
Pierre Javet  
André Jean Voelke  
Gabriel Ph. Widmer

---



LA PHILOSOPHIE  
DANS LA HAUTE ÉCOLE  
DE LAUSANNE

1542–1955

ÉTUDES ET DOCUMENTS

pour servir à l'histoire de  
l'Université de Lausanne

XIX



DANIEL CHRISTOFF - GABRIEL PH. WIDMER  
ANDRÉ JEAN VOELKE - PIERRE JAVET

LA PHILOSOPHIE  
DANS LA HAUTE ÉCOLE  
DE LAUSANNE

1542–1955



UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

1987



## AVANT-PROPOS

On souhaite, par les quatre contributions ici réunies, marquer la présence constante de la philosophie à la Haute Ecole qui fête cette année le quatre cent cinquantième anniversaire de sa fondation. Depuis l'origine, l'enseignement de la philosophie, parfois discuté, souvent indifférent, a certainement, de tous, subi les plus grandes transformations, tant par les fonctions qu'il assumait que par les doctrines représentées. Mais l'histoire de l'institution ne peut à elle seule mettre dans tout son relief ce qui, jusqu'à nos jours, en fait la continuité: la conviction des hommes qui l'ont animée. Aussi a-t-on voulu rendre encore des témoignages personnels à l'action de trois maîtres disparus, toujours vivants dans la mémoire de leurs étudiants d'autrefois et dans l'Ecole qu'ils ont honorée.

*D. C.*



PREMIÈRE PARTIE

L'enseignement de la philosophie à l'Académie  
et dans les premiers temps de l'Université

*par Daniel Christoff*



## AVERTISSEMENT

Nous tentons ici de replacer l'enseignement de la philosophie dans l'histoire de l'Académie de Lausanne et des premières années de l'Université: usages et règlements, programmes et exercices, ouvrages caractéristiques et action personnelle de quelques professeurs, de 1542 à 1925. De ces faits et des situations évoquées, il sera aisé à chacun de discerner la complexité.

On ne peut séparer un tel enseignement de son contexte: d'une part, les doctrines reçues, alléguées, combattues, ou implicites; d'autre part, les conditions culturelles et politiques qui l'ont entouré, toute l'histoire de l'institution à laquelle il appartient, mais surtout les fins auxquelles il a été ordonné et qui furent longtemps la formation préalable aux études de théologie.

L'histoire de l'Académie a déjà été tracée dans son ensemble; on a déjà étudié dans le détail bien des événements où la Haute Ecole s'est trouvée impliquée; l'œuvre et la personnalité de tels de ses philosophes ont été analysées. Aux textes que nous avons recherchés se joignent donc des travaux historiques plus connus dont nous sommes, dans une large mesure, tributaire. Pour ne pas multiplier encore les références, nous ne citons ces ouvrages que sur des points plus significatifs ou sur ceux que nos propres allusions pourraient laisser en suspens, mais toujours afin d'indiquer les moyens d'une information plus étendue dans un domaine où l'on pourra trouver aussi l'amorce de recherches nouvelles.



## ABRÉVIATIONS

Abréviations utilisées dans les notes, en particulier pour les sources auxquelles il est fait fréquemment référence.

ACV	Archives cantonales vaudoises.
AG	André Gindroz, <i>Histoire de l'instruction publique dans le pays de Vaud</i> , 1853.
CIP	Conseil de l'instruction publique.
HM	Henri Meylan, <i>La Haute Ecole de Lausanne 1537-1937. Esquisse historique publiée à l'occasion de son quatrième centenaire</i> , 1937.
HV	Henri Vuilleumier, <i>Histoire de l'Eglise réformée du pays de Vaud</i> , 1927-1933, volumes I-IV.
LH	Jacqueline E. de La Harpe, <i>Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières</i> , 1955.
LS	Louise Secrétan, <i>Charles Secrétan, sa vie et son œuvre</i> , 1911.
RTP	Revue de théologie et de philosophie (Lausanne), fondée en 1868.
WH	William Heubi, <i>L'Académie de Lausanne à la fin du XVIIe siècle. Etude sur quelques professeurs d'après des documents inédits</i> , 1916.

I  
DES LECTEURS ÈS ARTS  
À LA SCOLASTIQUE PROTESTANTE



*Il ne sera pas besoin des lieux d'invention,  
car tout est jà trouvé.*

Pierre de la Ramée

Destinée à former des ministres du Saint Evangile, l'Académie de Lausanne compta d'abord trois chaires: théologie, grec, hébreu. L'usage du latin, nécessaire aux cours et exercices académiques, s'acquérait au bas Collège, avec des rudiments de grammaire et de rhétorique. Dès 1542, cependant, il fallut pourvoir à l'enseignement de la «philosophie» qui devait faire le lien entre les humanités du Collège et la théologie de l'Académie.

Dans la perspective d'une théologie biblique, la philosophie devait se limiter à ces «arts libéraux» dont l'étude, dans les Facultés des Arts des Universités traditionnelles, préparait à la Théologie, au Droit ou à la Médecine: grammaire, rhétorique et logique, arithmétique, géométrie, astronomie et musique. Avec quelques éléments de physique, c'était là toute la formation profane des futurs ministres. L'étude des humanités assurait cependant alors à cette culture une consistance nouvelle en favorisant la compréhension des textes et l'exercice de la parole.

Au début, on confia la charge de «Lecteur ès Arts» au précepteur de l'internat des «Douze» qui veillait à la conduite et à l'instruction des «escholiers de Messieurs», douze boursiers entretenus dès 1540 par MM. de Berne. Deux humanistes, réfugiés pour cause de Religion, ont d'abord assuré ces fonctions si diverses. Le premier, Celio Secondo Curione, célèbre érudit piémontais, inaugura son enseignement par un Discours sur l'importance des Arts dans la formation du théologien; cinq ans plus tard, il partait pour Bâle où il enseigna à l'Université et était remplacé par André Zébédée, du Brabant, qui avait déjà enseigné à Bordeaux, au Collège de Guyenne.

Après dix années d'essais, en 1547, l'Académie de Lausanne, la première Académie protestante en pays de langue française, reçut de Berne ses «Lois», élaborées dans l'esprit du plan d'études que l'humaniste Jean Sturm avait donné à l'Ecole de Strasbourg. Ce premier règlement fixait le programme de quatre chaires, consacrant ainsi la création de la chaire des Arts; les étudiants devaient, selon leur formation — alors très diverse —, suivre les cours que leur indiquait le collège des professeurs.

Il incombait au lecteur ès Arts d'enseigner la rhétorique d'après Cicéron, Hermogène ou Aristote, la logique selon l'*Organon* d'Aristote, les principes de l'arithmétique, les quatre premiers livres d'Euclide pour la géométrie, des éléments d'astronomie — d'après la *Sphère* du (pseudo) Proclus ou celle de Jean de Sacro Bosco — et la géographie selon Glarean<sup>1</sup> ; pour la physique, enfin, le *Traité de l'âme* avec les *Petits traités d'histoire naturelle* d'Aristote et le traité aristotélicien (apocryphe) *Du Monde*; de plus, le lecteur ès Arts organisait et présidait les «disputes» hebdomadaires de philosophie. Programme, ouvrages et exercices prescrits étaient tous dès longtemps traditionnels dans les écoles. Enfin, l'enseignement de la morale était confié au professeur de grec qui, à ce double titre, expliquait l'*Ethique* et la *Politique* d'Aristote et quelques dialogues de Platon.

Ce passage d'un *Colloque* de Mathurin Cordier, le fameux Principal du Collège, résume déjà, à l'usage des jeunes élèves, l'attitude des humanistes réformés à l'égard de la philosophie des gentils (*ethnici*): «...eux aussi [les penseurs de l'antiquité] étaient illuminés de l'Esprit divin et ils ont dit bien des choses qui s'accordent avec la Parole de Dieu», mais lorsqu'on rencontre chez eux des idées telles, par exemple, que celle du hasard, «notre maître [c'est un jeune collégien qui parle] a soin d'ajouter une note et de remarquer que les gentils ont parfois professé des idées de ce genre parce qu'ils n'avaient pas encore la pleine connaissance de Dieu.<sup>2</sup>»

Le fond de la doctrine philosophique, en ces premiers temps de l'Académie, se résume à un aristotélisme approprié aux vérités de la foi réformée et tempéré par la pratique des humanités, mais il est difficile d'en préciser les articulations. En pays luthériens, un complexe analogue d'aristotélisme et d'humanisme adapté à la foi nouvelle tenait lieu depuis Melancthon — Maître Philippe — de formation intellectuelle; on ne relève d'ailleurs guère de traces de «philippisme» dans l'Académie de Lausanne où, on le verra, les autorités académiques et politiques de Berne allaient bientôt favoriser, puis imposer la méthode de Ramus (Pierre de la Ramée).

#### LES PREMIERS MAÎTRES : HUMANISTES HUGUENOTS ET PROSÉLYTES

Des premiers titulaires de la chaire des Arts, dite bientôt «de philosophie», on sait peu de choses. Quelques-uns étaient du pays — Blaise Marcuard, de Grandcour — ou venaient de Berne — Amport — ou de Bâle — Steck —, mais nombreux étaient les réformés de langue française:

<sup>1</sup> Hans Loriti, de Mollis, dit Glarean (le Glaronnais), 1488-1563, humaniste et poète. Sa *Géographie* a été réimprimée sept fois.

<sup>2</sup> HV, vol. I, p. 410.

Claude Quintin, Eustache du Quesnoy de Lille, Jean Tagault d'Amiens, Béat Comte de Donzères en Dauphiné, Claude Aubéry de Triaucourt en Champagne; français aussi, deux prosélytes, anciens Jésuites, Etienne de Beauchâteau et Claude Boucart. Ce dernier avait toute l'expérience d'un professeur de philosophie, tandis que plusieurs autres étaient médecins — du Quesnoy, Tagault, Comte, Aubéry — et quelques-uns théologiens, Marcuard et Amport, par exemple. Ce qui frappe surtout à la lecture du tableau synchronique d'Henri Vuilleumier<sup>3</sup>, c'est le nombre de ces maîtres: de 1549 à la réforme de l'Académie (1616), ils ne sont pas moins de quinze, dont deux seuls ont enseigné plus de dix ans et sept un an ou deux seulement. Cette instabilité eut des causes variées, incomplètement connues: brèves suppléances — Colladon —, passage à d'autres chaires — Marcuard à l'Académie de Berne, Amport à la chaire de théologie. Lors de la crise religieuse de 1559 et de la destitution de Pierre Viret, Jean Tagault, comme presque tous ses collègues, calvinistes stricts, quitta Lausanne pour Genève où comme eux il trouva place dans l'Académie que Calvin fondait cette même année; il fallut que le médecin Beat Comte, resté à Lausanne, acceptât d'enseigner les Arts et de diriger comme Recteur un corps de professeurs improvisés.

Certains de ces maîtres ont été en leur temps des humanistes et des savants de renom, mais aucun d'eux n'est demeuré dans nos mémoires comme leurs collègues, le réformateur Pierre Viret, les premiers professeurs de grec, Conrad Gessner et Théodore de Bèze, ou le Principal du Collège Mathurin Cordier. Qui sait encore que Jean Tagault, médecin, mathématicien, au demeurant humaniste et savant botaniste, a chanté en vers latins les rossignols des bords du Flon?

Certains de ces hommes, pourtant, firent quelque bruit et leur personnalité, leurs idées, leur action ou, plus humblement, leurs aventures peuvent aider à se représenter le rôle et la précarité de l'enseignement de la philosophie en ce temps-là.

Le plus éminent de tous, et dont l'enseignement eut un succès durable, est certes Claude Aubéry. «Homme de bon savoir, paisible et bien morigéné» écrivait en 1576 le recteur Nicolas Colladon pour le présenter à LL.EE. comme candidat à la chaire de philosophie. Son œuvre est en effet des plus riche et diverse: commentaires, traductions du grec en latin, une

<sup>3</sup>Henri Vuilleumier, *L'Académie de Lausanne. Tableau synchronique des professeurs, 1537-1883*. Voir notre Appendice ci-après, p. 149.

*Logique*<sup>4</sup> selon Aristote, un essai de concilier les doctrines médicales<sup>5</sup> – et favorable, dit-on, à Paracelse. Aristotélicien convaincu, il se heurte déjà aux partisans des toutes nouvelles méthodes de Ramus. Il touche aussi à la théologie; il est délégué, avec Théodore de Bèze, au colloque des réformés français à Montbéliard et ses «discours démonstratifs» sur la résurrection, sur l'immortalité de l'âme, n'offrent rien de répréhensible. Mais en 1587 paraissent chez Jean Chiquelle à Lausanne six discours démonstratifs: *De fide Catholica, Apostolica Romana contra apostatas omnes qui ab illa ipsa fide defecerunt orationes apodicticae VI quibus epistola Pauli ad Romanos scripta catholice exponitur*. Les premiers mots de ce titre annoncent que l'on va traiter «de la foi catholique, apostolique et romaine», termes qui désignent visiblement l'Eglise de Rome, mais qui laissent aussi entendre qu'il s'agit «de la foi universelle, telle que l'Apôtre en écrit aux Romains», ce que confirme la fin du titre: «exposé universel de l'épître de Paul aux Romains». Cette double lecture fait comprendre que l'auteur attaque la prétention de l'Eglise de Rome à être cette Eglise universelle dont parle l'Apôtre et que «les apostats qui se sont séparés de cette foi» ne sont pas ceux qu'on pense. Tout cela n'était que polémique courante. Mais les démonstrations de l'humaniste philosophe recouraient trop à Aristote pour traiter un pareil sujet et surtout Aubéry soutenait témérairement, contre la doctrine calviniste de la justice «imputée» à l'homme, une théorie de la justice «inhérente». C'était s'écarter de l'orthodoxie en laissant entendre qu'il subsiste en l'homme quelque justice et qu'ainsi la justification par la foi seule peut ne pas suffire. La réaction, très vive, de nombreux ministres vaudois s'étendit bientôt à tout le monde réformé. Lors d'un colloque réuni à Berne en 1588, Aubéry dut se rétracter. Mais ses idées s'étaient répandues, il avait des partisans parmi ses collègues et même parmi les ministres; on lui imputait les hérésies de prétendus admirateurs; d'où nouvelles attaques, mandements des autorités, perquisitions chez les ministres, les professeurs et régents, les étudiants même: on confisque les écrits d'Aubéry, jusqu'aux plus étrangers à l'affaire. Las de six ans de luttes, le philosophe demanda un congé qui lui fut bénévolement accordé de Berne. Il s'en retourna en France en 1593, abjura la foi protestante, pratiqua encore quelque temps la médecine et mourut peu après à Dijon. L'Albérianisme devait être encore suspecté à Lausanne pendant un assez long temps.

<sup>4</sup> *Organon doctrinarum seu Logica Excud. I. Le Preux Morgiis*, 1584 (ouvrage dédié à Henri III, dont la Bibliothèque Nationale, à Paris, possède un bel exemplaire aux armes du roi: WH, p. 30).

<sup>5</sup> *De Concordia Medicorum*, 1585 (sur Aubéry, WH, chap. I).



Un petit *Discours explicatif*<sup>6</sup> d'Aubéry, sur le tremblement de terre, où l'on fait brièvement mention du tremblement de terre qui anéantit subitement le village d'Yvorne, dans les terres de la République de Berne, en amont du lac Léman, peut donner une idée de l'argumentation philosophique alors en usage. Ce discours exalte la Toute Puissance divine, mais en expliquant aussi comment Dieu – et Dieu seul – agit, soit à l'ordinaire par les causes naturelles (conjointes) – dont il est maître puisqu'il les a créées avec le monde –, soit en faisant agir ces mêmes causes directement par sa volonté. Il s'agit en effet de combattre trois sortes d'erreurs: croire, avec «les plus insensés», que les phénomènes naturels s'expliquent par les seules causes naturelles parce que Dieu les jugerait indignes de sa Providence, ou bien imaginer des causes fausses que la théologie ne peut connaître, ou encore – erreur «d'hommes très pieux mais peu exercés aux sciences» – croire que rien n'arrive que par la seule volonté de Dieu, ce qui conduit à la ruine des sciences (p. 4). Dieu peut ébranler la terre par la force du vent enfermé dans les cavités souterraines – cause naturelle des tremblements de terre selon Aristote et opinion largement répandue depuis l'antiquité – mais il peut aussi commander au vent de manière surnaturelle, par exemple lorsqu'il a fait ouvrir un passage aux Hébreux à travers la mer ou lorsqu'il leur a fait apporter des caillles. Aussi bien n'est-il rien que les poètes païens eux-mêmes n'aient attribué à la puissance des dieux... (p.14). Ainsi, quelque régulier que puisse être l'enchaînement des causes naturelles – cycle de l'eau (p. 17), ou, pour les médecins, fonction du foie dans la formation du sang (p.18-19), etc. – Dieu demeure la Cause suprême, le Principe des principes.

Ce qui est en jeu, corrélativement, dans ce discours académique d'un médecin philosophe, c'est le statut des sciences particulières qui recherchent les causes naturelles: il ne faut pas écouter ceux qui nient les causes naturelles et traitent d'athée quiconque les recherche (p.18), mais ces sciences sont d'autant plus sûres qu'elles sont subordonnées à la théologie. Ainsi, le physicien pose des principes, mais seul le théologien *prouve* leur origine et c'est lui, parce qu'il rend raison de tous les principes, qui peut réellement expliquer les causes naturelles. De nombreuses citations bibliques, tirées notamment de *Job* 38, v. 28-36, le confirment.

Pendant, tandis qu'arguments et exemples probants sont pris dans l'Écriture, le fond de l'explication physique et métaphysique est bien aris-

<sup>6</sup> *Claudii Alberii Triuncuriani De Terraemotu Oratio analytica: in qua Hybornae, Pagi, in ditone illustriss. Reip. Bernensis, supra Lacum Lemannum, per Terraemotum oppressi, Historia paucis attingitur Excud. I. Le Preux Anno 1585. (Le Conservateur suisse, T. XIII, 1831, en mentionnant cet opuscule, ainsi que sa traduction française par Jean Rotan, 1586, observe qu'Aubéry parlant de la catastrophe «n'en dit que peu de mots, qui n'apprennent presque rien»...).*

totélien: Dieu, Alpha et Omega, est en effet Cause efficiente et Cause finale à la fois. Il est l'Acte pur, premier et éternel, qui se connaît lui-même (Aristote). Sans cet Acte «intérieur», qui se suffit en sa perfection, l'Acte «extérieur» de Dieu, par lequel il crée, meut et connaît toutes choses, ne serait pas (interprétation chrétienne d'Aristote): ne sont-ce pas là «les extrémités de ses voies» (*Job* 26, v.14)?

La démonstration physique n'est pas moins caractéristique que l'explication métaphysique. Elle se développe selon les règles des syllogismes propres à la démonstration de la cause<sup>7</sup>: Soit un principe de physique tel que: «la masse la plus pesante n'est mue que par le corps naturel doué d'une force extrême» (ou: «le corps le plus apte à imprimer le mouvement peut mouvoir et ébranler la masse la plus pesante»). — Le vent est de tous les corps le plus capable de mouvoir quelque chose et la terre est le plus pesant de tous les corps. — Ainsi, quant aux causes naturelles, le vent est la cause la plus apte à ébranler la terre. — D'où: la cause prochaine (le «pourquoi») du tremblement de terre est le vent refluant avec violence dans les cavités de la terre et cherchant une issue. Que si dans la nature un effet existait sans sa cause naturelle, prochaine et conjointe, c'est assurément le Verbe et l'ordre de Dieu qui en seraient la cause propre (le «pourquoi»). Que d'ailleurs le vent soit bien de tous les corps le plus apte à produire le mouvement, tous s'accordent à le reconnaître, ainsi Virgile (*Énéide*, I, vers 55-59), Lucrèce (*De la nature*, VI, vers 578-593), *Exode* 14, v. 21, *Évangile de Jean*, 3, v. 8, *Épître aux Hébreux*, I, v. 7.

Dans tout cela, on le voit, il n'est pas question de théodicée; nous ne sommes pas au XVIII<sup>e</sup> siècle. La démonstration de la Toute Puissance de Dieu suffit. Certes, ce n'est «pas sans raison que Dieu a voulu que les habitants d'Yverne soient écrasés» par l'éboulement, mais seule une — très brève — conclusion nous exhorte à ne porter ni sur eux, nos frères, ni sur les vues de Dieu de jugements téméraires, mais à regarder plutôt à nous-mêmes.

Il n'était sans doute pas aisé de trouver des professeurs de philosophie aussi savants et vigoureux qu'Aubéry — si hétérodoxe fût-il — surtout lorsqu'à la suite de l'Edit de Nantes le recrutement de maîtres — et d'étudiants — français se trouva fort compromis.

Or, précisément en 1598, le Jésuite Claude Boucart de Verdun, sur le chemin de Rome où on l'envoyait, s'était arrêté en Suisse et s'était converti à la foi réformée. A trente et un ans, il avait déjà enseigné à Paris, au Collège de Clermont, puis à l'Université nouvelle de Pont-à-Mousson.

<sup>7</sup> Cf. Aristote, *Seconds Analytiques* I, chap. 13.

Pour faire place à un professeur de philosophie aussi expérimenté — si suspect fût-il aux ministres vaudois —, le titulaire, Beauchâteau, lui-même ci-devant Jésuite, dut, contre son gré, passer à la chaire de grec. Mais, au bout de dix ans, Boucart, — entre-temps marié et père de famille — abandonna femme et enfants, chaire et religion pour se réfugier à Thonon, en la sainte Maison de Notre-Dame de la Compassion, récemment fondée à telles fins par François de Sales. Son ancien élève du Collège de Clermont, Pierre de Bérulle, aurait par ses lettres contribué, avec l'auteur de la *Méditation sur les mutations des hérétiques de notre temps*<sup>8</sup>, à cette nouvelle conversion.

Dès 1610, cependant, Boucart revient à Lausanne, abjure à nouveau, solennellement, en la Cathédrale; dès 1613, il retrouve, à défaut de la chaire de philosophie, un enseignement de physique et de mathématiques à l'Académie. On voulait certes garder un tel prosélyte et un professeur habile qui avait épousé une Vaudoise et avait à Lausanne une famille. Cependant, Boucart était resté en relation avec Thonon; trois ans plus tard, ayant loué un bateau à Morges, il passe à nouveau le lac. Mais sur le chemin d'Annecy, résidence de l'évêque de Genève, François de Sales, il est pris d'hésitation et se rend à Genève, où il assiste au culte. De retour à Lausanne et, cette fois, arrêté, il demande grâce: «Tant plus que l'on est docte, tant plus a-t-on besoin de foi, surtout ceux qui lisent ès écrits principaux des dites religions<sup>9</sup>». LL.EE. le libèrent et lui permettent même de demeurer au pays de Vaud, mais sans fonctions académiques. Il repart bientôt; son retour au catholicisme sera définitif. Dans la bulle de canonisation de saint François de Sales (1665) figure au nombre de ses convertis, aux côtés de François, duc de Lesdiguières, et de ministres «de la secte de Calvin», Claude Boucart, «professeur public de théologie» (*sic*) à Lausanne. Dans celui que les ministres de Lausanne tenaient pour un agent de l'hérésie, les historiens nous ont montré un cœur irrésolu, enjeu de la lutte spirituelle entre l'évêque de Genève et la politique religieuse de Berne, sur le fond des hostilités — puis de l'alliance — entre la puissante République et le duc Charles-Emmanuel.

<sup>8</sup> 1595, écrit de François de Sales. Sur toute l'affaire cf. WH, pp. 220-237. — AG, Appendice 4 et WH, pp. 225-230, citent un curieux libelle de Marc de la Rue de Genève, apostat, devenu imprimeur de la Sainte Maison de Thonon: *Discours de la Révolte de Claude Boucart*, avec un «Dialogue des Pères Jésuites et de Claude Boucart, à son retour du Pays de Vaud» (1608). Ils mentionnent aussi une tragédie, «François Spera ou le désespoir», dédiée (à quelles fins?) à Boucart; on y avait mis en scène les remords qui, après sa double apostasie, avaient conduit à la mort François Spera, célèbre jurisconsulte de Padoue. Voir ci-après annexe I, p. 81.

<sup>9</sup> Cité par WH, chap. 4, p. 259.

Parmi les successeurs de Boucart à l'Académie, on trouve des personnalités plus fortes telles que Jacob Amport et Jean Steck, mais l'enseignement de la philosophie ne devait être qu'une étape, fort brève, dans leur carrière: le premier, fils d'un professeur de théologie de Berne, passa au bout d'une année à la chaire de théologie, d'où il domina quelque temps l'Académie. Quant à Jean Steck, fils d'un Conseiller de Bâle, il était docteur en droit de Montpellier et avait déjà enseigné dans des centres protestants, les lettres à Nîmes, la philosophie à la nouvelle Académie de Die en Dauphiné; mais, deux ans après son arrivée à Lausanne, il était appelé à Berne où il exerça d'importantes fonctions politiques et diplomatiques. Son départ fut une grande perte pour l'Académie, mais de Berne il traita avec sollicitude les affaires du pays de Vaud dont il était chargé.

Entre autres ouvrages de droit et de philosophie, Jean Steck a tiré de ses leçons et exercices un manuel de logique aristotélicienne<sup>10</sup> solide et rigoureux. Dans un premier tome — systématique —, les points non contestés de l'introduction (*Isagoge*) de Porphyre et des six traités qui constituent l'*Organon* d'Aristote sont exposés méthodiquement, redistribués en théorèmes, discutés au besoin par objections et réponses et complétés par un abrégé de l'*Organon*. Dans un second tome — «agonistique», ou de controverse —, sont discutés et tranchés les points des mêmes ouvrages contestés soit entre les aristotéliciens eux-mêmes, soit entre ceux-ci et leurs adversaires. On y voit écartée notamment l'autorité de Ramus.

#### DÉSORDRES, RÉFORME ET RÈGLEMENTS. LA MÉTHODE DE RAMUS

L'Académie, cependant, traversait une crise dont la philosophie — quatre professeurs se succédèrent en six ans — n'était pas seule à souffrir: intrigues, indiscipline, concussion — «tout est à vendre» écrivait en son latin le professeur Nicolas des Bergeries. Les «lois» de 1547 n'avaient pas tout prévu.

Dans leur enquête, les autorités bernoises interrogèrent même leurs sujets, le Conseil de Lausanne, qui n'avait aucune compétence quant à l'Académie. Courageux, le Conseil incrimina le protectionnisme et les intrigues qui entouraient les nominations faites par ces autorités elles-mêmes: «De là vient l'ignorance qui est en la plupart, source et racine de tous maux, la crainte qu'on a de déplaire à ceux par la faveur desquels on a

<sup>10</sup> *Methodus eruditionis seu Cursus novus systematicus et agonisticus Logicae aristoteleae: Organi librorum omnium commentarium brevem facilem et methodicum complectens (... etc.). Ex praelectionibus publicis Joannis Stecki (...)* Basiliae, 1615.

été promu, si bien qu'on n'ose pas parler librement et en bonne conscience, ains faut conniver au mal<sup>11</sup> ». Les professeurs et régents, trop jeunes, manquent d'autorité et « ne prennent pas la peine et le labeur de Mons. Corderius [Mathurin Cordier] et ses contemporains pour dresser la jeunesse (...) ils sont adonnés à plusieurs imperfections notamment au vin, à l'orgueil et autres semblables vanités (...) on donne trop de congés extraordinaires et pour agréer au premier qui se présente ». Quant au vin du moins, W. Heubi rappelle que les fonctionnaires étaient en partie payés en blé et en vin et qu'en ces temps-là le numéraire était rare tandis qu'il y avait parfois de bonnes années.

Ces exemples et cette ignorance faisaient sur les écoliers l'effet qu'on pouvait attendre : pour ne parler que des exercices de philosophie, «...la chose est tombée en telle chute que si aujourd'hui venait un Jésuite ou quelqu'un d'un autre ordre qui eût fait son cours de philosophie, qui voulût entrer en dispute, on (...) verrait (les écoliers) demeurer à gueule bée avec leur confusion et au déshonneur de toute l'Eglise, à faute de continuer les exercices et disputes ordinaires qui jadis se faisaient toutes les semaines, car à peine s'en trouverait-il un qui pût former bien à point un bon syllogisme et réfuter un faux. Tout cela n'est que trop véritable et n'y a rien de manque, sinon en ce qu'il y a de trop peu ». En fait, le règlement ne prévoyant pour ordre des études que les conseils des professeurs, les étudiants passaient outre et suivaient les cours qui leur agréaient.

La *Reformatio und Ordnung* de 1616 mit fin à ces désordres; elle instituait un Conseil académique supérieur (*Oberer Schulrat*) responsable de toutes les écoles de la République et chargé de nommer les Recteurs, alors annuels, de Berne et de Lausanne (alternativement un théologien et un philosophe); à Lausanne, la «Compagnie des pasteurs et professeurs» (les professeurs et les deux premiers pasteurs de Lausanne) régissait l'Académie et présentait les candidats aux chaires vacantes – privilège qui, avant 1559, avait appartenu à la Classe de Lausanne et dont le transfert n'avait pas été la moindre cause de frictions entre la Vénérable Classe et l'Académie. Le règlement de 1616 fixait l'ordre et la durée des études: on entrait en «Philosophie» à quatorze ans et, après trois ans, un examen permettait de passer en Théologie. Quant aux programmes, étroitement définis, ils devenaient de plus en plus scolaires. L'analyse et l'imitation des modèles classiques, exercées selon la «dialectique» de Ramus, devaient bien impliquer la lecture de textes, mais les humanités cédaient la place à des manuels à mémoriser: souci de discipline des études mais aussi de contrôle de l'enseignement. Ainsi, le règlement de 1640 précisera que nul ne sera admis

<sup>11</sup> Trois extraits du texte cité par WH, pp. 245 et 247.

au saint ministère qu'il ne tienne en mémoire «le livre entier de la théologie systématique» et qu'il ne soit capable d'en rendre compte «*tolerabiliter*». A plus forte raison, la philosophie était-elle strictement ordonnée.

La chaire des Arts a définitivement fait place à une chaire de «philosophie». Le but et le programme de cet enseignement sont établis expressément : il s'agit «d'instruire les étudiants dans la logique de Ramus, dans sa pratique — analyse et composition — jusqu'à ce que leurs progrès leur permettent de poursuivre par eux-mêmes<sup>12</sup>»; on passera alors à la Physique et enfin à la Métaphysique, «science plus profonde et plus subtile, utile, nécessaire même à l'intelligence des autres sciences» et dont le professeur, avec une certaine liberté, «mesurera l'enseignement à l'intelligence de ses auditeurs» (*pro ratione captus suorum auditorum*).

Le programme de Logique est particulièrement caractéristique : les étudiants doivent d'abord mémoriser fidèlement tous les préceptes de la logique; le professeur développera de vive voix le sens de ces règles conformément à la logique de Ramus; grâce à des commentateurs autorisés, il fournira de chaque précepte l'explication abondante et très exacte; il proposera et résoudra oralement les principales objections et réponses et indiquera chez quels auteurs celles-ci se trouvent plus complètement examinées. Enfin, il prendra soin, grâce à de fréquentes répétitions, de faire traiter tous ces points par les étudiants. Ayant ainsi établi un fondement solide, il introduira à la pratique de l'analyse et de la composition; de l'analyse et de l'imitation de simples propositions et de raisonnements, il passera aux enthymèmes, aux syllogismes implicites et complexes — à des procédés de discours qui, en faisant varier l'ordre des propositions dans un raisonnement, permettent de mieux communiquer la vérité.

On en viendra alors à la méthode proprement dite et l'on pourra aborder l'analyse et l'imitation de lettres, de poèmes, de discours de Cicéron, d'histoires, de traités, de livres entiers. Enfin, on pratiquera des exercices de dispute conformément à la règle. Il est bien précisé que les étudiants qui argumenteront composeront eux-mêmes leurs discours.

Les programmes des autres chaires montrent que les techniques dialectiques acquises en philosophie doivent servir les études ultérieures; ainsi, les disputes théologiques devront prendre la forme syllogistique; quant aux discours de morale auxquels le professeur de grec doit préparer de bonne heure les théologiens, ils peuvent se développer avec une certaine liberté, à condition de demeurer conformes aux règles de la logique de Ramus.

Qu'étaient donc cette dialectique et cette méthode de Ramus qui tiennent une si grande place dans les règlements officiels? Ramus (Pierre

<sup>12</sup> Cf. AG, appendice 6, pp. 297-298.

de la Ramée, natif du Vermandois) avait donné à Lausanne en août 1570 un cours de logique. Il voyageait alors depuis deux ans en Allemagne et en Suisse, fuyant les guerres de religion qui bouleversaient la France et portant d'université en académie sa doctrine déjà fameuse. Dans sa jeunesse, son opposition à l'aristotélisme universitaire<sup>13</sup> lui avait valu, en 1543, l'interdiction d'enseigner la philosophie, mais en 1551 Henri II l'avait nommé professeur de philosophie au Collège royal – le Collège de France d'aujourd'hui – et pendant dix ans, jusqu'à son adhésion au calvinisme, il y avait enseigné grec, rhétorique, dialectique et mathématiques. Parmi ses nombreux ouvrages, la *Dialectique*<sup>14</sup> – dont un état, en 1555, avait été le premier ouvrage philosophique notable publié en français – occupe une place centrale. Nombre de réformés, calvinistes surtout, en Allemagne, en Suisse, dans les Provinces Unies, en Angleterre, en Ecosse, jusqu'en Suède et en Nouvelle Angleterre, trouvaient dans sa doctrine un enseignement philosophique à eux, distinct de l'aristotélisme des universités et du «philippisme» luthérien. Les luttes entre «ramistes» et «antiramistes» devaient se poursuivre encore au dix-septième siècle.

Ramus contestait, au nom de la raison naturelle, le principe de l'autorité d'Aristote et, au nom de l'Évangile, la *Métaphysique* du «Philosophe» qui ignore Providence et Amour divin, sa *Physique* qui exclut la Création, son *Ethique* qui place en l'homme même les conditions des vertus et du bonheur. Il critiquait surtout la distinction aristotélicienne entre la logique qui régit la connaissance et la dialectique, logique de la simple «opinion»; sa propre dialectique unit l'une et l'autre en un art pratique de «bien raisonner» et disputer, qui règle et développe la «dialectique naturelle», la faculté humaine de raisonner. Le principe de cette doctrine est tout platonicien: la dialectique est une élévation de la pensée qui tend à saisir l'un dans le multiple et qui nous rend capables de déterminer des degrés, de la pure unité de l'Idée jusqu'à la multiplicité indéfinie du monde sensible. Procédant de la définition de l'idée ou du genre aux divisions et subdivisions, elle enseigne à ordonner problèmes et arguments selon leur complexité.

Cet art comporte – à la suite de Cicéron et de Quintilien – deux techniques principales: l'«invention», art de discerner dans la multiplicité de l'expérience les arguments qui correspondent aux «lieux» de la pensée (cause, effets, opposés, comparés, etc.) et la «disposition» qui ordonne les

<sup>13</sup> *Petri Rami Veromandui Aristotelicae animadversiones*, 1543.

<sup>14</sup> *Dialectique* dédiée à Charles de Lorraine, 1555 (Le Cardinal de Lorraine était alors le protecteur de Ramus). Sur Ramus (1515-1572), cf. Charles Waddington, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, Paris, 1855 (bibliographie, extraits) – R. Hooykaas, *Humanisme, Science et Réforme: Pierre de La Ramée*, Leyde, 1958. – Nelly Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée*, Paris, 1984.



arguments en vue du jugement; en d'autres termes, l'«analyse» et la «composition» ou synthèse. Dépassant le syllogisme, la «méthode» permet de disposer des arguments *variés* en procédant de l'universel au particulier, du plus au moins connu. Plus souple que cette méthode «de doctrine», la méthode «de prudence» adapte la disposition des raisonnements aux circonstances et à la pensée de l'interlocuteur afin de communiquer et de faire triompher la vérité.

La méthode de Ramus donnait ainsi à la dialectique et à la rhétorique un peu de rigueur logique et rendait à la logique la souplesse, la vie et les «finalités» de l'argumentation. Elle se prêtait aux exercices d'école, à l'expression réfléchie et ordonnée de la pensée et à l'art de la dispute; elle s'appliquait à la lecture des classiques et à l'imitation de leurs modèles. Logique de controversistes, elle était donc aussi — on l'a beaucoup répété — une «logique d'humanistes» ... Mais ce qui a donné tant de force à l'enseignement de Ramus, c'est la conviction qu'une même méthode unit la dialectique sublime de Platon et les techniques de controverse et d'argumentation.

A l'Académie, cette doctrine avait eu ses partisans du vivant même de Ramus, notamment l'humaniste Pierre Nuñez Vela, d'Avila, professeur de grec après Théodore de Bèze; mais Aubéry, Steck, Le Fèvre, Habreuter, Muller étaient des aristotéliens convaincus. La dialectique de Ramus pouvait bien servir l'apprentissage du raisonnement et de la controverse, elle présentait le grand avantage pédagogique d'établir un lien entre les humanités et la philosophie, mais elle ne préparait guère à l'étude de la nature. L'aristotélisme<sup>15</sup>, bien qu'il demeurât au centre des philosophies de la Contre-Réforme, offrait encore la formation la plus générale et surtout, en étudiant la nature, dans sa réalité bien distincte du surnaturel, il restait un rempart contre le panthéisme. Au surplus, ses difficultés mêmes — quant à la Providence, quant à l'immortalité de l'âme — pouvaient ne marquer que mieux, aux yeux des Réformés, la limite infranchissable entre philosophie humaine et Révélation.

## MAÎTRES ET ENSEIGNEMENT AU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

Après la *Reformatio und Ordnung* de 1616, deux Français encore enseignèrent la philosophie à l'Académie, mais Samuel Lagarie, de Montauban, s'en retourna en France au bout de trois ans. Son successeur, Jean-Rodolphe Le Fèvre, de Grenoble, avait une formation juridique.

<sup>15</sup>Ramus lui-même était bien éloigné de rejeter toute la pensée d'Aristote; il en critiquait certaines conséquences pour la Religion et attaquait surtout les déformations que la scolastique lui paraissait avoir fait subir à la doctrine du «philosophe».

Professeur de philosophie d'abord à Die, et imprimeur de cette Académie, il a publié des ouvrages de logique, de physique et de droit. Mais, en 1623, après trois ans d'enseignement à Lausanne, il fallut se séparer de lui : n'avait-il pas publié, en français et dans le goût du temps<sup>16</sup>, un *Cabinet inestimable de la Femme* où l'on trouva « des choses deshonnêtes et quelques-unes dangereuses » ? Avocat quelque temps à Grenoble, il s'en fut plus tard à Genève; il y enseigna les mathématiques et finit par obtenir la chaire de grec.

Dès lors, l'enseignement de la philosophie prit un cours plus régulier avec des professeurs vaudois, quelques Bernois, un Allemand. Néanmoins, de 1624 à 1700, on compte encore huit titulaires de la chaire. Certains — Muller, Davel, Polier, Sterky — passèrent à l'auditoire de théologie. Henri Vuilleumier observe que « la chaire de philosophie était considérée en général comme une porte d'entrée par où la plupart des professeurs avaient à passer avant de parvenir à une place plus conforme à leurs goûts et à leurs aptitudes personnels » (HV T II, p.587). Parmi ceux qui revinrent au pastorat, tels Habreuter, Févot, Otth, ce dernier justifie par l'exception cette remarque de l'historien : après avoir étudié, de Genève à Oxford, dans dix Hautes Ecoles et s'être acquis dès sa jeunesse une réputation internationale pour des travaux sur la littérature rabbinique qui allaient être cités pendant plus d'un siècle, Jean-Henri Otth s'était vu envoyé de Berne à la chaire de philosophie de Lausanne. Après huit ans, il se retira en la paroisse de Hœchstetten et fit don de son portrait à l'Académie (ci-après p. 26).

De tous ces professeurs, Georg Muller qui, à vingt-cinq ans, avait fui le Palatinat ravagé par la guerre, consacra le plus d'années à l'Académie : vingt-deux à la philosophie (1628-1650), puis trente-quatre à la théologie. Tenu par la loi d'enseigner la logique de Ramus — qu'il jugeait susceptible de favoriser la superficialité chez les étudiants — mais aristotélicien convaincu, c'est lui, probablement, qui a introduit à Lausanne la métaphysique. C'est un règlement de son temps, déjà mentionné, qui porte explicitement pour la première fois la métaphysique au programme de philosophie. On a gardé de Muller une *Métaphysique*<sup>17</sup> qui traite — en un latin bien inférieur à celui d'Aubéry par exemple — des notions les plus générales : être,

<sup>16</sup> Cf. WH, pp. 165-168, où l'on apprend que la duchesse de Chevreuse donnait alors à lire à Anne d'Autriche *Le Cabinet satirique, ou recueil parfait des vers piquants et gaillards de ce temps*.

<sup>17</sup> *Metaphysica, definitionibus, divisionibus et canonibus, cum eorum omnium commentariolo descripta, a Georgio Mullero, professore Lausannensi... Bernae, 1652.* — Prométhée a donné aux hommes le feu ravi aux dieux, soit la lumière de la dialectique. La métaphore se serait trouvée chez Ramus et paraît être devenue classique. — HM, p. 40, cite des vers français d'une comédie donnée au Château de Lausanne lors de l'arrivée d'un nouveau bailli, dont une strophe est consacrée à la louange de Muller (voir ci-après annexe II, p. 85).



*Georg Müller*

non-être, essence, existence, universel, singulier, etc., des transcendants et des catégories.

Dans sa dédicace à LL.EE., le philosophe ne craint pas les images : «L'esprit, cet immense bienfait de Dieu, est, de par la chute originelle, tel le feu que Prométhée déroba aux dieux, fécond en biens et en maux (...) Semblable à l'œil de l'oiseau de nuit qui ne voit pas clair en plein midi, et à peine dans l'obscurité, l'esprit humain n'aperçoit que malaisément, non seulement comme à travers un voile, mais dans un brouillard. Les plus éclairés d'entre les païens déjà, constatant cette faiblesse, lui ont cherché des remèdes afin, comme de nouveaux Prométhées, de greffer sur l'esprit des yeux neufs. A cette fin sont nés les Arts, deux surtout, la Logique et la Métaphysique, qu'on nomme à juste titre les yeux acquis par l'esprit humain. La Logique est l'œil gauche; par ses connaissances, elle répand la lumière sur les choses obscures, la certitude sur les choses douteuses, ordonne ce qui est confus et élève sur toutes les choses la lampe d'or de la sagesse sans laquelle toute l'action de l'esprit humain serait pur égarement. La métaphysique est l'œil droit; grâce à ses concepts, par lesquels elle réfléchit l'univers, elle découvre le cœur des choses, dirige nos connaissances...»

Les meilleures Disputes soutenues – en latin – dans des occasions solennelles étaient alors conservées dans des volumes imprimés à Berne, aux frais de Messieurs – honneur et récompense. Quelques exemples, choisis parmi les plus simples, de quinze Disputes du temps de Pierre Davel (1662-1671) résument les cours du maître et permettent de se représenter aussi ce que pouvaient être les exercices hebdomadaires qui y préparaient.

Ces thèses, toujours soutenues sur les points du cours, concernent d'abord les sciences elles-mêmes<sup>18</sup> :

La nature humaine, intermédiaire entre la brute et l'ange, tend vers l'un ou vers l'autre selon la culture acquise. – On nomme libérales les disciplines dont la pratique vise à exercer les meilleures facultés et à parfaire la vie intérieure. – Les disciplines libérales supérieures sont la théologie, la médecine et la jurisprudence. La philosophie les égale-t-elle? Quelle en est la place? Selon l'ordre de la doctrine, elle leur est subordonnée, mais en dignité elle occupe la seconde place, après la théologie et avant la médecine qui traite du corps et de la santé, puis la jurisprudence qui traite des biens. – Peut-on donner une définition parfaite de la philosophie? Est-elle un tout universel ou un genre divisible en espèces?

<sup>18</sup> Tiré – et, en partie, traduit – de AG, appendice 15, où l'on trouvera d'autres détails. Voir aussi HV, vol. II, p. 539 sqq.

Exemples de définitions: la philosophie est l'ensemble des disciplines discursives et évidentes — ou: l'ensemble ordonné des dispositions propres à faire connaître les choses par raisons nécessaires.

Les *causes* de la connaissance changent selon le *mode* de connaissance considéré: Dieu est la cause de la connaissance *infuse*, et aussi la cause première de l'*invention*, dont les grands hommes — à commencer par Adam — sont la cause seconde; quant à la connaissance *acquise* — notamment par l'enseignement —, elle a pour cause les Docteurs et les chefs d'Écoles, mais aussi la riche diversité des choses créées, la nature et l'art.

Les trois *dons* nécessaires à la connaissance sont l'*ingenium* (talent, et sens philosophique), le jugement (discernement) et la mémoire.

Les *sources* de la connaissance humaine sont les sens, la raison et l'Écriture. Dans l'ordre des *sens*, on distingue les sensations et les perceptions (ou connaissances proprement dites); ces dernières s'ordonnent en trois degrés: l'observation ou l'«histoire», c'est-à-dire l'observation recueillie et examinée par l'intellect, puis l'expérience qui rassemble plusieurs observations, enfin l'induction qui conduit aux conclusions générales. — La *raison* est l'ensemble des principes innés, d'une part les axiomes (le tout est plus grand que la partie, etc.), d'autre part des principes évidents tels que «il faut craindre Dieu», «il faut fuir ce qui est honteux». L'*Écriture* enfin est la révélation surnaturelle de Dieu.

Quant à son utilité pour les autres sciences, la philosophie exerce à l'égard de la médecine et de la jurisprudence non seulement sa fonction «ministérielle» (donc subordonnée) en enseignant la méthode en général, mais aussi une fonction directrice: elle pose en effet, par la physique, les fondements de la médecine et par l'éthique ceux de la jurisprudence. Il en va autrement à l'égard de la théologie pour laquelle la philosophie exerce les fonctions d'une servante; il ne lui est pas permis de commander et de s'arroger l'autorité de sa maîtresse. La raison de cette différence est que par son principe la théologie s'attache à la révélation surnaturelle; elle reconnaît l'autorité du témoignage, la véracité des témoins, non l'évidence de la chose. Mais il ne faut pas tout refuser à la philosophie car il ne suffit pas de connaître les dogmes, il faut savoir expliquer, démontrer, convaincre de la vérité, déceler l'hérésie. Telle peut être ici la fonction ministérielle de la philosophie.

Les thèses de physique relatives, par exemple, à la lumière recourent à la *Genèse*, au traité pseudo-aristotélicien *Du Monde* et à des théories ultérieures: — La lumière est-elle un être ou un mode? un être réel ou apparent? si elle est un être réel, est-elle substance, accident ou créature neutre? si elle est substance, est-elle spirituelle ou corporelle? — Au premier jour, après la Terre et l'Eau, Dieu créa une substance extrêmement subtile dont les parties sont dans un mouvement continu, dans une

extrême agitation, substance qu'on peut nommer lumière, feu ou chaleur car elle produit en réalité les deux effets que nous nommons ainsi; au quatrième jour, Dieu donna à cette substance des centres en constituant avec elle des globes; l'agitation subsistait, mais le mouvement reçut alors une détermination fixe; de ces globes brillants s'écoulaient des flux de substance lumineuse qui y reviennent après avoir parcouru leur sphère; ainsi, des globes tels que le Soleil et la Lune ne perdent aucune substance.

Parmi d'autres thèses, on peut relever encore: «le mouvement des anges n'est pas instantané» ou, en physique: «aucun corps ne peut agir à distance» et, en politique: «le magistrat ne peut faire ce qu'il veut», enfin: «le soin de la religion aussi incombe aux magistrats» (*Religionis cura etiam pertinet ad magistratus*). A côté des thèses de logique les plus traditionnelles (du vrai, on ne peut conclure que le vrai, etc.), on remarque encore des propositions telles que: «la destruction de tout préjugé est nécessaire à la recherche de la vérité» et même «le doute est le commencement d'une philosophie indubitable» — bien que Davel ait réprouvé le doute méthodique de Descartes.

Avec la grammaire, la rhétorique et les mathématiques, le programme de philosophie dont on vient d'entrevoir quelques points paraît avoir dû suffire, au temps de la «scolastique protestante», à préparer les étudiants à la théologie; mais la stabilité de l'enseignement, naguère si difficilement assurée, a déjà conduit à la stagnation et à la médiocrité. Les professeurs n'en sont ni tous ni seuls responsables: lorsqu'on leur reproche, par exemple, de négliger la «dictée» des cours, certains sont assez pédagogues pour protester qu'on ne dicte que trop — à moins qu'ils ne se défendent contre le contrôle de leur doctrine.

Mais surtout la charge du professeur de philosophie reste trop lourde. On avait bien pensé, lors de la réforme de 1616, à créer de nouvelles chaires, à séparer grec et morale, philosophie et mathématiques surtout: mais on en était resté aux deux chaires traditionnelles, philosophie et grec; tout au plus confiait-on plus souvent les mathématiques à un professeur honoraire qui se chargeait de tout le «*quadrivium*»: arithmétique, géométrie, astronomie, musique. Mais la physique restait le plus souvent du ressort du philosophe. S'étonnera-t-on que l'hébraïsant Otth n'ait pas bien entendu la nouvelle physique de Rohault et que son jeune élève de Crousaz ait dû l'aider?

## LA RÉSISTANCE AUX IDÉES NOUVELLES

La politique religieuse de la puissance souveraine et la stricte doctrine des ministres de Lausanne concouraient, à travers même leurs conflits, à



*Johann Heinrich Otth*

garder l'Académie de toute nouveauté. De là bientôt un bon demi-siècle de retard sur le mouvement des idées, pour ne rien dire des progrès scientifiques. Il suffit de rappeler que si Berne, comme les autres cantons réformés, mit plus d'un siècle pour adopter (en 1700) le calendrier grégorien, ce n'était pas pour des raisons scientifiques. Mais bien d'autres Hautes Ecoles d'Europe souffraient alors de retards comparables.

A Lausanne, la méthode de Ramus, toujours imposée, avait perdu ses vertus humanistes; la vie des textes avait cédé à la routine des manuels. Bien adaptée, à l'origine, au rôle de propédeutique à la théologie, utile tant qu'il s'agissait de réunir et d'ordonner toutes les ressources possibles pour l'argumentation, cette méthode se prêtait à l'exhortation, à l'exposé et à la défense de vérités établies; comme l'avait dit Ramus: «Il ne sera pas besoin des lieux d'invention, car tout est jà trouvé...». La «dialectique» ainsi comprise restait donc stérile pour la recherche; l'«invention» ne consistait que dans l'ordre de l'argumentation; expérience, «histoire» (description), induction ne servaient qu'à la quête des arguments d'une part, et d'autre part à fournir un contenu concret aux modèles formels d'argumentation. Or, les découvertes et les conceptions nouvelles de la physique, de la cosmologie, de la philosophie elle-même réclamaient alors d'autres méthodes, dans l'intérêt même de la théologie qu'elles paraissaient menacer.

La méthode nouvelle est celle de Descartes; elle bouleverse les conceptions de la physique, de la métaphysique et de leurs rapports. Elle est déjà à l'index à Rome, interdite à Louvain, à la Sorbonne entre autres lorsqu'à Lausanne Pierre Davel attaque ses collègues David Wyss de Berne surtout et Robert Chouet de Genève qui l'introduisent dans leur enseignement. Il critique la nouvelle indépendance de la philosophie, le doute, le *cogito*, la localisation de l'âme dans la glande pinéale. Mais sa critique de «l'étendue illimitée» que professe Wyss paraît porter plus sur des conséquences théologiques que sur les oppositions de la conception cartésienne de l'étendue à la théorie aristotélicienne des «lieux naturels».

En 1680 enfin, une ordonnance souveraine interdit à l'Académie l'enseignement du cartésianisme. Provoquée entre autres par l'influence croissante de l'Académie protestante de Saumur, trop libérale et cartésienne, l'interdiction semble viser surtout la métaphysique, les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, la dualité des substances et la conception des rapports de l'âme et du corps; au contraire, on autorise la *Physique* – alors justement estimée<sup>19</sup> – de Jacques Rohault, sans doute à cause du syncrétisme qu'elle établissait entre aristotélisme et cartésianisme.

<sup>19</sup> Douze éditions de 1671 à 1708.



Professeur pendant les quinze dernières années du siècle, Jérémie Sterky se déclare éclectique. En logique, il s'en tient à la dialectique de Ramus: plutôt que de changer de méthode, ne vaut-il pas mieux expliquer par des exemples pratiques les préceptes déjà mémorisés à grand-peine par les élèves? Mais, dans les titres de ses ouvrages<sup>20</sup>, il annonce qu'il traitera de la métaphysique selon les doctrines des philosophes anciens et modernes et qu'en physique il discutera leurs principes et comparera leurs thèses.

Sterky use parfois des mêmes images que jadis Muller, mais sa définition de la philosophie, «connaissance claire et distincte qui s'acquiert par la Lumière naturelle», rend un son cartésien. En métaphysique, il procède de l'expérience de la pensée à la certitude de l'existence et prouve l'existence de Dieu à partir de son idée, démarches alors toutes cartésiennes, même si la première pouvait remonter à saint Augustin, la seconde, dans l'un des arguments du moins, à saint Anselme. En physique, il applique la théorie cartésienne des tourbillons à l'explication de la chute des corps<sup>21</sup>: dans un univers sans vide, les particules «légères», plus rapides, entraînées vers l'extérieur par le tourbillon, chassent vers le centre les corps «lourds» dont elles occupent la place: la pesanteur serait donc un effet mécanique de la force centrifuge; il n'est plus question des lieux naturels d'Aristote; mais, si les *Principia* de Newton sont alors trop récents pour être connus — et surtout adoptés —, il est remarquable que Sterky ne cite pas Galilée. En cosmologie, enfin, le cours introduit bien, à titre d'hypothèse, comme Davel, les systèmes de Copernic et de Tycho-Brahé, mais ignore, ici encore, Galilée et les lois de Kepler. Pour faire comprendre l'héliocentrisme, si étrange, il recourt à l'illusion du navigateur qui en voguant vers le large croit voir s'éloigner le rivage — et de citer Virgile:

«*Provehimur portu terraeque urbesque recedunt*»<sup>22</sup>

En cette fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la métaphysique de Descartes n'était pas le seul souci des autorités académiques et politiques bernoises. L'unité de la foi protestante dans les Cantons réformés était assurée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle par la *Confession helvétique* qui fixait la doctrine commune aux diverses Eglises zwingliennes et calvinistes; mais avec le temps on avait jugé bon de préciser cet accord en une «*Formula consensus*» (1675) dont Berne imposait la signature à ses Conseillers, pasteurs et professeurs. Un «Serment d'association» devait bientôt confirmer encore la fidélité à cet

<sup>20</sup> *Institutiones philosophicae publicis privatisque lectionibus in Academia Lausannensi traditae Autore Jeremio Sterkio...* 1694-1696 (Logique, Métaphysique, Physique: plus de 1000 pages).

<sup>21</sup> Des cours cités à la note précédente: *Institutiones physicae*, pp. 295-298.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 262 (citation de Virgile, *Enéide*, chant III, vers 72: «Nous quittons le port; terre et ville s'éloignent»).

accord, contre les «opinions nouvelles», contre le libéralisme des «Arminiens<sup>23</sup>» et contre la récente montée du piétisme, ce péril de sectes allemandes, bientôt accru en pays de Vaud par l'influence du quiétisme. Le texte français du serment (1699) désignait expressément les hérésies arminienne et piétiste et, pour en mieux marquer le danger, leur joignait celle des «Sociniens<sup>24</sup>».

<sup>23</sup>Du théologien Arminius (1560-1609) professeur à Leyde, qui avait combattu notamment la stricte doctrine de la prédestination et admis une certaine liberté humaine. Le Synode de Dordrecht avait, en 1619, fait prévaloir définitivement les doctrines opposées.

<sup>24</sup>De Socin (1525-1562). Outre la prédestination, les «Sociniens» niaient la Trinité et la divinité de Jésus Christ.



II  
LE XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE.  
LA PHILOSOPHIE  
ET LE MOUVEMENT INTELLECTUEL.  
SCIENCES, APOLOGÉTIQUE, MORALISME.



*Rendre les hommes dignes de leur Nom et de  
leur Définition, Raisonnables et Heureux,  
par là même qu'ils sont raisonnables.*

Jean-Pierre de Crousaz

En 1700, un nouveau règlement libérait l'Académie de Lausanne de l'autorité du Sénat académique bernois; quatre curateurs, membres des Conseils de la République, étaient chargés de représenter les intérêts de l'Académie devant le Gouvernement. Ce même règlement levait l'interdit jeté naguère sur Descartes; le professeur de philosophie n'était plus tenu de suivre un manuel; tout au plus lui était-il prescrit de «tellement user de la liberté de philosopher qu'il y observe avec soin de ne donner aucune atteinte à l'orthodoxie» et d'achever son programme en trois ans. Le choix des auteurs, sacrés ou profanes — Cicéron notamment —, devait être approprié à de bonnes leçons de morale et l'analyse logique de leurs textes devait assurer une pratique utile à l'exercice du ministère.

#### JEAN-PIERRE DE CROUSAZ, MODERNE ET ANCIEN

Cette même année 1700, Jean-Pierre de Crousaz devient titulaire de la chaire de philosophie. Issu d'une des familles les plus notables du pays, il a maintes relations avec des patriciens bernois. Tout jeune, il a complété ses études de philosophie en lisant Descartes et en travaillant les mathématiques<sup>25</sup>. Il a poursuivi encore ses études de théologie à Genève et à Leyde. Lors de son séjour de deux ans aux Pays-Bas et de son voyage à Paris, il a fréquenté Jurieu et Bayle, puis il a rencontré, entre beaucoup d'autres, Malebranche. A trente-sept ans, c'est un homme d'expérience, formé à la prédication — il est diacre à Lausanne —, qui donne force cours privés de philosophie, de mathématiques, voire de droit naturel. Grâce à ses voyages et aux jeunes pensionnaires dont on lui confie l'éducation, il a noué bien des relations et sa correspondance s'étendra un jour à toute l'Europe.

<sup>25</sup> AG, Appendice 9: Fragment d'autobiographie de J.-P. de Crousaz (voir ci-après annexe III, p. 85).

Le nouveau professeur a-t-il aussitôt pris l'initiative de faire en français l'une des deux leçons quotidiennes qui lui incombaient<sup>26</sup>? Ce n'est pas certain. Mais, comme ses autres écrits, ses ouvrages scolaires, notamment sa *Logique* (1712), sont rédigés en français tandis que les *Disputes* publiées de 1705 à 1721 sont, selon l'usage, imprimées en latin, à Berne. La véritable innovation de Crousaz, c'est d'avoir entièrement abandonné la dialectique de Ramus pour la méthode d'analyse cartésienne, en philosophie et dans l'enseignement des sciences.

Ces nouveautés sont-elles bien reçues? ou est-ce le personnage? Que pouvaient bien publier contre son honneur ces «libelles diffamatoires» qu'un ordre souverain, en 1708 déjà, fera brûler «en la place publique, un jour de marché»? Quelques années plus tard, l'Avoyer Steiger devra encore rassurer le professeur sur la malignité des étudiants. Mais le patricien vaudois n'a-t-il pas, avec l'étranger, trop de relations que les circonstances pourraient rendre compromettantes? Publie-t-il trop de livres et même, en 1714, un *Traité du Beau*? Lorsqu'il écrit sur *l'utilité des mathématiques*, sur la *géométrie des lignes et des surfaces*, Crousaz s'inquiète de se voir accusé de «vouloir substituer Euclide et le compas aux Catéchismes, aux systèmes de théologie et à l'Écriture Sainte<sup>27</sup>». En 1718, indigné de l'esprit utilitaire dont il observe les effets dans son milieu et chez les étudiants, il recourt à l'ironie dans ses *Nouvelles Maximes pour l'éducation des enfants*: pour stimuler le zèle des enfants, ne faut-il pas recourir à l'envie et à la malice? Ses adversaires le prennent à la lettre et vont jusqu'à le réfuter: «Un clergé qui ne m'aime pas s'agite vivement (...) pour me susciter des affaires à l'occasion de mon livre des *Nouvelles Maximes* (...) on m'accuse d'avoir travaillé à inspirer à mes compatriotes l'amour de l'argent et l'esprit de souplesse et de ruse pour en acquérir<sup>28</sup>».

Mais un conflit plus grave se développait: souvent, depuis 1682 déjà, de jeunes «impositionnaires»<sup>29</sup> ne signaient la *Formula consensus* que sous réserve de son accord avec l'Écriture Sainte, «*Quatenus Sanctae Scripturae consentaneae*». Ces réserves s'étant trouvées particulièrement

<sup>26</sup> Jacqueline E. de la Harpe l'affirme. Cf. *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Genève, 1955, p. 25. Cet important ouvrage, qui tient largement compte de l'œuvre de Crousaz et de sa «réception», a pour base la correspondance du philosophe, plus de 2000 lettres envoyées et reçues, dont 1800 à Lausanne.

Sur l'Académie à cette époque, cf. Philippe Meylan, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'Ancienne Académie de Lausanne*, Lausanne, 1937.

<sup>27</sup> Au Genevois Cambiague, septembre 1718 (cité par LH, p. 37).

<sup>28</sup> A l'Ambassadeur Comte du Luc, septembre 1718 (cité par LH, p. 35). S'agit-il du clergé bernois? On enquêtait alors sur l'orthodoxie de Crousaz.

<sup>29</sup> On appelait ainsi les jeunes ministres qui recevaient l'imposition des mains.



*Jean-Pierre de Crousaz*



nombreuses en 1715, sous le rectorat de Barbeyrac, la Classe des pasteurs de Morges — « Quelques-uns des plus ignorants de la Classe, et c'est beaucoup dire <sup>30</sup> » — dénonça ce laxisme. Il s'en suivit pendant sept ans des péripéties souvent narrées <sup>31</sup>. Il y allait aussi bien de l'autorité politique de Berne, de sa position à l'égard des Cantons et de l'étranger, que des scrupules de tous ceux qui refusaient de lier leur foi à une déclaration imposée. Crousaz tâchait, avec quelques collègues — Barbeyrac était parti dès 1717 pour l'Université de Groningue — de faire prévaloir la tolérance, mais ses écrits récents <sup>32</sup>, ses réserves à l'égard des strictes doctrines de la grâce, de la prédestination, voire de l'inspiration littérale de l'Écriture, pouvaient le faire lui-même suspecter d'Arminianisme. Le patricien philosophe, partisan sincère de l'autorité voulue par Dieu, mais agissant selon ses convictions intellectuelles et religieuses libérales, se trouvait en position fautive. Lorsque, pour en finir, Berne eut imposé à tous, en 1722, signature et serment <sup>33</sup>, l'opinion, à Lausanne, reprocha à Crousaz, alors Recteur, l'humiliation subie par l'Académie et par lui-même; d'autre part, il pouvait craindre que l'autorité ne lui retirât sa confiance. A soixante ans, il cherchait à enseigner à l'étranger et recevait même telle offre flatteuse. Sa réputation s'étendait au loin; l'Académie des sciences de Paris avait couronné un *Essai sur les causes du mouvement*, celle de Bordeaux une *Dissertation sur les causes du ressort*; après la *Logique* et le *Traité du Beau*, un *Traité de l'éducation des enfants* (1722) venait encore d'accroître cette faveur. Un appel de l'Université de Groningue mit fin en 1724 aux hésitations de Crousaz. Mais, à Groningue, il se heurta à une Faculté de théologie des plus strictes; il n'y resta pas vingt mois et devint dès 1726 Gouverneur du Prince héritier de Hesse Cassel. A Cassel, il put poursuivre avec assiduité ses expériences scientifiques et ses écrits polémiques.

De retour à Lausanne en 1733, «l'illustre Crousaz» trouva un accueil favorable dans un climat apaisé. Déjà lors de son départ, LL.EE., si fermes quant au *Consensus* et quant au serment, avaient tenu à ménager un homme de haute réputation et qui enseignait dans leur Académie de Lausanne depuis vingt-quatre ans. Qu'elles aient voulu calmer les esprits après

<sup>30</sup> Barbeyrac à Jean-Alphonse Turretini, professeur de théologie à Genève, 24 décembre 1715.

<sup>31</sup> AG, LH, Philippe Meylan (cf. note 26 ci-dessus), surtout HV, vol. III, pp. 632-717, et le récit d'un témoin, Barthélémy Barnaud: *Mémoire pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus*, Amsterdam, 1726 (anonyme). AG, appendice 7, résume et cite la comédie «Madame De Formulon».

<sup>32</sup> *Réflexions sur l'utilité des mathématiques*, 1715; *Examen du Traité de la liberté de penser d'Antoine Collins*, 1718; *Nouvelles Maximes sur l'éducation des enfants*, 1718.

<sup>33</sup> Dans son *Manifeste* le Major Davel incriminera aussi à ce sujet l'«absurde et sauvage domination» de LL.EE.

l'exécution de Davel ou qu'elles aient cherché, par leur mansuétude, à faire sentir leur autorité aux Lausannois qui avaient si mal jugé le Recteur, elles lui avaient non seulement accordé un congé, mais accepté qu'il fût remplacé par son fils Abraham, l'un des jeunes ministres qui venaient de refuser obstinément de se soumettre à la signature. Après que congé et remplacement eurent été prolongés d'une année, la chaire déclarée vacante avait été confiée à François-Frédéric de Treytorrens, un autre rebelle de 1722<sup>34</sup>.

En 1738, à la mort de Treytorrens, Crousaz, âgé de soixante-quinze ans, réintégra — hors concours — la chaire de philosophie où il fit pendant dix ans ses deux leçons quotidiennes en latin et en français. On nomma toutefois professeur extraordinaire de théologie rationnelle et métaphysique le pasteur Joseph-François de Molin de Montagny qui depuis 1734 avait suppléé Treytorrens. Aussi bien voulait-on faire une place au représentant de la nouvelle philosophie de Wolf que Crousaz combattait, mais qui était fort prisée. De Molin devait suppléer entièrement Crousaz dès 1748, puis lui succéder deux ans plus tard.

Une phrase, dans la dernière édition de sa *Logique* (1741), résume les intentions générales de Crousaz : «L'amour de la Lumière conduit à celui de la probité; et un homme qui s'est formé à penser juste et à bien vivre se rendra aux vérités du Christianisme dès qu'on les lui présentera telles qu'elles sont dans la pureté de leurs Sources.» La source pure, c'est bien la Révélation des Vérités auxquelles s'attache la foi; mais c'est la Lumière naturelle, parce qu'elle opère une transformation morale, parce qu'elle engendre la pratique du «bien vivre», qui amène l'homme à «se rendre» à ces vérités. D'autre part, ce n'est que «dans la pureté de leurs Sources», dans l'Écriture, que les vérités du christianisme sont ouvertes à qui «pense juste», et non dans les systèmes des théologiens dont les absurdes controverses ne font que troubler cette pureté; non plus dans l'interprétation littérale, car la Lumière naturelle vise l'esprit, non la lettre. Si enfin c'est la Lumière naturelle qui assure la probité et le «bien vivre», on ne tombera pas dans les effusions du sentiment, dans le piétisme ou dans le mysticisme.

La Lumière naturelle fait à la Religion naturelle sa part. Traitant des *Instructions publiques dans les auditoires*<sup>35</sup>, Crousaz distingue dans la théologie d'abord la Religion naturelle, «trop négligée», puis ce que l'Ancien Testament y a «ajouté», enfin ce que l'Évangile «nous a appris» (p. 78). Ainsi, la Religion naturelle doit «établir solidement les Vérités dont

<sup>34</sup> Cf. HV, vol. IV, pp. 165 sqq.

<sup>35</sup> Écrit publié dans *Divers ouvrages*, Amsterdam, 1727 (au Tome II).

la Révélation suppose la connaissance» (p. 79), en même temps qu'elle «renferme dans des bornes légitimes la curiosité de l'esprit humain». Il appartiendra donc au professeur de logique d'enseigner déjà une partie de cette Religion naturelle aux futurs étudiants en théologie.

«Bien vivre», c'est pratiquer les vertus chrétiennes, douceur, charité, tolérance, qui sont toutes raisonnables. La diversité des doctrines, les luttes des Confessions chrétiennes résultent de «malentendus», mais surtout de la «curiosité téméraire» et de ce «qu'on s'est écarté de la saine logique». Fort de cette conviction, Crousaz a aussi travaillé, comme tant de ses contemporains, à la «réunion» des Confessions protestantes et à l'accord entre Catholiques et Protestants; il ne manque même pas de déplorer les dissensions de doctrine entre Catholiques.

Mais au début de ce siècle qui sera celui des Lumières, des «philosophes», les Chrétiens, s'ils ne s'accordent pas entre eux, s'unissent contre la nouvelle libre-pensée, contre le scepticisme et le déisme. Pour Crousaz, vérité rationnelle, pensée juste, action droite, charité, religion forment un tout, en sorte que «si l'on n'est pas chrétien, c'est une preuve que l'on manque de droiture et de raison». Aussi les systèmes qui attaquent la religion chrétienne sont-ils d'abord le fruit de la déraison.

Le philosophe se consacra donc aussi à l'apologie du Christianisme. Dans l'*Examen du Traité de la liberté de penser d'Antoine Collins* (1718), bien que reconnaissant la nécessité de soumettre toute croyance à l'examen, il dénonçait une «liberté de penser» qui conduit nécessairement au scepticisme: à quoi donc peut servir l'examen s'il n'aboutit à la certitude d'aucune vérité? L'ample *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne* (1733) comporte trois parties, plus de 750 pages. Crousaz dénonce d'abord l'abus du doute, véritable travers de l'esprit, et montre comment s'en prémunir, puis il expose le Pyrrhonisme ancien et, parvenant à son but principal, il attaque vivement le scepticisme de Bayle et de quelques contemporains. Bientôt, de nouveaux écrits s'attaquent au déisme et à l'optimisme, aussi bien dans tel ouvrage à la mode — l'*Essai sur l'Homme* de Pope<sup>36</sup> — que dans la *Théodicée* de Leibniz. Hommes d'Eglise — l'Archevêque de Cantorbéry, des ministres protestants, des prélats catholiques, les Nonces du Pape à Lucerne —, hommes d'Etat — le Cardinal de Fleury et bien d'autres —, diplomates, gens de cour, académiciens, et toute l'arrière-garde du cartésianisme encouragent cette lutte des Lumières «raisonnables» contre les nouvelles Lumières.

<sup>36</sup> *Examen de l'Essai de M. Pope sur l'Homme*, Lausanne, 1737; *Commentaire sur la traduction en vers de M. l'abbé du Resnel de l'Essai de M. Pope sur l'Homme*, Genève, 1738.

En fait, Crousaz s'en prenait bien plus aux conséquences qui, à ses yeux et aux yeux de ses correspondants, pouvaient résulter des systèmes qu'aux véritables articulations de ceux-ci. On le voit bien dans sa critique du «fatalisme» de Leibniz. Le gros ouvrage dirigé contre les erreurs de la *Théodicée*, qui s'intitule *De l'Esprit humain, substance différente du corps, active, libre, immortelle, Vérités que la raison démontre et que la Révélation met au-dessus de tout doute*<sup>37</sup>, montre surtout que Crousaz reste enfermé dans le cercle des problèmes cartésiens — substantialité de l'étendue, dualité des substances, action de l'âme sur le corps — sans comprendre que les problèmes eux-mêmes peuvent changer; dès lors, les arguments, les preuves, les exemples accumulés passent à côté de la doctrine incriminée. Ainsi, Crousaz s'attaque, dans la *Logique*, au dynamisme de Leibniz et même à sa réfutation — universellement reçue — du principe cartésien de conservation de la «quantité de mouvement»; dans son livre sur l'Esprit humain, il veut que les monades soient «quelque part» (lettre 40). Critiquant la conception leibnizienne de la liberté divine, il allègue que l'on ne peut choisir entre des objets *égaux* (lettre 9) alors qu'une des vues les plus profondes de Leibniz est qu'il n'y a pas deux êtres «égaux» qui ne différeraient que «par le nombre» et par des relations extrinsèques de temps et d'espace, mais que tous les êtres diffèrent les uns des autres par des caractères intrinsèques; que le «choix» «du meilleur des mondes possibles» signifie que la liberté consiste à ne pouvoir choisir que le meilleur. S'en prendre à la prétendue négation de la liberté et de l'immortalité chez Leibniz, c'est ignorer combien profondément sa *Théodicée* a redéfini ces notions et que la théorie des monades exprime précisément que Dieu a créé chaque être différent de tout autre, que c'est là la condition de «l'harmonie» et de la réalité du monde.

Il est vrai que Crousaz n'est pas seul à rapprocher la pensée de Leibniz de l'«effrayant» système de Spinoza (cf. lettre 20). Mais lui-même, pour concilier par exemple la prescience divine et la liberté humaine, s'en tient à des arguments de première vue. Tout véritable approfondissement philosophique semble s'arrêter chez Crousaz devant le souci de «faire comprendre que ce que l'on ne connaît pas ne doit faire aucun préjudice à ce qu'on connaît...»

<sup>37</sup> Bâle, 1731, en 73 lettres (606 pages). Crousaz avait publié à Groningue en 1726 un opuscule latin portant le même titre. Voir aussi *Réflexions sur l'ouvrage intitulé La Belle Wolfienne*, Lausanne et Genève, 1743 (sous ce titre, Samuel Formey de Berlin avait mis en roman le système du leibnizien Jean-Christian Wolf) et *Observations sur l'Abrégé de Logique de M. Wolf*, Lausanne, 1744. Sur l'opposition que rencontrent ces attaques souvent violentes, et aussi sur la Marquise du Châtelet, cf. LH, pp. 101-103 et 228-236.

## LA LOGIQUE. CRITIQUE DES MÉTHODES ET DES PROGRAMMES D'ENSEIGNEMENT

De «ce qu'on connaît», et qui a fait objet de l'enseignement du philosophe, la logique occupe la première place. Sa définition est très large: «Système de principes, d'observations et de maximes dont la connaissance peut donner à l'esprit le plus de pénétration, de force et d'étendue, de justesse et de facilité soit à découvrir soi-même la Vérité, soit à la comprendre quand elle nous est proposée par les autres, soit enfin à la leur communiquer à son tour»; son but, plus large encore: «...rendre les hommes dignes de leur nom et de leur Définition, Raisonnables et Heureux, par là même qu'ils sont raisonnables» (p. XX).

Fruit de douze ans d'expérience, la *Logique*<sup>38</sup> de 1712 n'est pas un traité technique mais un cours complet de formation intellectuelle destiné, il faut bien le rappeler, à des étudiants de quinze à dix-sept ans: la logique «nous permet de nous connaître et d'élever nos facultés»; l'attention est donc dirigée — avec Descartes, mais aussi avec Locke — sur le sujet pensant. La première partie de l'ouvrage traite d'abord des facultés et des actes de pensée: perceptions des sens, imagination, habitudes, volonté, inclinations, passions, attention, diligence, mémoire — tout un cours de psychologie accompagné d'observations sur «l'air, les aliments, les humeurs en général»; de là, on passe à «la diversité des idées selon leurs objets», enfin à la diversité dans la manière de penser les objets. Le psychologisme caractérise d'ailleurs tout l'ouvrage: les jugements (2<sup>e</sup> partie) sont ramenés à des comparaisons d'idées, les raisonnements (3<sup>e</sup> partie) à des comparaisons de jugements. Pourtant, ce sont des préceptes de Descartes qui gouvernent la méthode (4<sup>e</sup> partie) car la logique «artificielle» serait inutile à qui posséderait bien les dispositions de la logique *naturelle*: se tenir à l'évidence, se garder de la précipitation, s'accoutumer à la circonspection, soutenir son attention, s'affermir dans la tranquillité du cœur. Malgré tout l'intérêt qui peut s'attacher au langage, celui-ci ne fait pas l'objet d'une cinquième partie de la logique car, pour le rationaliste, son exactitude dépend de son rapport avec la pensée.

Quant aux règles classiques de la logique, elles sont limitées à l'extrême; celles du syllogisme par exemple se réduisent à trois. Dans ses considérations sur les *Instructions publiques dans les Auditoires*, Crousaz

<sup>38</sup> *Système de réflexions qui peuvent conduire à la netteté et à l'étendue de nos connaissances, ou Nouveau Système de Logique*, Amsterdam, 1712 (2 vol.). L'ouvrage s'est amplifié dans les trois éditions suivantes (1720, 1725, 1741) jusqu'à atteindre six volumes. Il en existe des traductions en latin (1724) et en anglais (1724) ainsi que des Abrégés, latin (1725) et français (1733).

précisera que si le professeur de logique est «maître des matières de physique, de morale, de droit naturel», il trouvera, au lieu des trivialités oiseuses en usage, des exemples d'application dignes de ces règles: «Après avoir bien posé l'état d'une question, il conduira ses Disciples à trouver eux-mêmes des Principes, qui puissent servir à la résoudre (...) Quand leur esprit se sera fortifié par cette Méthode, jusqu'à un certain point, quinze jours leur suffiront pour se rendre maîtres, sans aucun risque, de la Théorie et de la Pratique des Syllogismes (p. 173).»

Un siècle plus tard, Dugald-Stewart louera cette *Logique* «empreinte de la saine raison qui caractérise son auteur», où il retrouvera «à chaque pas les traces de l'influence des doctrines de Locke, tandis que d'un autre côté, l'influence de la métaphysique cartésienne lui donne (...) l'avantage de fixer des limites à ces expressions aventurées de Locke, si souvent mal interprétées par ses disciples<sup>39</sup>».

Les considérations de Crousaz sur les *Instructions publiques dans les Auditoires* s'étendent à tout le programme et à la réforme de l'Académie, mais elles donnent aussi un aperçu des exercices alors en usage.

Il s'agit d'abord de la lecture et de l'imitation des classiques: «Analyser les Harangues suivant les lieux communs de Ramus est l'Antipode du Bon sens»; il ne faut plus appliquer à la lecture des auteurs «l'analyse logique à la manière de Ramus ainsi que quelques-uns l'ont ridiculement pratiqué» (p. 114), mais bien «faire ressortir le sens le plus simple». La rhétorique, formelle et routinière, entraînait à parler de n'importe quoi en toute ignorance. La méthode de Descartes, au contraire, a cette vertu de ne pouvoir tomber dans le formalisme, d'exiger par elle-même un contenu réel et de ne servir que si l'on a vraiment quelque chose à penser: c'est là sans doute ce que Crousaz a bien reconnu, et qui fonde sa leçon la plus durable. Il proteste avec véhémence contre l'ordre des études qui fait commencer par la rhétorique et confier au professeur d'éloquence de tout jeunes gens trop inexpérimentés pour pouvoir composer d'eux-mêmes; on leur donne donc des discours à apprendre, mais peut-on apprendre à bien parler avant que de savoir bien penser (cf. p. 103)? Lorsque, par la suite, on aborde la philosophie, elle n'est plus l'objet que d'une vaine curiosité. «Mais aujourd'hui la philosophie a tout à fait changé de face et devrait nous faire changer l'ordre établi dans les Ecoles (p. 162).»

<sup>39</sup>Dugald Stewart, *A general View of the Progress of metaphysical, ethical and political Philosophy since the Revival of Letters in Europe*, 1815 et 1821. Traduction française de A. Buchon: *Histoire abrégée des sciences métaphysiques...* 3 vol., Paris, 1820-1823, vol. II, p. 27 sqq. Dans la préface à la traduction latine de sa *Logique*, Crousaz avait mentionné avec éloge l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke.

Ce qui fait «le déplorable sort de toutes les Ecoles et de presque tous les Auditoires», c'est cette «infinité de vaines questions, de disputes de mots, de recherches inutiles, de verbiages creux, de pointilleries qui déshonorent la Science, et qui déshonorent presque la Raison elle-même, puisqu'elle n'a pas encore eu le courage de s'affranchir de ce joug» (p. 31). Ici devraient intervenir la logique et une maîtrise sérieuse des connaissances, car l'aisance dans le choix des termes, la pureté du discours même et ses ornements ne sauraient faire passer pour éloquent aux yeux des gens de bon sens si l'on «manque de justesse et de solidité dans la manière dont on pense et dont on traite un sujet» (p. 162).

Un autre exercice traditionnel était la «dispute»; on a vu quelle importance lui attachaient les règlements – et l'opinion. Crousaz reconnaît qu'il faut s'exercer à défendre la vérité<sup>40</sup>, mais l'abus a fait dégénérer ces joutes académiques: «...combattre, ou faire semblant de combattre avec emportement les Vérités les plus claires, et souvent même les plus saintes, défendre sans rougir les opinions les plus incertaines; décider avec précipitation et avec présomption sur ce qu'on ne sait point et qu'on ne peut savoir au juste, et soutenir ses décisions avec la dernière opiniâtreté: voilà des Noviciats redoutables...» (p. 31-32); et, plus loin: «...ce n'est pas par des clameurs et des impolitesses qu'on fait honneur à la Vérité et la rend triomphante (...) Il est certain qu'on fait trop de cas de cet Exercice (...) il est devenu excessivement grossier et scandaleux. Un Indien qui passerait à côté d'une Académie où l'on dispute la prendrait pour un Cabaret plein d'Yvrognes; on y entend prononcer les termes les plus sacrés, avec un emportement qui tient de la profanation (... La dispute) dispose à un esprit de chicane dont on ne revient presque jamais. On lit tous les Livres dans le même esprit que les Thèses proposées, pour être une matière de Dispute; ce qui se trouve d'évident et d'incontestablement établi, on n'y fait pas d'attention; on la donne toute entière à y chercher des erreurs et à force d'y en chercher on s'imagine d'y en trouver (...) Il me paraît assez vraisemblable qu'une partie des Questions chimériques qui troublent la Raison des Gens de lettres ont pris naissance dans ces Disputes. Une Idée se présente à l'un des Assistants, qui lui paraît assez propre à résoudre une Objection dont le Répondant lui paraît embarrassé; il s'en saisit, il l'examine à la hâte et l'adopte comme un fruit de son heureux génie, d'autant plus agréable que s'étant présenté de lui-même, il le croit plus naturel et plus sien (pp. 170-171).»

<sup>40</sup> Les disputes, au temps du premier professorat de Crousaz, portent sur la logique, la psychologie, la physique souvent (8 volumes de 1707 à 1721). Elles ne sont pas toutes dépourvues d'intérêt, ne serait-ce que par le dosage rhétorique de conventions et de doctrine.



« Il y a certainement dans les Disputes Académiques, poursuit Crousaz, des circonstances très-scandaleuses et dont on ne peut presque sans crime négliger la réforme. On les commence par une prière, dans laquelle on demande à Dieu un amour de la Vérité qui nous fasse rendre hommage à son évidence et nous mette en état de sortir plus éclairés de cet Exercice; dès là, on fait tout ce qu'on peut pour ne la pas apercevoir. L'opposant ne donne point son attention aux réponses, il réitère hardiment sa difficulté, comme si on ne l'avait nullement éclaircie. Le Répondant s'opiniâtre à soutenir la solidité d'une échappatoire qui ne vaut rien au lieu de chercher une meilleure solution. On s'échauffe, on parle tous deux à la fois, et souvent ni l'un ni l'autre ne sait plus ce qu'ils disent (p. 173-174). »

L'enseignement de la métaphysique aussi appelle une réforme. Une première partie du programme, tiré de la *Métaphysique* d'Aristote, était traditionnellement consacrée aux idées générales<sup>41</sup> « et par cette raison remplie de termes vagues et presque toujours équivoques (...) vides de sens (*sic* ...) on ne peut assez s'étonner de la sottise des philosophes d'autrefois. On trouva quelques paperasses d'Aristote, pleines de galimathias, on les respecta parce qu'elles étaient de lui; on n'y entendait presque rien, et elles étaient si obscures qu'on ne savait quel titre leur donner; on les plaça après la *Physique* et c'est de là qu'elles tirent leur nom... » (p. 58). A cette manière d'évoquer la découverte des cours d'Aristote, on voit bien que la philosophie avait « tout à fait changé de face ». Peu soucieux de l'Être, de l'Acte, de la Puissance et, en général, de toute ontologie, Crousaz juge pourtant – et d'autant plus – nécessaire d'examiner les « idées générales » afin d'apprendre à s'en servir : « Ce n'est pas qu'il faille négliger de traiter des idées vagues, car d'un côté on en peut tirer parti, et de l'autre elles peuvent engager dans l'erreur; mais c'est dans la Logique que cette matière trouve sa juste place; on en explique la naissance, la nécessité, les usages, on en fait valoir les abus et on indique les moyens de s'en garantir (p. 59). »

A ces notions, on avait alors coutume d'ajouter « ce qu'on savait ou croyait savoir sur Dieu, l'Âme et les Anges » et l'autorité de cette science « s'est répandue sur la Théologie » qu'elle a « assujettie en quelque manière et (...) cruellement défigurée », d'où « les fadaïses scandaleuses qui déshonorent la Religion et la rendent méconnaissable (...) j'aimerais autant, poursuit le cartésien, avoir donné à la Métaphysique, pour sa seconde partie, la Théorie du Corps que celle de l'Âme, puisque l'un et l'autre de ces Êtres est une *substance* très déterminée » (pp.58-59); ainsi, du moins, la conception de l'âme resterait intacte... Mais si le programme de philosophie prescrit, après les idées « vagues », quelques leçons sur ce qu'on connaît

<sup>41</sup> Voir par exemple ci-dessus la *Métaphysique* de G. Muller.



de Dieu et de l'Âme par la Raison, c'est «avec une grande modestie et un grand discernement» que le professeur s'en acquittera.

Enfin — et cela n'est pas moins cartésien —, après avoir traité de l'âme en elle-même, on l'examinera «en la considérant comme unie au corps, ce qui amène naturellement à traiter des passions, à en expliquer la nature, la naissance, le jeu, les combinaisons, l'usage qu'on en peut faire, les moyens de les modérer» (pp. 59-60).

Si la curiosité insatiable de l'esprit humain se trouve — grâce, on l'a vu, à la Religion naturelle et au bon sens qui la soutient — renfermée, quant à la spéculation, «dans des bornes légitimes», elle peut se donner carrière dans la recherche scientifique. Là encore, on peut «apprendre à expliquer la voix de la nature, à entendre le magnifique langage avec lequel elle nous parle de Dieu». Crousaz lui-même, curieux du climat, des plantes, des coquillages, des fossiles, faisait fabriquer, et parfois venir de loin, des matériaux et des instruments pour ses expériences de physique. Cartésien comme la plupart de ses correspondants de l'Académie des sciences, il finira pourtant, semble-t-il, par admettre la théorie de l'attraction universelle de Newton<sup>42</sup>, mais non sa théorie de la lumière. Il tient que la différence des couleurs résulte des proportions de lumière et d'obscurité; ici encore, d'ailleurs, l'explication est toute cartésienne: les couleurs diffèrent les unes des autres par «le degré de tournoiement comparé à celui d'élanement<sup>43</sup>».

#### JUGEMENT DE LA POSTÉRITÉ. ACTION DE CROUSAZ DANS L'ACADÉMIE

Les nombreux ouvrages de Crousaz devaient être bientôt oubliés. Diderot discutera encore tel point de ce *Traité du Beau* par lequel le philosophe avait inauguré un genre que devaient peu après illustrer l'abbé Du Bos, le Père André, l'abbé Batteux. *Traité* d'ailleurs peu original, mais qui présente l'intérêt de faire une part à l'expérience: après avoir énuméré les caractères du Beau «absolu» — unité, variété, ordre, proportion, etc. —, il tient compte de la conformité de l'objet beau à ses fins naturelles et s'attache surtout aux rapports entre le Beau absolu et le beau «relatif» qui dépend des sentiments et des impressions des sens. Une tentative malheureuse d'analyse mathématique de la musique fut remplacée, dès la deuxième édition, par un ample chapitre sur la beauté de la Religion.

<sup>42</sup> Lorsque Maupertuis voulut introduire à l'Académie des sciences la théorie de l'attraction universelle, en 1732, il se heurta à de fortes résistances. Fontenelle publia encore en 1752 une *Théorie des tourbillons cartésiens*.

<sup>43</sup> A Réaumur, 4 mai 1718.

Quant au *Traité de l'éducation des enfants*, accueilli avec tant de faveur, il ne se distingue guère de nombreux ouvrages contemporains lorsqu'il vise à «former l'esprit et le cœur». Le «précepte le plus judicieux» qu'en retiendra Rousseau – précepte énoncé aussi bien par Locke, par Rollin et par l'abbé Fleury – est «d'exercer beaucoup le corps des enfants» (*Emile* II). Plus d'une idée, dans le détail de l'ouvrage, peut cependant retenir l'attention, par exemple celle – que Rousseau consacrera à sa manière – de laisser l'enfant subir les conséquences naturelles de ses fautes plutôt que de le punir.

Crousaz éducateur et moraliste sera jugé sévèrement par la nouvelle Héloïse. Julie vient de lire sa réfutation des épîtres de Pope: «Je ne sais pas, au vrai, lequel des deux auteurs a raison; mais je sais bien que le livre de M. Crousaz ne fera jamais faire une bonne action, et qu'il n'y a rien de bon qu'on ne soit tenté de faire en quittant celui de Pope. Je n'ai point, pour moi d'autre manière de juger de mes Lectures que de sonder les dispositions où elles laissent mon âme, et j'imagine à peine quelle sorte de bonté peut avoir un livre qui ne porte point ses lecteurs au bien<sup>44</sup>.» Que ce soit par raison comme Crousaz ou par le cœur comme Julie – et son «éditeur», qui l'approuve explicitement –, c'est à leurs fruits qu'on juge alors les ouvrages de philosophie.

Plus que par ses livres, c'est par son incessante activité épistolaire que Crousaz demeure un témoin – témoin partisan – du débat intellectuel et théologique de son temps, de la «crise de la conscience européenne» au lever des Lumières, et c'est à ce titre qu'il a été étudié dans le seul ouvrage important qui lui soit consacré<sup>45</sup>. Cependant, on ne doit pas négliger son rôle dans l'Académie. Gibbon, qui se loue d'avoir dans sa jeunesse étudié sa *Logique*, écrit dans ses *Mémoires*: «M. de Crousaz, adversaire de Bayle et de Pope, ne se distingue pas sans doute par une grande vivacité d'imagination et par une grande profondeur de réflexion (...) Mais sa philosophie était formée à l'école de Locke, sa théologie à celle de Limborch et de Leclerc (...) grâce à ses leçons, l'Académie de Lausanne se dépouilla de ses préjugés calvinistiques, et le libéralisme de ses principes pénétra même jusque dans le pays de Vaud<sup>46</sup>.» Représentant, dans son domaine – et au-delà – de ce qu'Henri Vuilleumier a nommé «l'orthodoxie libérale», il a renouvelé l'enseignement de la philosophie; au nom du «bon sens» de l'honnête homme et au nom de la morale, il l'a dégagé du formalisme et

<sup>44</sup> Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, 2e partie, Lettre XVIII.

<sup>45</sup> Voir note 26 ci-dessus.

<sup>46</sup> Cité par Dugald Stewart (traduction de l'ouvrage cité note 39 ci-dessus), vol. II, pp. 28-30. Philippe van Limborch (1653-1712) pasteur et professeur de philosophie et Jean Leclerc (1657-1736) étaient des Arminiens réputés (cf. note 23 ci-dessus).

des routines, tout en s'efforçant de le préserver de nouveautés qu'il n'avait, lui-même, pas toujours approfondies; il l'a ouvert enfin aux mathématiques et aux sciences de son temps.

## ESSAI DE QUELQUES INNOVATIONS. LA PHILOSOPHIE DÉPASSÉE

Au temps de l'Encyclopédie, l'Académie ne participe guère au mouvement des idées qui se développe à Lausanne et dans le pays<sup>47</sup>. Dans l'Académie même, le wolfien de Molin critique, à l'occasion, le *Discours sur les sciences et les arts*, les Treytorrens suivent le mouvement scientifique, mais c'est François-Louis Allamand qui s'attaquera à Diderot et à d'Holbach<sup>48</sup> et surtout, à la fin du siècle, c'est Alexandre-César Chavannes, professeur de théologie, qui laissera l'œuvre la plus abondante: une théorie des idées et de la parole comme représentation des objets, une méthode philosophique procédant de l'observation à la synthèse, une méthode d'éducation progressive, un projet d'établissement d'éducation nationale et, tout particulièrement, une anthropologie<sup>49</sup>.

Quant à l'orthodoxie — que ce soit « autocensure », limitation de l'enseignement à une propédeutique inoffensive et indifférente, ou bien orientation vers les sciences exactes —, les professeurs de philosophie n'inquiètent plus personne. Dans les années cinquante, on se plaint, il est vrai, dans le pays, d'entendre de jeunes ministres prêcher une morale qui

<sup>47</sup> Lors de son séjour à Lausanne (1742-1747), le jeune comte de Lippe réunissait un cercle de notables de la ville, où l'on traitait de morale et de politique (selon AG, appendice 10, p. 322 sqq.).

Sur l'*Encyclopédie* d'Yverdon, Eugène Maccabez, *Fortuné Barthélémy de Felice et son Encyclopédie, Yverdon 1770-1780*. Thèse de lettres de Lausanne, 1903. Sur le pasteur Jean-Elie Bertrand, auteur entre autres d'*Eléments de morale universelle* et d'un *Essai philosophique et moral sur le plaisir*, cf. Paul Dumont, « J.E. Bertrand. Quelques pages de l'histoire des idées philosophiques, théologiques et morales dans la Suisse française à la fin du XVIIIe siècle » in *RTP*, 38e année, 1905, pp. 217-269.

<sup>48</sup> Contre Diderot: *Pensées antiphilosophiques*; contre la *Théologie portative* de d'Holbach, publiée sous le pseudonyme de l'« abbé Bernier »: *Anti-Bernier*. (Cf. AG, appendice 12, HM, pp. 55-56) — et les éloges de Dugald Stewart qui juge Allamand proche de l'École écossaise dans sa critique de la théorie empiriste des idées, *op. cit.* ci-dessus à la note 39, vol. II, note aux pp. 30-31 et appendice B).

<sup>49</sup> *Conseils sur les études nécessaires à ceux qui aspirent au Saint Ministère*, 1771; *Essai sur l'éducation intellectuelle et le projet d'une science nouvelle*, 1787; *Anthropologie ou étude générale de l'homme pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle ci-devant proposé*, 1788. Ce dernier ouvrage résume un manuscrit en 13 volumes; un « Cours complet de morale chrétienne » en 10 volumes est aussi resté manuscrit (AG, appendice 13).

pourrait s'inspirer de Platon, de Sénèque, d'Épictète, de Cicéron aussi bien que de l'Évangile; on ne comprend pas qu'un professeur de théologie, Jean-Pierre Secrétan, jugeant passé le temps des controverses de doctrine entre chrétiens, veuille — après Crousaz, mais Crousaz était philosophe — abandonner ces polémiques pour l'apologétique et faire l'union de tous contre le déisme, l'impiété, l'immoralité, contre l'indifférence surtout<sup>50</sup>. Mais ces inquiétudes et l'émotion provoquée dans tout le pays par l'article «Genève» de d'Alembert dans l'*Encyclopédie* ne concernent que les théologiens et les fidèles, tout le monde, en fait, mais non les philosophes comme tels.

Au début du siècle, la « philosophie » était toujours — avec les mathématiques et la physique qui en relevaient encore — la seule science *théorique* profane enseignée à l'Académie. L'apparition d'enseignements nouveaux va lentement modifier cette situation, tout en influençant indirectement le caractère même des cours de philosophie.

Les innovations avaient commencé en 1708 par la décision de créer une chaire de droit. Le premier titulaire, le célèbre Jean Barbeyrac (1711-1717)<sup>51</sup>, avait accepté de donner aussi, en français, un cours public d'histoire et son successeur, Charles-Guillaume Loys de Bochat, avait continué ces enseignements. Mais lorsqu'il se démit de ses fonctions professorales l'enseignement de l'histoire fut supprimé<sup>52</sup>; il n'y en eut que des cours occasionnels jusqu'à ce que le règlement de 1788 eut institué, à côté de la chaire de droit, une chaire d'histoire et de « statistique ». Double enrichissement pour la philosophie: le droit naturel, à vrai dire, pour la philosophie pratique, la morale — qui n'était pas du ressort du professeur de philosophie —, l'histoire parce qu'elle ouvrait les esprits dans une direction nouvelle et devait bientôt changer dans une large mesure la conception de l'enseignement de la philosophie.

Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, des professeurs « honoraires » avaient à plusieurs reprises déchargé le philosophe des cours de mathématiques et parfois de physique. Crousaz et Treytorrens, au contraire, assumèrent eux-mêmes l'enseignement des sciences. Louis de Treytorrens (1760-1794) avait d'abord suppléé de Molin dans ce domaine et c'est sous son profes-

<sup>50</sup>HV, vol. IV, p. 231 sqq. J.P. Secrétan avait pris pour thème de son discours d'installation le problème de la controverse: *De controversiis circa religionem rite tractandis*.

<sup>51</sup> Sur Barbeyrac et sur le problème de leçons de droit plus anciennes dans l'Académie, voir le bel ouvrage de Philippe Meylan cité à la note 26 ci-dessus.

<sup>52</sup> Sur les travaux historiques de Loys de Bochat et de Ruchat, cf. HM, pp. 53-54, HV, vol. IV, pp. 345 sqq. et 354 sqq., AG, appendice 10.

rat que s'organisa l'enseignement de la physique confié dès 1776 à Jean-Samuel Rodolphe François, un véritable expérimentateur. Depuis le début du siècle, les leçons de physique ne se résumaient plus dans le commentaire d'Aristote ou de manuels cartésiens; il y fallait des expériences et des «machines». Comme ses prédécesseurs, Crousaz et Louis de Treytorrens, François utilisait pour ses démonstrations les appareils — une centaine — de son propre cabinet de physique. Le très lent progrès de l'enseignement dépendait de l'initiative des maîtres<sup>53</sup>. Berne, qui avait la charge de deux Académies, modérait sans doute la dépense, mais, de son côté, l'Académie craignait que les innovations dans les sciences profanes ne distraient les étudiants de la vraie fin de l'enseignement: la théologie et le ministère. Le statut même de l'Académie, dont l'autorité avait à connaître des affaires ecclésiastiques du pays, rendait difficile la création de nouvelles chaires pour les laïques. C'étaient, par exemple, les Curateurs bernois qui, conscients de besoins nouveaux, avaient, en 1776, imposé un enseignement de physique «théorique et expérimentale»<sup>54</sup>. Ne fallait-il pas assurer quelque culture nouvelle à ceux des étudiants qui, au sortir de L'Auditoire de philosophie, pouvaient poursuivre leur formation à l'étranger, dans les Facultés autres que la seule théologie?

Le règlement de 1788, enfin, créa pour François une chaire de physique théorique et expérimentale. Depuis 1784, la chimie était enseignée par un professeur honoraire, Henri Struve. En 1794, à la mort de Louis de Treytorrens, le nouveau professeur de philosophie, Jean-David Secrétan (1794-1817), entièrement déchargé de l'enseignement des mathématiques, put se consacrer uniquement à la philosophie rationnelle. Une chaire de mathématiques fut créée quatre ans plus tard. Ainsi, à la fin du siècle, les enseignements scientifiques parvenaient lentement à l'autonomie.

Ces innovations prenaient place dans un plan d'études mieux ordonné. On entra en «Eloquence» à quatorze ans pour étudier les auteurs latins, les antiquités, la mythologie, la rhétorique et des éléments du grec. A seize ans on passait, après examens, en «Philosophie» où le programme comportait grec, rhétorique, logique, métaphysique, droit naturel, mathématiques et physique. A dix-neuf ans, on accédait, après examens, à l'Auditoire de théologie, le seul encore qui assurât des études complètes, achevées par la consécration au saint ministère qui tenait lieu de tout diplôme.

<sup>53</sup>Crousaz demandait (*Des Instructions publiques...*) qu'à l'avenir l'administration prît à sa charge les instruments nécessaires aux démonstrations. On finit par accorder sinon les instruments, du moins un local pour les entreposer. Voir la note suivante.

<sup>54</sup>HM, p. 60; Claude Secrétan, «Les sciences physiques à l'Académie de Lausanne il y a cent ans» in *Suisse Contemporaine*, 1949, p. 362.

En 1780, Frédéric-César de la Harpe, qui venait d'achever son droit à Tubingue, se plaignait de l'orientation exclusivement théologique de l'Académie et jugeait sévèrement ce qu'il nommait la «triste pédanterie» de l'enseignement lausannois; «...pas le plus petit mot des sciences utiles! Pas une syllabe de ce qu'on appelle philosophie et raisonnement...<sup>55</sup>» – Mais qu'appelle-t-on alors philosophie?

<sup>55</sup> Cité par HM, p. 64.



III  
LA PHILOSOPHIE  
DANS QUATRE ACADÉMIES  
ET DANS LES PREMIERS TEMPS  
DE L'UNIVERSITÉ





*Le christianisme n'a pas peur  
de la liberté.*

Charles Secrétan

Les premiers temps de l'indépendance apportèrent peu de nouveautés à la philosophie. Jean-David Secrétan introduisait, dit-on, le kantisme dans ses cours. En 1801, le Conseil Exécutif le chargea, dans un souci pédagogique, de donner, en plus de son enseignement, deux leçons hebdomadaires d'«hodégétique», c'est-à-dire d'introduction aux méthodes des études<sup>56</sup>. L'essai fut de courte durée; les leçons se seraient bornées à quelques considérations tirées du *Novum Organum* de Bacon et du *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* de d'Alembert, ainsi qu'à la classification des sciences.

La loi de 1806 – qui instituait d'autre part une Faculté de droit et les premiers diplômes de licence – consacra en principe l'existence de trois chaires de sciences dans l'Auditoire de philosophie: mathématiques et astronomie, physique théorique et expérimentale, chimie et minéralogie. Des cours libres de zoologie dès 1813, puis, en 1834, de botanique se joignirent bientôt à ces enseignements. Ainsi, les sciences se trouvaient définitivement indépendantes de la chaire de philosophie<sup>57</sup>.

D'après le règlement de 1813, le professeur de philosophie donnait trois cours: chaque année, trois heures de logique et, alternativement, de deux en deux ans, trois heures de métaphysique (les facultés de l'âme, la philosophie morale) ou d'«histoire critique de la philosophie ancienne et moderne»<sup>58</sup>. Si, comme le constate Henri Meylan, la philosophie «n'a pas

<sup>56</sup> Cf. HM, p. 72, AG, pp. 250 et 252 sqq. Les ouvrages D'A.-C. Chavannes (note 49 ci-dessus) n'ont-ils pas exercé quelque influence sur cette tentative? – Sous le titre *Le Philosophisme démasqué et la philosophie vengée, traduit de l'allemand du célèbre Kant, Professeur de philosophie à Koenigsberg, par D. Secrétan, Professeur de philosophie de l'Académie de Lausanne, 1798*, Jean-David Secrétan a publié dans un opuscule de 34 pages quelques extraits de Kant.

<sup>57</sup> Il ne sera donc plus fait mention ici de leur développement. A l'article de Claude Secrétan cité ci-dessus, note 54, il faut joindre, du même auteur, l'étude «Savants et chercheurs» in *La Vie romantique au pays romand*, Éditions Freudenthal-Spiro, Lausanne, 1930 (avec bibliographie).

<sup>58</sup> L'histoire de la philosophie disposait alors – outre d'anciennes compilations et des ouvrages latins du XVIII<sup>e</sup> siècle (J.J. Brucker, J.F. Buddaeus, etc.), que

laissé de traces profondes dans les esprits» de ce temps, la mutation qu'elle subissait en devenant, pour une part déjà considérable, «histoire de la philosophie» n'y est peut-être pas étrangère.

### LE PROFESSEUR ANDRÉ GINDROZ

Les dissertations — fort inégales — présentées par quatre candidats lors du concours ouvert pour la succession de Jean-David Secrétan (1817) permettent de constater quelles étaient alors les doctrines connues en pays vaudois: les empiristes, Locke, Condillac, l'analyse des Idéologues — Degérando surtout —, l'École écossaise et, à l'arrière-plan, encore, Descartes et les philosophes de l'antiquité dont on ne fait guère état. La pensée allemande, alors dans toute sa puissance, reste presque inconnue.

De ces travaux de concours, le meilleur, et de beaucoup, est celui d'André Gindroz qui traite *des principales opinions sur l'origine des idées*. L'exposé des théories des partisans des idées innées et des empiristes est suivi de l'examen de leurs «preuves» et de leur influence sur la culture intellectuelle et l'éducation. D'emblée, le candidat, s'appuyant sur Degérando<sup>59</sup>, soutient que la logique, la clarté de la méthode et la possibilité de former un langage philosophique dépendent des seules lois naturelles de la génération des idées. Locke, Condillac — et, de préférence, Charles Bonnet —, les Idéologues, l'École écossaise sont mis à contribution, non sans quelques critiques judicieuses. Ignorant l'allemand, le candidat s'excuse de ne pouvoir faire état de la «nouvelle philosophie» (p. 70) mais, plus prudent que tant d'autres, il se rend bien compte que la Critique de Kant — qu'il connaît indirectement — ne peut se rattacher à aucun des deux «systèmes» innéiste et empiriste. Il assimile — de manière caractéristique — aux idées innées les vérités du cœur: «l'opinion qui admet les principes innés est favorable à la poésie, à l'éloquence» (cf. p. 63 sq.), à l'inspiration, à «une communication directe entre l'âme et la divinité», mais elle «ne peut exercer une influence aussi heureuse» sur les sciences physiques et mathématiques où «les Grecs ont fait peu de progrès». Au contraire, les méthodes des sciences physiques — Bacon est invoqué — exigent l'observation, l'attention aux choses extérieures, alors que «le philosophe qui admet

mentionnera encore André Gindroz — de la *Geschichte der Philosophie*, 12 vol., 1798-1819 de W.G. Tennemann et de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 vol., 1804, par Degérando, première histoire de la philosophie publiée en français.

<sup>59</sup> Joseph Marie Degérando, 1772-1842, administrateur, juriste, philanthrope, alors très apprécié comme représentant modéré de la doctrine des Idéologues, comme anthropologue et pour son *Histoire comparée des systèmes...* citée à la note précédente.



*Jean Daniel André Gindroz*

des principes innés aime à rentrer dans son âme et croit y trouver les lois qui gouvernent le monde physique...» (p. 62-63). Soutenant l'identité du vrai et du bien, le candidat ne craint pas de tirer du lieu commun «la vérité ne saurait être dangereuse» l'affirmation que, a fortiori, «ce qui est dangereux ne saurait être vrai» (p. 50). Enfin, renonçant à opter entre l'innéisme et l'empirisme, il invite à suivre celui des deux systèmes «qui sera le plus propre à élever, à fortifier votre âme» (p. 68).

Le cours de logique<sup>60</sup> de Gindroz fait aussi leur part aux idées du temps: la logique prend son point de départ dans la psychologie (p.16) qui rend compte de l'origine des idées; le jugement, par exemple, s'explique par l'acte de comparaison. Mais le professeur ne s'en applique pas moins à l'analyse objective des idées, à l'étude logique de la proposition, du raisonnement et de leurs règles, qu'il «complète», sans doute dans une intention pédagogique. Ses leçons, sobres et claires, s'attachent aussi, à la suite de Condillac et des Idéologues, à l'examen des signes des idées, du langage; mais c'est pour mettre en garde contre l'arbitraire de ces signes et pour montrer dans la logique, la grammaire et la rhétorique les moyens d'y remédier.

Les notes prises au cours d'histoire de la philosophie de Gindroz<sup>61</sup> retiennent parfois plus de noms que de doctrines et soulignent volontiers les contradictions et les «insuffisances» de maint système, mais l'exposé, de Thalès à Kant, est déjà, dans l'ensemble, proche de ceux qui vont constituer une longue tradition — à la critique historique et à l'analyse philosophique près. Une conception à demi religieuse de l'histoire s'allie ici à la certitude du progrès, dans une conscience de modernité: on peut, à propos de Platon et d'Aristote, juger «intéressant de voir l'intervention de la Providence dans les destinées de la philosophie»; mais quand, à propos de Socrate, il compare la maxime des Anciens «sois vertueux afin d'être heureux» à la maxime moderne (?) «sois vertueux quoi qu'il arrive», le professeur observe que l'insuffisance de l'ancienne morale n'est pas surprenante «à une époque où il n'y avait guère d'analyse psychologique» (p. 46).

Gindroz enseigna la philosophie de 1817 à 1838. Or, entre-temps, la réorganisation de l'Académie était devenue urgente. Les innovations prévues dans l'enseignement du droit et des sciences s'étaient réalisées — difficilement — dans le cadre ancien. Lettres, sciences, philosophie étaient toujours des études préparatoires. Toute au service du pays pour la formation des pasteurs, chargée de lourdes responsabilités dans l'administration ecclésiastique, l'Académie répondait encore depuis peu par sa Faculté de

<sup>60</sup> Notes autographiées prises par Charles Secrétan en 1833.

<sup>61</sup> En 1835-1836 par Louis Durand; notes sans doute fidèles: autographiées, elles pouvaient servir à la préparation d'examens...

droit aux besoins d'un Etat souverain; mais c'est à l'étranger qu'il fallait faire des études universitaires non seulement de médecine, mais de lettres et de sciences. De là un certain déséquilibre et la difficulté de poursuivre des progrès souhaités depuis longtemps. Il fallait donc changer la structure.

Au nom d'une commission chargée de prévoir un plan de réorganisation, Gindroz, alors Recteur, rédigea en 1827 un rapport au Conseil d'Etat. Homme politique lui-même, comme plusieurs de ses collègues, il écrivait : « Il faut craindre, dans notre siècle surtout, que les professeurs ne se laissent insensiblement aller au plaisir de remplir dans la société un rôle qui ne leur appartient pas; qu'ils ne préfèrent aux paisibles devoirs de leur chaire les travaux moins obscurs de la vie civile. »<sup>62</sup>

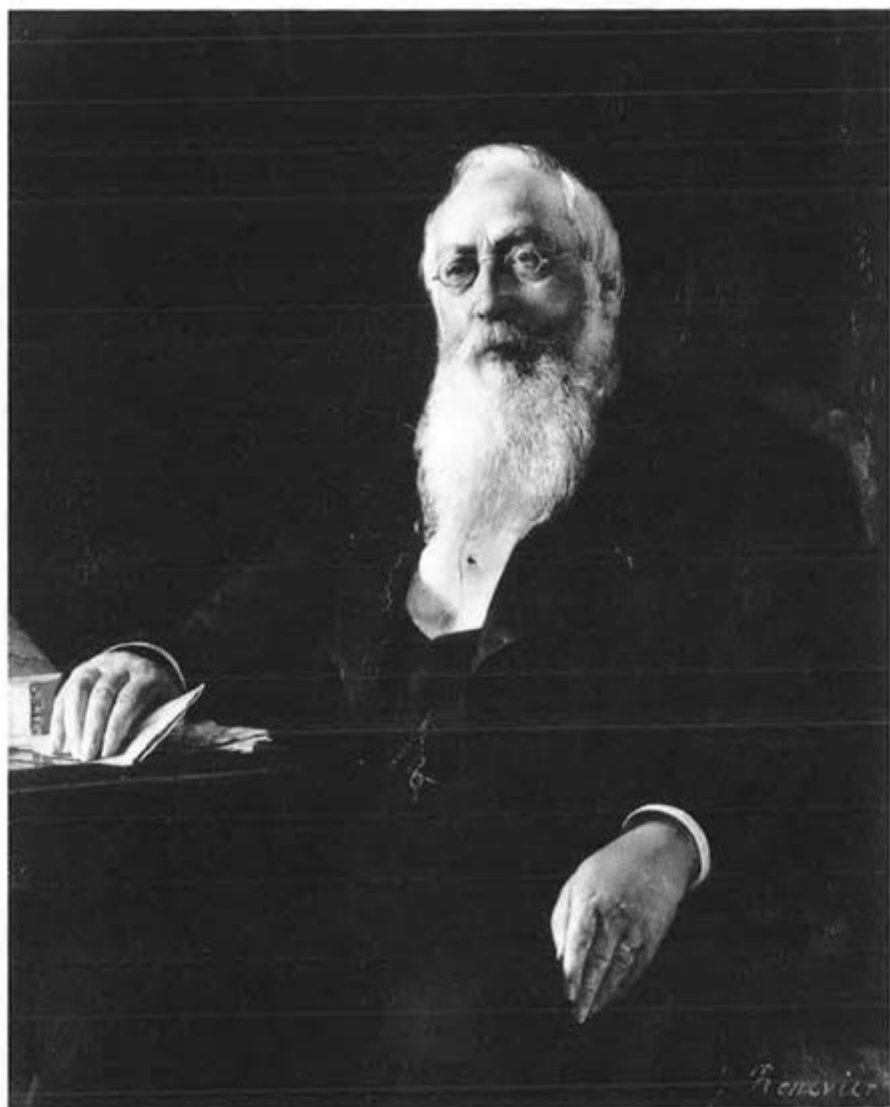
### LA LOI DE 1837 ET LA LIBERTÉ DES ÉTUDES

En fait, l'Académie allait se trouver mêlée de près aux révolutions du régime politique.

Au pouvoir depuis 1830, les libéraux comptaient sur l'éducation intellectuelle et morale pour réaliser progressivement l'émancipation des citoyens. Ils allaient donner pour but à l'Académie de « former des hommes pour les carrières qui exigent une instruction supérieure et entretenir dans le pays une culture scientifique et littéraire »<sup>63</sup>. Un Gymnase devait remplacer l'ancien Auditoire de philosophie. Trois Facultés — théologie, droit, lettres et sciences — devaient former l'Académie elle-même. On s'accordait à estimer nécessaire que les étudiants en théologie et en droit poursuivent après le Gymnase des études de littérature, d'histoire, de mathématiques, de physique et de philosophie. Mais les opinions étaient divisées quant au rapport de ces études « générales » avec les études « spéciales » de théologie et de droit. En vertu du principe — tout nouveau — de la liberté des études, il semblait que l'étudiant, préparé par le Gymnase aux études académiques, devait pouvoir, à dix-huit ans, entrer dans la Faculté de son choix, quitte à poursuivre en même temps que ses études spéciales l'ample programme d'études générales qui lui serait imposé. Ainsi, la Faculté des lettres et sciences, tout en assurant cette formation générale, aurait ses fins propres et ne serait plus subordonnée aux deux autres. Toutefois, ne fallait-il pas craindre d'abandonner l'étudiant à lui-même? Libre de diriger ses études, il devait cependant passer les examens prescrits pour les études générales avant de se présenter à des épreuves de théologie

<sup>62</sup> Cité par Henri Vuilleumier, *L'Académie de Lausanne 1537-1890, Esquisse historique*, Lausanne, 1891, p. XLVIII.

<sup>63</sup> Loi du 21 décembre 1837.



*Charles Secrétan*

ou de droit. Cette demi-mesure conciliait – mal – les opinions extrêmes : les uns avaient confiance dans la liberté totale, les autres voulaient que, malgré la création du Gymnase, la Faculté des lettres et sciences, subordonnée au Droit et à la Théologie, gardât son caractère propédeutique et qu'avant d'aborder – à vingt et un ans – ses études spéciales, l'étudiant consacre trois années, avec examens annuels de promotion, à sa formation générale.

Le projet allait être soumis au Grand Conseil lorsque le *Nouvelliste Vaudois* publia une série d'articles sur la réforme académique. Un étudiant en droit, Charles Secrétan<sup>64</sup>, y défendait la liberté et l'intégration des études générales et spéciales, gage de l'harmonie des études et de la vie. Les «études générales», de philosophie surtout, exigent une certaine maturité et l'expérience de ces questions qui naissent des études mêmes de droit ou de théologie. Lettres et sciences, au surplus, ont leur valeur propre et ne se réduisent pas à l'exercice préalable, «à vide», de l'intelligence. La culture acquise au Gymnase doit permettre à l'étudiant d'aborder dès dix-huit ans des études de droit ou de théologie tandis qu'il parfait sa formation générale. Prolonger pendant trois ans les seules études générales, ce serait susciter lassitude, paresse, dissipation chez les uns, et chez d'autres l'indifférence, voire le dégoût à l'égard des études pratiques. Interrompre par la formation professionnelle des études générales de lettres et de sciences dont le sens est de préparer à la vie est tout aussi funeste. Et de citer Schelling : «La pensée demande impérieusement (...) la pénétration réciproque de ces deux ordres d'études (...) on devrait chercher dans l'enseignement philosophique la dernière initiation dans le monde des sciences et l'achèvement des autres connaissances acquises sur les spécialités. Cette séparation violente des études générales et spéciales n'a d'autre résultat que l'indifférence pour toute culture scientifique en général; résultat directement opposé au but de toute instruction, qui est le développement de l'esprit en soi, par lequel seulement l'esprit devient libre... (p.28)».

Enfin, Secrétan esquisse (p. 31-32) ce que pourrait être un plan d'études personnel combinant, en vue des examens prescrits, les disciplines générales de la Faculté des lettres et sciences avec des études spéciales, celles de droit par exemple, dont il a l'expérience. Ce plan, aussi ingénieux qu'ambitieux, réserve la première année presque entièrement aux lettres et sciences, avec une première initiation au droit romain, consacre les deux

<sup>64</sup> «Des nouveaux projets de loi sur les Collèges et l'Académie, Courtes observations, par Charles Secrétan, Etudiant en droit». Extrait du *Nouvelliste Vaudois*, 1837. Ces articles avaient paru de juillet à septembre 1837. Références aux pages de la brochure.



années suivantes aux disciplines fondamentales du droit, tandis que se poursuivent quelques études de lettres, surtout la philosophie et la littérature française, et dispose dans les deux dernières années des études plus spéciales de droit, tandis que l'histoire et la philosophie du droit, la philosophie de l'histoire aussi doivent élargir l'horizon. Un tel programme « peut être suivi par tout étudiant qui a fait ses humanités d'une manière convenable au gymnase, et nous ne doutons pas qu'il n'y trouve économie de temps et de fatigue, en même temps qu'un véritable profit pour l'ensemble de sa culture, aussi bien que pour son aptitude dans sa profession » (p. 32). Au surplus, le plan prévoit chaque année les examens prescrits dans les disciplines, générales et spéciales, qui auront été ainsi étudiées.

L'intérêt de ces articles — outre le témoignage qu'ils offrent des problèmes personnels du jeune étudiant en droit — réside dans le sens philosophique qu'au nom de « la vie », leur auteur n'en doutait pas, ils veulent donner à l'ensemble des études.

La loi du 21 décembre 1837 institua dans l'Académie — désormais déchargée de l'administration ecclésiastique — les trois Facultés prévues où l'on pouvait entrer à dix-huit ans, au sortir du Gymnase; elle fixait le programme des études générales, mais laissait l'étudiant libre de disposer l'ordre de ses cours et des examens prescrits pour les diverses licences, y compris ceux des disciplines générales. Le principe de la liberté des études ainsi reconnu répondait à une conception de la culture désintéressée et du caractère personnel et responsable de la vocation de l'étudiant.

Les conséquences de cette réforme pour la philosophie sont manifestes: destiné désormais à des étudiants plus mûrs, cet enseignement connaîtra une liberté et des exigences nouvelles. Cependant, les mutations qu'il allait subir ne dépendaient pas des seules dispositions de la loi. Pour les comprendre, il faut au moins évoquer, à défaut de pouvoir les développer en détail, la situation religieuse et l'influence de la nouvelle philosophie spéculative allemande.

#### LE MOUVEMENT RELIGIEUX, LA SITUATION POLITIQUE ET LA NOUVELLE PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE

La ferveur du Réveil religieux avait, dès les années vingt, pénétré les consciences bien au-delà des cercles restreints qu'elle avait d'abord réunis<sup>65</sup>. Après la théologie raisonnable de l'orthodoxie libérale, après la

<sup>65</sup>HM, p. 80 sqq.; Philippe Bridel, «Théologiens, moralistes et philosophes» in *La Vie romantique au pays romand* (cf. note 57 ci-dessus), pp. 147-176; Eugène Rambert, *Alexandre Vinet*, 1875.

théologie morale, il ne suffisait plus à ceux qui avaient entendu cet appel et que portait une foi personnelle d'entendre prêcher la grandeur de Dieu et de la Création, ou l'Évangile comme message moral. Mais ne pouvait-on pas aussi s'étonner de ce qui paraissait à tant d'esprits dans le pays comme un zèle inquiétant, voire comme la religiosité privilégiée d'une élite? De même qu'était privilégiée, aristocratique, cette culture intellectuelle que les libéraux pensaient «entretenir» dans le Canton, grâce entre autres à la nouvelle Académie.

N'y avait-il pas cependant aussi, entre l'appel du Réveil et les nouvelles aspirations intellectuelles, un conflit latent? Dès 1835, Charles Secrétan écrivait à Alexandre Vinet<sup>66</sup>, en qui il mettait toute sa confiance: «Tout le monde a besoin dans le mouvement religieux et intellectuel qui s'opère avec assez de désordre dans le canton de Vaud, surtout dans les études, de voir la conciliation, l'harmonie et non la juxtaposition de la culture intellectuelle et du mouvement religieux. Vous seul pouvez représenter cette idée chez nous.» En ce même automne 1837 où l'on discutait la loi sur l'Académie, Vinet était installé dans la chaire de théologie pratique et Sainte-Beuve commençait son cours sur Port-Royal. Mais déjà ce cours était discuté dans la presse, raillé en ville, parodié, rue de Bourg, au café Morand<sup>67</sup>. Ses auditeurs assidus étaient assimilés aux «mômiers» et ceux-ci aux jansénistes — en attendant que les événements des années quarante les fassent traiter de jésuites.

L'Académie ne devait pas échapper aux luttes qui allaient confondre dans une même intolérance deux conceptions de l'État, de l'Église, de l'éducation et de la culture. Les libéraux, auteurs principaux de la réforme académique, ne doutaient pas que «la loi de perfectionnement de l'être humain» ne puisse s'accomplir «sous l'influence vivifiante de L'Évangile»<sup>68</sup>, mais tous ne comprenaient pas de la même manière cette «influence» et les plus avancés d'entre eux, les radicaux, n'étaient pas prêts à la laisser s'exercer hors de toute autorité politique. Qu'ils aient eu ou non à le craindre, c'était aussi bien affaire d'État. L'ancien gouvernement conservateur lui-même n'avait-il pas déjà en 1824 — au mépris de la liberté de conscience — interdit toute assemblée religieuse hors du culte officiel<sup>69</sup>?

<sup>66</sup> Lettre du 24 septembre 1835. Vinet était alors professeur de lettres françaises à l'Université de Bâle.

<sup>67</sup> Cf. René Bray, *Sainte-Beuve à l'Académie de Lausanne*, Lausanne, 1937, et les textes cités par Cécile Delhorbe, *Juste et Caroline Olivier*, Lausanne (1935).

<sup>68</sup> Louis Gauthey (premier directeur de l'École Normale créée en 1834), *De l'éducation, ou principes de pédagogie chrétienne*, cité par Philippe Bridel (*Op. cit.* cidessus, note 65, p. 161).

<sup>69</sup> Bien que cette loi ait été abolie, la liberté de conscience ne fut définitivement assurée que par la Constitution de 1861.

Comme on venait de réorganiser profondément l'Académie, il fallait élaborer une nouvelle loi ecclésiastique. Le Conseiller d'Etat Henri Druey<sup>70</sup>, la personnalité la plus forte du libéralisme radical, avait pour idéal un christianisme «épuré» bien au-delà de l'hostilité mutuelle des diverses Confessions. Pour que ce christianisme idéal devint la religion de tous, il fallait veiller à le préserver du «fanatisme» et de «l'intolérance».

On sait que Druey s'inspirait dans son action de la pensée, entre autres, de Hegel. Il faut toutefois préciser: dans le système dialectique de Hegel, la Religion est la *manifestation* de l'Esprit *Absolu*, synthèse de l'esprit subjectif – l'individu, sa pensée, ses *sentiments* – et de l'esprit objectif qui, lui, se réalise pleinement dans l'Etat: le conflit du subjectif et de l'objectif est donc «*dépassé*» dans la vérité suprême de l'Esprit Absolu, où leurs vérités se trouvent conservées, mais portées à une signification plus haute. Ainsi, la Religion se manifeste comme libre, dégagée – grâce à l'antithèse de l'esprit objectif – des entraves et des illusions de l'individualité subjective. Il ne saurait donc être question ici d'une *subordination* de la Religion à l'Etat puisque ni le subjectif, le sentiment religieux qui se prendrait pour la vérité de la religion, ni assurément l'objectif, l'Etat, ne sont encore la vraie religion.

Mais, entre cette dialectique qui intègre la Révélation – la Manifestation suprême – au devenir de l'Idée, et les consciences qui trouvaient dans la Révélation la Promesse adressée à *chacun*, la synthèse ne pouvait s'accomplir. A moins, peut-être, du point de vue du philosophe, de développer l'apprentissage de la dialectique hégélienne... Or, c'est là précisément ce que Druey put un moment espérer.

Pour mieux consacrer le passage de l'ancienne à la nouvelle Académie, on avait décidé en 1837 de soumettre tous les professeurs à réélection... André Gindroz, lui, abandonna la chaire de philosophie qu'il occupait depuis vingt et un ans pour la vice-présidence du Conseil de l'instruction publique<sup>71</sup>. Lors du concours ouvert pour sa succession, le candidat ayant été déclaré inéligible, toute la procédure fut différée. Il fallait donc aviser à un enseignement provisoire. Or précisément un hégélien de Berlin, le Docteur Karl Mager, alors régent au Collège de Genève, s'était particulièrement distingué lors de la «dispute», l'une des épreuves traditionnelles du concours, comme l'un des trois «opposants» désignés pour argumenter contre le candidat. Fin 1838, la solution paraissait donc trouvée pour introduire à Lausanne, grâce au Dr. Mager, la philosophie de Hegel.

<sup>70</sup> André Lasserre, *Henri Druey*, Lausanne, 1960.

<sup>71</sup> Le Conseil de l'instruction publique siégeait sous la présidence d'un Conseiller d'Etat. Son vice-président avait des attributions étendues. La création du Département de l'instruction publique date de 1863.

Mais l'Académie – c'est à dire les sept professeurs déjà nommés, dont quatre théologiens – estimait que le système de Hegel «manque de vérité, considéré simplement comme philosophie. On ne pourra l'introduire dans l'Académie que sous la forme historique ou bien lorsqu'en face de la chaire hégélienne s'élèverait une autre chaire pour en combattre les tendances et les erreurs redoutables ou redoutées, ainsi que l'esprit exclusif et intolérant...<sup>72</sup>» On craignait explicitement «l'influence de la philosophie hégélienne (...) système si peu en accord avec la doctrine religieuse dont on désire que les élèves de l'Académie soient nourris». On craignait enfin de ne pas trouver dans le comportement du Dr. Mager l'assurance de la gravité et de la prudence qu'on doit attendre d'un professeur de l'Académie<sup>73</sup>. Le Conseil de l'instruction publique, dans sa majorité, suivit l'Académie et le Conseil d'Etat fit de même, contre l'avis explicite de deux de ses membres, Emmanuel de la Harpe et Henri Druey. Ce dernier ne cacha pas son extrême mécontentement. Il voyait «l'avenir de notre Académie gravement compromis»<sup>74</sup>. En fait, l'hégélianisme aurait sans doute été aussi incongru dans l'Académie de ce temps que la loi libérale de 1837 allait se trouver prématurée et son esprit méconnu dans le pays, malgré la grande valeur de l'enseignement durant les quelques années qui suivirent. Mais, qu'elle fût hégélienne ou non, la révolution s'annonçait profonde dans l'enseignement de la philosophie. De l'empirisme et de l'innéisme dogmatiques, ou des «misères de l'école écossaise»<sup>75</sup>, le débat passait à la philosophie allemande idéaliste, dialectique, dite «spéculative». On l'avait déjà bien vu lors du concours de 1838, grâce aux trois «opposants», Mager, Adolphe Lèbre et Charles Secrétan. En janvier 1839, ce dernier – «sans contredit, l'homme qu'on pouvait choisir de mieux parmi les Vaudois disponibles»<sup>76</sup>, écrivait alors Druey lui-même – se voyait confier à vingt-trois ans l'enseignement provisoire de la philosophie: psychologie et anthropologie au Gymnase, logique et psychologie à l'Académie pour les débutants et, pour les aînés, la métaphysique du XVIII<sup>e</sup>. siècle, spécialement Leibniz et Kant, puis la philosophie de la religion.

<sup>72</sup> Selon le rapport de la commission de nomination; celui de l'Académie est perdu.

<sup>73</sup> Dans une lettre à Johannes Niederer, principal soutien du Dr. Mager, Druey précise, le 3 novembre 1838, que celui-ci s'était fait «un tort considérable» pour s'être «prodigué» en conversations «au café» et chez des particuliers (Druey, *Correspondance*, vol. II, p. 36).

<sup>74</sup> Druey, *Correspondance*, vol. II, pp. 34-38; cf. l'article de Druey dans le *Nouvel-iste Vaudois* du 25 décembre 1838 et la réponse de Samuel Chappuis dans le même journal, le 11 janvier 1839 (voir ci-après annexe IV, p. 86). Sur toute la question, André Lasserre (*op. cit.* note 70 ci-dessus), pp. 125 sqq.

<sup>75</sup> Cette expression de Druey, dans la lettre citée à J. Niederer, vise André Gindroz. Voir aussi Druey, *Correspondance*, vol. II, p. 12.

<sup>76</sup> Druey, *Correspondance*, vol. II, p. 38, lettre à K. Mager.

Ce n'est pas à Hegel, mais bien à Schelling — dont il avait suivi les cours à Munich — que s'attachait Secrétan. Si cet intérêt n'était pas sans réserves, le jeune suppléant n'en était pas moins convaincu de la nouveauté et de la fécondité de la pensée allemande et sur ce dernier point, en général, il était en plein accord avec Druey. Ses articles du *Nouvelliste Vaudois* publiés au début de 1837<sup>77</sup> pour plaider la cause de l'enseignement de l'allemand sont à cet égard caractéristiques par leur motivation philosophique: au contraire du français, «langue historique, produit d'une décomposition et de l'assimilation d'éléments étrangers (...), l'allemand (est une) langue organique qui s'enrichit librement et régulièrement par le développement de sa propre substance». Ainsi, la langue allemande présente «...en elle-même ce grand intérêt pour les études qu'elle est la seule langue dans laquelle et par laquelle il soit facile aujourd'hui d'étudier les langues sous le point de vue de leur vie propre, de leur histoire naturelle. Pour une partie fondamentale de la culture philosophique, la langue allemande ne peut être remplacée par rien» (p. 36). Dès lors, la philologie historique, dynamique, attachée à l'étude de l'allemand, «présenterait la langue telle qu'elle est; c'est-à-dire comme un organisme dont chaque mot est un membre vivant, et qui se transforme dans le temps suivant un rythme précis, suivant des lois déterminables et reconnues». Une telle science serait donc «avec l'âme humaine et l'ensemble des choses dans un rapport bien plus étroit (...) que la philologie abstraite de nos jours». Mais l'étude de l'allemand offre bien plus que cette philologie historique ou que l'avantage de connaître, sans attendre les traductions, la science, la culture et surtout la philosophie allemandes car «la Révolution française et la philosophie allemande, voilà le grand fait du monde corporel et du monde spirituel de notre siècle». Mieux vaut nous rendre compte que «nous ne faisons pas un vers, pas un sermon, surtout pas une loi, qu'il ne s'y glisse tant soit peu de la philosophie allemande» (p. 40). Dans le canton de Vaud, l'enseignement de l'allemand fera se susciter l'une l'autre deux grandes cultures et permettra enfin de resserrer les liens avec la Suisse.

#### LE PREMIER ENSEIGNEMENT DE CHARLES SECRÉTAN ET LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ

Dans ces articles, Secrétan s'élevait contre l'opinion qui jugeait la philosophie allemande obscure et dangereuse pour les idées reçues, et tout spécialement pour les idées religieuses<sup>78</sup>. On voit bien, dès son premier

<sup>77</sup> «De l'étude de l'allemand dans nos institutions académiques», in *Nouvelliste Vaudois* du 27 janvier au 24 février 1837 (références aux pages du journal).

<sup>78</sup> Cf. l'article du 3 février 1837.

livre, *La Philosophie de Leibnitz*, qu'il trouvait au contraire dans cette dialectique une pensée assez profonde et audacieuse pour amener aux vérités de la foi.

Cette *Philosophie de Leibnitz* (1840), tirée du cours sur la métaphysique du XVIII<sup>e</sup> siècle, commence par un exposé clair et rigoureux du système leibnizien; la critique – intrépide – qui suit doit beaucoup de sa pénétration aux spéculations des philosophes postkantien. Véritable critique philosophique, elle permet, de difficulté en difficulté, d'approfondir le système considéré; elle s'ouvre enfin, non sans maintes références aux dogmes, à une véritable apologie du christianisme: «Le christianisme n'a pas peur de la liberté; le christianisme, c'est la liberté! Leibnitz ne la comprend pas (...) Avec les meilleures intentions du monde, nous n'arriverons jamais au christianisme en suivant cette route», la route du rationalisme et de la nécessité: «... Je ne sais si l'esprit de l'homme fera quelque jour descendre la lumière dans la profondeur des dogmes chrétiens. Le contenu de la révélation me semble une mine inépuisable dont l'intelligence libre ne sondera jamais que les abords. Aujourd'hui, la philosophie épèle en bégayant les premières syllabes de cette parole (...) Qu'elle poursuive cependant...» Pour conclure, et tandis que chez Leibnitz Dieu paraît à Secrétan enchaîné par le principe de raison suffisante, il s'agit de montrer que «la liberté du Créateur est absolue.»

Malgré la clarté de l'exposé, ces leçons témoignent des exigences que le jeune professeur imposait à ses étudiants; il les entraînait par la conviction de sa parole, développant souvent sa pensée «comme s'il avait été son propre auditeur»<sup>79</sup>.

Secrétan, cependant, conscient de philosopher avec toute son âme, pensait de plus en plus se consacrer non pas au droit, mais à l'enseignement. Après un congé d'une année – Gindroz avait accepté de le remplacer –, il se présenta au concours en 1841. Sa dissertation, *De l'âme et du corps*<sup>80</sup>, marque une étape entre le premier enseignement au Gymnase et la future *Philosophie de la liberté*. Quant à la composition à huis clos – «Par quelle branche de la philosophie faut-il commencer l'enseignement de cette science? indiquer les diverses réponses faites à cette question et les apprécier» –, le candidat répondit en substance que la base traditionnelle était sans doute la logique, mais que, pour intéresser les élèves et pour faire

<sup>79</sup> LS, pp. 162-163.

<sup>80</sup> *De l'âme et du corps*, fragment d'une introduction générale à l'anthropologie philosophique, présenté au concours pour la chaire de philosophie et d'histoire de la philosophie de l'Académie du Canton de Vaud par Charles Secrétan, licencié en droit, 1841. (Une partie de cette Dissertation avait été publiée en 1840 dans la *Revue Suisse*).

appel à leur expérience, il fallait commencer par l'anthropologie qui «embrasse tout, touche tout, unit tout». Après deux leçons d'épreuve — l'une de logique, l'autre sur les rapports des philosophies de Platon et d'Aristote —, après avoir défendu sa dissertation et soutenu des thèses devant treize experts, le candidat fut nommé. On avait bien observé d'autre part qu'il était «moins préparé à l'enseignement élémentaire qu'à l'enseignement supérieur»<sup>81</sup>.

Dans sa leçon inaugurale, le 1er novembre 1841, sur «les rapports de la religion et de la philosophie»<sup>82</sup>, Secrétan déclarait: «L'âme de nos convictions c'est Jésus Christ, concentration de toutes les énigmes et abrégé de toutes les solutions.» La recherche par laquelle pensée religieuse et réflexion philosophique avaient tenté déjà de comprendre la condition humaine n'a trouvé son guide qu'en Jésus Christ. Avec lui commence la véritable humanité à laquelle tous désormais ont accès, et qui vit dans l'Eglise fidèle. La religion, communion spirituelle avec Dieu, personne libre; la liberté — dont l'homme a abusé pour sa perte —, seul instrument du salut et «forme de la grâce», tel est le message chrétien. A cette Promesse, d'abord reçue sur la foi du témoignage, la philosophie peut apporter «la libre adhésion d'une conscience réfléchie.» Se heurtant aux limites de sa propre réflexion a priori, la philosophie reconnaît la révélation comme un fait. Unie à l'expérience chrétienne et consciente de l'activité de l'esprit, elle ne cédera ni à l'autorité du dogme ni à la «nécessité» de la spéculation rationnelle, l'une et l'autre contraires à la liberté qu'atteste l'expérience morale; elle pourra ainsi se vouer à la tâche d'«organiser chrétiennement l'intelligence».

Après cette leçon, Alexandre Vinet constatait que le nouveau professeur, son introducteur et le magistrat qui présidait avaient tous parlé religion et il écrivait: «Il n'y a pas d'autre préoccupation chez les penseurs. Il s'agit toujours de concilier avec la religion reconnue comme vraie la philosophie qui voudrait philosopher, sauf à ramener par un détour à la religion. Il y a là des illusions sur lesquelles il faut absolument que je dise mon mot<sup>83</sup>.» Deux ans plus tôt, en effet, dans sa propre leçon inaugurale sur «la prédication chrétienne et le mouvement religieux», Vinet, lui, avait dit: «L'époque présente ne demande peut-être pas tant l'exposition des preuves externes de la religion que la démonstration de sa cohérence interne et de la convenance de tout son ensemble avec l'ensemble des choses du cœur et des affaires humaines. Elle demande compte au christianisme de sa

<sup>81</sup> Procès-verbal de la séance du 30 septembre 1841 (ACV, K XIII 32).

<sup>82</sup> La leçon fut publiée dans *Le Semeur* à Paris, les 5 et 12 octobre 1842.

<sup>83</sup> Lettre de Vinet à Lutteroth, directeur du *Semeur* à Paris, citée par HM, p. 90, ainsi que le texte qui suit, de la leçon inaugurale de Vinet, p. 85.



philosophie. Ce n'est pas une philosophie qu'elle veuille obtenir en échange du christianisme, mais une philosophie qu'elle veut recevoir des mains du christianisme.» Vinet ne pensait pas que la philosophie pût par elle-même assurer les vérités de l'Évangile contre le panthéisme idéaliste. Non que la pensée humaine fût incapable de quelque vérité, mais parce que seule la Rédemption pouvait surmonter les contradictions – par exemple entre bonheur et obéissance – qui résultent de ces vérités mêmes. Entre une philosophie «reçue des mains» du christianisme et une philosophie consciente d'avoir à répondre à l'appel du christianisme, la différence intellectuelle est grande, mais l'accord des convictions demeurerait, et l'on verra que le philosophe ne devait pas être moins attentif à la «convenance» du christianisme avec «l'ensemble des choses du cœur et des affaires humaines».

Charles Secrétan ne doutait pas que la pensée spéculative ne pût par elle-même dépasser le panthéisme et voir dans l'absolu non pas un principe dont la raison déduirait les conséquences nécessaires, mais une volonté parfaitement libre. La conscience morale du devoir nous fait faire l'épreuve de notre liberté propre : «Tu peux, car tu dois» avait dit Kant; mais pour Secrétan cette liberté ne saurait rester un «postulat de la raison pratique» : elle veut se comprendre, elle implique un fondement qui ne peut être que la liberté absolue.

Tel est le point de départ de la *Philosophie de la liberté*, ces leçons de 1845, que Secrétan devait reprendre dans un cours libre après son exclusion de l'Académie et publier en deux volumes en 1849. De ce grand ouvrage, porté par l'élan de la conviction et développé par une argumentation pénétrante, on ne peut ici analyser toute la richesse. Mais il faut en indiquer le fil conducteur parce que le livre a bien été d'abord un *cours* de l'Académie, parce qu'il témoigne des ambitions et de la générosité de son auteur et de son temps, enfin parce que l'œuvre ultérieure de Secrétan lui doit, quoi qu'en ait dit son auteur, sa ferme assise philosophique.

Pour parvenir à l'intelligence de notre liberté, il faut développer l'idée de cet absolu où elle a trouvé sa source. Secrétan interroge les philosophes (leçons 4 à 14); chez Duns Scot, chez Descartes, il trouve l'idée de la volonté souveraine de Dieu; Schelling, lui, conçoit bien la création comme un acte libre, mais ses théories des «puissances» divines et des «révélation» successives procèdent encore par déductions nécessaires<sup>84</sup>. Or la

<sup>84</sup> Secrétan s'est défendu à plusieurs reprises contre l'assimilation de sa pensée à celle de Schelling, notamment – à propos déjà de sa *Philosophie de Leibnitz* – dans la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, Bd. IX, 1842, pp. 152-155; plus tard entre autres dans la *Critique philosophique*, 1877, 2e partie, p. 50. De très



liberté de l'acte créateur ne saurait être liée à des puissances déterminées a priori, car l'absolu est ce qu'il veut : « Libre vis-à-vis de sa liberté même, il n'est que ce qu'il veut être, il est tout ce qu'il veut être, parce qu'il veut l'être<sup>85</sup>. » La volonté est l'essence de toutes choses et les degrés de l'être sont des degrés de la volonté. L'absolu est volonté; exister, pour les choses créées, c'est être voulu; vivre, c'est se vouloir; être esprit, c'est produire sa propre volonté, vouloir son vouloir (leçon 16).

Il serait contradictoire de déduire comme nécessaires les manifestations de l'absolue liberté; seule l'expérience du monde des existences finies nous fait comprendre la réalité de cette manifestation de l'absolu. Dieu est l'absolu dans son rapport avec ce monde, le Créateur. Absolument libre, l'acte créateur ne peut avoir d'autre motif que la créature même; il est, dans sa perfection, un acte gratuit, un acte d'amour. Dieu veut la créature pour elle-même, il la veut donc libre afin qu'elle réalise par elle-même pleinement la liberté qui est sa perfection.

Ainsi, ce qui d'abord apparaît à l'homme comme le devoir, c'est se poser et se reconnaître comme personne libre, c'est se vouloir en voulant sa liberté; c'est, bien plus, comprendre la gratuité de la création, de ce don de liberté: c'est aimer Dieu. L'obligation est désormais dépassée car dans cet amour la créature trouve une plénitude telle qu'elle ne pourra jamais en être détournée.

Partie de l'expérience que la conscience du devoir nous fait faire de la liberté, la métaphysique est donc remontée au principe absolu de celle-ci, puis elle a retrouvé ce principe dans sa manifestation et dans la réalisation de la créature. Telle est la première partie de la *Philosophie de la liberté*, « l'Idée »; la seconde partie, « l'Histoire », développe la destinée de la liberté dans notre monde. Libre, la créature peut se vouloir indépendamment de Dieu et se trouve exposée au risque de se vouloir contre Dieu. La création tout entière a succombé à ce risque; la chute de la créature primitive est une chute cosmique où l'espèce humaine dans son unité se trouve entraînée et l'unité originelle brisée. L'homme vit dans la contradiction et tous les hommes, se voulant indépendamment de Dieu, chacun pour soi, dans leur hostilité mutuelle, demeurent, en leur condition, solidaires dans le mal.

Livré à la contradiction, un tel monde ne pourrait que s'anéantir. Or l'expérience montre qu'il subsiste à travers le mal et la contradiction, et même qu'un progrès se dessine dans l'histoire: l'amour, par lequel Dieu a

utiles résumés de la question ont été donnés par Charles Devivaise, « Charles Secrétan et le spiritualisme français » in *La Liberté, Actes du IV<sup>e</sup> congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, 1949, et par Marcel Reymond, « L'influence de Schelling en France et en Suisse romande » in *Verhandlungen der Schelling Tagung in Ragaz, Studia Philosophica XIV*, 1954, pp. 91-101.

<sup>85</sup> *Philosophie de la liberté*, T. II, p. 16 de la 2<sup>e</sup> édition, 1872.

produit la créature libre, soutient aussi l'œuvre de «Restauration»; les individus, qui ont leur but en eux-mêmes, peuvent, en voulant cet amour, tendre à la réalisation de leur pleine liberté dont Jésus Christ, l'individu parfait, a réalisé pour eux le modèle. Dans l'effort de chacun vers sa perfection, la convergence des volontés, la vraie solidarité dans le bien, est pour l'humanité le moyen de réaliser la perfection de chacun.

#### LA LOI DE 1846. LA PHILOSOPHIE REDEVIENT PROPÉDEUTIQUE

Tandis que Secrétan commençait de développer dans ses cours cette philosophie de la liberté, la Révolution de février 1845 entraînait un changement de gouvernement et de constitution. L'Académie de 1837 et la génération qui en avait fait l'éclat devaient disparaître.

Par la loi du 12 novembre 1846, le Gymnase étant supprimé, la Faculté des lettres et sciences retrouvait le statut de l'ancien Auditoire de philosophie; pour ces jeunes élèves, les professeurs pouvaient devoir jusqu'à quinze heures de cours. Mais surtout le principe de la liberté des études était condamné, les examens annuels et l'ordre des cours obligatoires rétablis. Enfin, comme en 1837, tous les professeurs – ceux qui ne s'étaient pas déjà démis de leur charge – étaient soumis à réélection et un seul, cette fois, resta titulaire. Après cinq ans d'ordinariat, Charles Secrétan, qui avait vivement attaqué la nouvelle politique dans le *Courrier Suisse*, fut du nombre des exclus. Après avoir donné en ville un cours libre, publié la *Philosophie de la liberté* et rédigé quelque temps encore le *Courrier Suisse*, il devait, en 1850, être nommé professeur de philosophie dans les Auditoires de Neuchâtel.

L'Académie de Lausanne devait trouver – entre autres – un professeur de philosophie. Edouard Raoux, pasteur à Die, avait dès le début de 1846 accepté de venir occuper dans le canton de Vaud un des nombreux postes laissés vacants par les démissions massives de novembre 1845<sup>86</sup>. On

<sup>86</sup> Druey l'en remerciait en termes très reconnaissants, le 2 février 1846 (*Correspondance*, vol. II, p. 239), tout en l'avertissant: «Nos adversaires ne manqueront pas de vous dénigrer et de chercher à vous abreuer d'amertume, surtout après avoir tenté de vains efforts pour vous ébranler, vous effrayer, vous dégoûter en vous peignant le présent et l'avenir sous les couleurs les plus sombres.» Il lui demandait aussi s'il pourrait, dès son arrivée ou quelques semaines après, donner à l'Académie un cours de philosophie de la religion ou quelque enseignement qui tienne lieu jusqu'à un certain point des cours de théologie dogmatique et systématique.

Raoux avait publié un *Essai critique sur le système exclusif de l'intérêt* (thèse de théologie de Strasbourg, 1840) et une thèse de doctorat, *De la destinée de l'homme*

lui confia aussitôt, en plus de son ministère<sup>87</sup>, un cours «de morale et de philosophie chrétienne» de deux heures pour les Facultés de théologie et de Lettres et sciences<sup>88</sup>. Seul professeur de philosophie, son enseignement passa d'année en année à cinq puis six heures de cours – logique, psychologie, histoire de la philosophie – mais, malgré ses réclamations, on ne le déchargeait que lentement de ses tâches pastorales. Quelle qu'ait été la préparation du pasteur pour un enseignement complet ainsi improvisé, les instances supérieures répondaient aux doléances du Recteur que le professeur était suffisamment qualifié pour un enseignement tel que celui de l'Académie, «c'est-à-dire au point de vue élémentaire»<sup>89</sup>. Par la suite, il s'ajouta parfois à l'enseignement régulier du professeur un cours libre «offert par M. le Président Charles Guisan» sur la philosophie de l'histoire (1851) ou par le professeur Jean-Frédéric Astié sur l'histoire de la philosophie allemande (1860).

Lorsque Raoux tomba malade en 1862, on fit appel d'année en année à des suppléants: Charles Secrétan, professeur à Neuchâtel, puis Charles de Felice, substitut du procureur à Vevey, puis Astié, professeur de philosophie à la Faculté de théologie de l'Église libre, mais aucun d'eux ne pouvait accorder à cette suppléance plus de trois ou quatre heures par semaine; on partagea alors la tâche entre deux professeurs de la Faculté, Wiener et Auguste Béranger.

En 1865, Edouard Raoux se démit de ses fonctions. L'année suivante, Charles Secrétan – qui, nommé à Neuchâtel après un changement de régime politique, devait, à la suite d'un nouveau changement, quitter cet enseignement – retrouva la chaire de Lausanne<sup>90</sup>.

*d'après les lois de sa nature* (Paris, 1845), où tous les systèmes sont sommairement jugés selon leurs conséquences quant à l'immortalité de l'âme. A peine considérée, la philosophie des postkantien est écartée.

<sup>87</sup> Lettre du Département de l'Intérieur au CIP (24 mars 1846) l'informant qu'Edouard Raoux est nommé professeur extraordinaire (ACV, K XIII 32).

<sup>88</sup> Lettre du Président du Conseil d'État (Druey) au CIP (21 août 1846) précisant le titre du cours (ACV, cote citée).

<sup>89</sup> Lettre du CIP du 26 septembre 1848 (ACV, cote citée). Le Recteur réclamait plus d'heures de cours de philosophie et relevait l'insuffisance de l'enseignement. On se plaindra par la suite qu'une année par exemple les étudiants n'ont entendu pour histoire de la philosophie que des cours sur les présocratiques et sur les philosophes italiens. Raoux, peut-être mal informé du système académique lausannois, voulait-il donner des cours universitaires alors qu'on attendait un enseignement élémentaire?

<sup>90</sup> Il n'y eut pas de concours, les candidats s'étant désistés. La leçon inaugurale de Secrétan, sur «la raison et l'expérience», prononcée le 24 octobre 1866, figure comme Introduction aux *Discours laïques* (1877) sous le titre: «Le problème de la philosophie.»

LE SECOND ENSEIGNEMENT DE SECRÉTAN (1866-1895)  
L'APOLOGÉTIQUE, LE DROIT ET LA QUESTION SOCIALE

Le statut de l'Académie, toujours régie par la loi de 1846, était de moins en moins satisfaisant. Une nouvelle réforme s'annonçait, mais il ne fallait pas anticiper. Dans son projet de programme des cours présenté pour l'année 1867-1868, l'Académie avait tenté de placer l'enseignement de la philosophie dans les Facultés de théologie et de droit et non plus en Lettres et sciences. C'était contraire à la loi de 1846, toujours en vigueur; aussi le Conseil d'Etat n'entra-t-il pas en matière; tout au plus admit-on que les cours de philosophie ne commenceraient en Lettres et sciences que la deuxième année, avec des élèves un peu moins jeunes<sup>91</sup>. En décembre 1868, le Conseiller d'Etat répond à l'Académie qu'il est disposé à examiner la question lors de l'élaboration de nouveaux programmes, mais qu'«il ne suffit pas pour que l'on change de programme que le professeur juge à propos de ne pas suivre celui qui est actuellement en vigueur».

En 1869, une nouvelle loi rendait à l'Académie un statut proche de celui de 1837. Lettres et Sciences constituaient désormais deux Facultés distinctes, au même rang que la Théologie, le Droit et la nouvelle Faculté technique. Le Gymnase était rétabli, mais sous l'autorité de l'Académie dont certains professeurs, parmi lesquels le philosophe, devaient encore consacrer une partie de leur enseignement à ses élèves.

Cependant, peu après avoir repris ses cours à Lausanne, Secrétan, appelé à enseigner à des adolescents, avait rédigé un *Précis élémentaire de philosophie* (1868). Son successeur à Neuchâtel, Ferdinand Buisson, salua l'originalité de ce petit ouvrage qui renouvelait le plan et la terminologie de l'enseignement philosophique: «...c'est un livre évidemment fait pour les pays libres et pour un enseignement libre. Il veut faire réfléchir, il éveille et sollicite la pensée, il se garde bien de la satisfaire»<sup>92</sup>. Juste éloge de ce que doit être un enseignement philosophique.

Il s'agit cependant bien d'un précis conforme à la règle du genre. L'auteur avertit que «par obéissance aux programmes consacrés» ces rudiments négligent «la philosophie de la nature qui était pourtant la philosophie elle-même aux yeux de Descartes» (p. 5) et qu'il se bornera à

<sup>91</sup> Ce n'est plus l'Académie, mais le Conseil d'Etat qui juge «loin d'être complet» un programme d'histoire de la philosophie qui ne prévoit que la seule «philosophie moderne»: si on ajoutait une heure de cours, on devrait la consacrer à la philosophie de l'antiquité et du Moyen Age... (ACV, K XII 36). En fait, le programme définitif annoncera pour la 1ère année 2 h. de logique; pour la 2e, 3 h. d'introduction et d'histoire de la philosophie ancienne; pour la 3e, 3 h. d'histoire de la philosophie moderne.

<sup>92</sup> *Bibliothèque Universelle*, décembre 1868. Cf. LS, p. 384 sqq.

esquisser brièvement l'« encyclopédie » (on nommait ainsi l'introduction), puis la logique, la métaphysique, l'esthétique et la morale en les rattachant à la psychologie: « ce ne sont que de légers aperçus, mais dans la savante barbarie où nous vivons, la philosophie ne saurait se réduire à trop peu de place pour qu'on la tolère » (p.6). En deux cents paragraphes, d'une clarté et surtout d'une unité de pensée exceptionnelles, le programme est parcouru. Après avoir défini la philosophie et le champ de ses recherches, les leçons exposent la psychologie – plus exactement l'anthropologie – de la pensée, du sentiment et de la volonté, auxquels correspondent respectivement les développements de la logique, de l'esthétique et de la morale et, dans la « vie absolue » que visent ces disciplines philosophiques, la vérité, la perfection, la volonté personnelle et l'amour.

Il s'agit bien là d'une anthropologie: l'homme est, par la réflexion, capable de saisir les lois de sa pensée; il est donc l'être doué de raison, « le seul être libre, perfectible, moral et religieux » (p. 110). En effet, « la liberté est la faculté de déterminer sa propre nature, ce qui suppose une règle et la connaissance de cette règle »; dès lors, « la liberté et la perfectibilité sont une seule et même chose ». La religion aussi implique cette connaissance de soi propre à l'être raisonnable: « Toute adoration suppose en effet que l'adorateur sent sa dépendance, qu'il se reconnaît des limites, et qu'au delà de ces limites il voit quelque chose. » Le jugement esthétique aussi se rattache à la raison « si l'on appelle avec nous raison l'activité par laquelle l'esprit se rend compte de ses lois ». Quant à la moralité enfin, « c'est la même raison qui, dans le domaine de la théorie, s'exprime par la nécessité de croire, et dans la pratique par l'obligation d'agir. Et cette nécessité de reconnaître l'évidence ressemble à une obligation morale bien plus qu'on ne l'imagine d'ordinaire » (pp. 110-112). Cette dernière conséquence, particulièrement importante, fait opposer au scepticisme une éthique de la connaissance: « Si nous attribuons à (nos) représentations régulièrement enchaînées le caractère de la vérité, c'est par un acte de foi universel et spontané, que nous légitimons en dernier ressort par l'autorité de la conscience morale » – seule autorité que nous reconnaissons puisque c'est la conscience morale qui nous fait faire l'expérience de notre liberté. On le voit, la philosophie ne cherche pas à s'appuyer sur la révélation, mais elle prépare à la reconnaître. En ce sens, le *Précis*, à sa manière, contribue à l'apologie et Ferdinand Buisson pouvait aussi le recommander comme une bonne introduction à la *Philosophie de la liberté*.

Soit que les implications théologiques en aient été trop complexes<sup>93</sup>, soit que d'autres tâches lui aient paru plus urgentes, Secrétan, on le sait,

<sup>93</sup>Cf. Ch. Secrétan, *Recherche de la méthode...* appendice (pp. 145-261), textes

n'a pas repris les « constructions » de sa métaphysique; il devait même écrire que cette métaphysique n'avait été que procédé d'exposition et que la *Philosophie de la liberté* avait surtout une portée critique. Le monde changeait et l'intérêt pour ce qu'on nommait encore philosophie avait passé de la métaphysique et de l'idéalisme au scientisme et à l'évolutionnisme.

Ce que le philosophe conservait, c'étaient les certitudes qui avaient autrefois guidé sa recherche<sup>94</sup> : le devoir, la conscience morale, la liberté, la solidarité, la confiance dans l'amour de Dieu. Dans la leçon qu'il ajouta — « la religion de la conscience » — à la seconde édition de la *Philosophie de la liberté*, il écrivait : « La conscience n'a pas besoin seulement d'une règle, mais d'un appui. La volonté cherche une force qui lui fasse accomplir sa loi (1872, vol. II, p. 445). » Désormais pour lui « l'apologie et la philosophie ne sont qu'un ». En un temps où l'autorité de l'Écriture paraissait contestée par la critique historique, il devait y avoir place pour une autre apologie, celle de la philosophie, qui part de la conscience morale et de l'expérience universelle de l'histoire et de la vie : la raison, répète l'auteur de la *Recherche de la méthode*, ne conduirait à la vérité que si la nécessité était la loi universelle; or l'expérience de la liberté par la conscience morale contredit cette nécessité et fait de cette conscience, non de l'évidence logique, le critère de la vérité. Nous n'atteindrions pas à la vérité si Dieu ne la révélait et si nous ne trouvions en nous-mêmes cet élément divin, la conscience de la liberté, seul capable de discerner et de recevoir cette révélation. Ainsi, les dogmes cédaient la place à la religion de la conscience.

Les années de Neuchâtel ont vu se manifester l'activité d'apologiste de Secrétan par de nombreuses conférences, tant à Neuchâtel même qu'à Genève et à Lausanne<sup>95</sup>. Mais l'apologie, c'était aussi le combat infatigable qui devait se poursuivre contre les idoles philosophiques du siècle : positivisme, matérialisme, panthéisme, évolutionnisme et fatalisme, dilettantisme et scepticisme — et toujours contre cette idée d'un progrès qui s'accomplirait par sa seule nécessité<sup>96</sup>.

reproduits de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* de Strasbourg: Edmond Schérer, « Du Péché », décembre 1854, et la discussion de cet article par Louis Durand, Frédéric Chavannes et Timothée Colani, tous trois plus proches de la *Philosophie de la liberté*.

<sup>94</sup> Cf. Préface du *Principe de la morale* (1883).

<sup>95</sup> *Recherche de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts*, 1857 (conférences publiques prononcées à Neuchâtel); *La Raison et le christianisme*, 1863 (conférences prononcées à Genève et à Lausanne).

Cf. *Philosophie de la liberté*, préface à la 2<sup>e</sup> édition du volume II, 1872, et *Discours laïques*, chap. VIII, « La conscience ».

<sup>96</sup> Cf. *Philosophie de la liberté*, préface au volume I, 2<sup>e</sup> édition, 1866 (Le posi-

Les deux grands ouvrages des dernières années, *Le Principe de la Morale* (1883) et *La Civilisation et la croyance* (1887) ont exercé l'influence la plus étendue parce qu'ils répondaient non seulement à l'inquiétude religieuse, mais bien, le second surtout, aux préoccupations sociales du temps.

Secrétan avait été heureux, dès 1873, de pouvoir consacrer à un cours de droit naturel à l'Académie les quatre heures d'enseignement qu'il avait dû jusque-là réserver aux élèves du Gymnase. Dans ses ouvrages traitant des questions sociales, il signale que certains développements sont le fruit d'entretiens poursuivis avec les auditeurs de ces cours. Ce qui a fait la vie de son enseignement, c'est qu'il ne le séparait pas de son activité de penseur et de guide spirituel.

Il s'attachait de plus en plus aux questions politiques, juridiques, sociales, économiques même<sup>97</sup>: le prolétariat, le salariat, la propriété foncière, les droits de la femme, le rôle de l'Etat, l'économie politique et la coopération<sup>98</sup>, la paix et l'accord des peuples. Il abordait souvent les questions en juriste, mais le *sens des problèmes*, métaphysiques, moraux ou sociaux qui porte toute son œuvre lui faisait bientôt dépasser la question de droit, lorsqu'il écrivait par exemple: «Il est manifeste qu'où la femme est restée muette on n'a jamais entendu la voix de l'humanité<sup>99</sup>»; ou encore il ouvrait des perspectives prophétiques, par exemple quand il dénonçait les menaces de guerre. Toujours il s'efforçait de faire prévaloir, par delà même la justice, la liberté, la solidarité et, par dessus tout, la charité<sup>100</sup>.

Entre les sollicitations des problèmes sociaux et l'inspiration d'une vraie charité, il fallait enfin que vive le rapport indispensable à la réalisation de tant de «réformes nécessaires». Ce lien, il n'était pas vain de l'avoir cherché autrefois dans une réflexion audacieuse de la raison sur la volonté et de l'avoir montré, dans la *Philosophie de la liberté*, par la dialectique qui unit liberté et solidarité: la personne est la pleine réalisation de la liberté, but de l'individu. Ce but, la volonté individuelle ne peut l'atteindre sans le concours d'autrui, sans la solidarité. Par et pour sa liberté, l'individualité

visme, Litté); *Discours laïques*, 1877 (notamment: l'empirisme, le darwinisme, Spencer, le matérialisme); *Essais de philosophie et de littérature*, 1896, posthume (Eduard von Hartmann, le néocriticisme, Renan).

<sup>97</sup> *Les Droits de la Femme*, 1886; *Etudes sociales*, 1889, *Les Droits de l'humanité*, 1890; *Mon Utopie*, 1892.

<sup>98</sup> Cf. Charles Gide, «Secrétan économiste» in RTP, 1917, p. 253 sqq.; Marcel Boson, *La pensée coopérative chez Charles Secrétan*, 1954.

<sup>99</sup> *Mon Utopie*, p. 81.

<sup>100</sup> Sur justice et charité, voir la *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, 1910; voir aussi la communication de Ch. Devivaise, citée ci-dessus, note 84, pour la discussion avec Ravaisson, sur charité et liberté.



est à elle-même le but apparent, mais par la solidarité elle est un moyen pour la réalisation de l'humanité; cette dualité apparente n'est dépassée que par la convergence des volontés dans la charité.

Par ses écrits et ses discours, qu'il faut certes aujourd'hui replacer dans les circonstances et dans le milieu qui les ont vus apparaître, Secrétan fait figure de philosophe engagé<sup>101</sup>, présent à son temps et à son pays, sans que pour cela il remît en question ses convictions fondamentales. On écoutait ses critiques, ses polémiques souvent véhémentes, on faisait confiance à ses idées généreuses mais on ne lui confiait pas la gestion des affaires. «Ils n'ont pas même voulu me nommer taupier» aurait-il dit un jour. C'est que le «philosophe» était consacré dans sa tâche d'élever le débat; on avait besoin de l'inspiration d'un homme qui voyait assez loin à travers la réalité quotidienne. Si loin qu'il pouvait lui arriver, prenant un parti utopique devant un problème redoutable, de se traiter lui-même de rêveur et de songe-creux.

Certes, l'influence de Secrétan dans le public de son pays — et, en France, tant parmi ses pairs que dans le cercle de «l'Union pour l'action morale» et dans le monde protestant<sup>102</sup> — est plus connue que celle de son enseignement proprement dit. Celui-ci, on l'a vu, n'était pourtant nullement étranger à ses interventions publiques d'homme et de citoyen, et il a exercé une action décisive dans l'Académie. Au moment où la chaire de philosophie, par la loi de 1837, changeait de statut, il lui avait aussitôt donné son indépendance; passant alors d'une propédeutique scolaire, d'une psychologie fragmentaire, d'une «analyse des idées» conventionnelle et d'une histoire des systèmes encore timide à l'analyse approfondie de la pensée, à la réflexion et à la spéculation, l'enseignement de la philosophie avait trouvé son unité d'inspiration et son ouverture à la pensée religieuse du temps. Puis, dès son retour, pendant près de trente ans, l'auteur de la *Philosophie de la liberté* avait restauré cette indépendance et montré ce que la philosophie pouvait apporter à la justice dans la société et à la vie de son pays<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Cf. Arnold Reymond, «Charles Secrétan, le citoyen philosophe» in RTP, 1932. Il faut signaler particulièrement l'importante thèse de Felix Lehner, *Freiheit in Wirtschaft, Staat und Religion. Die Philosophie der Gesellschaft von Charles Secrétan*, Zurich, 1967.

<sup>102</sup> Secrétan a rendu compte d'œuvres de Maine de Biran, Damiron, Vacherot, Ravaisson, Renouvier, Fouillée; il a vivement attaqué Cousin: *La Philosophie de Victor Cousin* (1868). Sur les relations avec la pensée française, voir les notes 84, 100, et d'Emile Boutroux dans ses *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, «La Philosophie de Charles Secrétan»; ainsi que LS, pp. 437-455 et 520-526.

<sup>103</sup> Sur la philosophie de Secrétan: Frank Abauzit, *L'énigme du monde selon Charles Secrétan*, 1922; Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de*



Avec la création de l'Université, Secrétan avait pu saluer le retour au principe de la liberté des études. A soixante-quinze ans, il enseignait toujours avec la même fermeté. Dès 1893, cependant, il confiait les leçons d'histoire de la philosophie à l'un de ses anciens étudiants, Maurice Millioud, déjà privat-docent, et il consacra ses dernières forces uniquement au droit naturel.

#### MAURICE MILLIOUD ET LES SCIENCES SOCIALES, POLITIQUES ET PÉDAGOGIQUES

Maurice Millioud avait inauguré son enseignement de privat-docent, le 11 novembre 1892, par une leçon sur « le pessimisme et les pessimistes »<sup>104</sup>, s'attaquant d'emblée à une des tendances caractéristiques de cette fin de siècle. En 1895, il succéda à Charles Secrétan dans la chaire de philosophie où il devait enseigner jusqu'à sa mort pendant trente ans. Des générations d'étudiants ont connu l'aisance de sa parole et nous avons encore recueilli des témoignages de son éloquence.

L'œuvre publiée de Millioud, une dissertation de licence sur les *Théories de l'École naturaliste* (1886), une thèse de théologie, *La religion de Monsieur Renan* (1891), une thèse de doctorat ès lettres, *Etude critique du système philosophique de Schopenhauer* (1893), puis de nombreux articles, préfaces et rapports<sup>105</sup>, est remarquable par la clarté et par l'aisance de la langue autant que par l'équilibre d'une critique qui s'attache aux doctrines alors les plus actuelles en pays de langue française. Contre le « détachement de l'esprit » et le dilettantisme renaniens, contre le pessimisme de Schopenhauer et de ses épigones, il faisait appel aux forces morales de la conscience, de la vie, du progrès, à l'activité créatrice partout à l'œuvre à la veille du nouveau siècle.

L'enseignement de l'histoire de la philosophie, de Thalès aux contemporains — histoire dite parfois « critique » — constituait depuis un siècle la

*Charles Secrétan*, 1930; André Burnier, *La pensée de Charles Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux*, 1934, ainsi que RTP, 1917, Centenaire de la naissance de Charles Secrétan, No spécial avec la bibliographie des œuvres du philosophe; *Centenaire de la leçon inaugurale de Charles Secrétan*, 1841 (Extrait de *Etudes de Lettres* No 48, janvier 1942) et les ouvrages déjà mentionnés, spécialement Lehner, note 101 ci-dessus.

<sup>104</sup> In RTP, 1893.

<sup>105</sup> On connaît entre autres sa contribution à la *Bibliothèque Universelle* qu'il dirigea de 1915 à 1924, mais moins ses rapports sur l'instruction publique, à l'étranger et dans le pays, son intérêt pour l'Institut Rousseau dont, en 1912, il honora l'inauguration d'une conférence mémorable — aussi bien que pour l'olympisme —, sa constante présence aux événements politiques et aux questions sociales de son temps.



*Maurice Milloud*

part immuable des programmes et la contribution la plus claire de la philosophie à d'autres études. On ne faisait pas toujours pratiquer aux étudiants eux-mêmes l'analyse des textes et il fallait certes un talent exercé pour opposer de grands exemples de réflexion à cette attente d'« information » sommaire qui, dans le public, fait si souvent réduire à une succession d'« opinions » les efforts les plus concertés de la pensée.

Quant à la formation intellectuelle — que l'on attendit longtemps, au XIX<sup>e</sup> siècle encore, de cours de logique —, chaque discipline cherchait de plus en plus à enseigner sa propre méthode, parfois son propre style de pensée. L'efficacité de leurs méthodes positives faisait des sciences exactes et naturelles un exemple. Eugène Rambert n'avait-il pas, en 1855, inauguré son premier enseignement à l'Académie par une leçon sur « le rôle du doute dans la recherche de la vérité » ? On l'avait entendu exalter la beauté de la science et déclarer qu'il n'y a d'autre vérité que celle des faits, d'autre méthode que l'observation critique, d'autre modèle même pour les « sciences philosophiques » que les sciences de la nature. Mais, malgré les premiers enseignements réguliers d'histoire, voire de « statistique » (1788), malgré les cours de droit naturel et d'économie politique — illustrés aussi, trop brièvement, les premiers par Charles Comte (1821-1822), les seconds par Amédée Melegari (1840-1846), les sciences morales ne paraissaient pas assurées de leurs propres méthodes positives, des méthodes qu'exigeaient les études de l'homme et des sociétés.

Aussi Léon Walras, inaugurant en 1871, après de grands bouleversements, son enseignement d'économie politique, parlait-il ainsi : « On s'abuse, on se plaît à s'abuser sur ce point : l'activité des sciences physiques et naturelles empêche de songer à l'état des sciences morales et politiques. Cet état n'en est pas moins déplorable (...) je ne vois rien de plus clair et de plus effrayant que la simultanéité de ces deux faits : le chaos politique et le chaos philosophique et scientifique, le désordre des faits moraux et le désordre des idées morales. Le désordre des faits moraux saute aux yeux (...) Le désordre des idées est moins apparent ; il n'en est que plus redoutable : bien loin de le méconnaître ou de le dissimuler, il faut le faire paraître au grand jour<sup>106</sup>. » On sait ce que Léon Walras pendant vingt ans, puis Vilfredo Pareto, les maîtres de « l'École de Lausanne », ont apporté aux méthodes de l'économie politique et à la sociologie. Maurice Millioud, si attentif aux besoins du temps et de l'avenir, et qui d'emblée, à côté de son enseignement d'histoire de la philosophie, s'était attaché aux problèmes moraux et sociaux dans ses cours, devait donner le meilleur de ses forces au développement des sciences sociales, politiques et pédagogiques et à l'organisation de leur enseignement dans une institution qui leur fût

<sup>106</sup> Cité in HM, p. 102.

consacrée, les « Etudes de sciences sociales » d'abord, puis l'Ecole des sciences sociales et politiques. Cette action répondait aux préoccupations de son maître Charles Secrétan, mais tout en faisant prévaloir l'aspect scientifique de la recherche. Lorsque Millioud écrivait : « C'est l'homme qui fait l'histoire et, s'il y a des lois de l'histoire, c'est dans la nature humaine qu'il faut les chercher », il ne doutait pas que cette « nature humaine » ne fût ouverte aux investigations de la psychologie et de la sociologie. Ainsi, dans le premier quart de ce siècle, la philosophie, grâce à son représentant, contribuait à l'essor des sciences humaines et, par là encore, au développement de la nouvelle Université de Lausanne.

\* \* \*

Comment la philosophie enseignée à L'Académie par près de quarante maîtres a-t-elle répondu, de génération en génération, aux fins qui lui étaient assignées ?

Longtemps, elle a dû assurer, avec une culture sommaire, et grâce aux Arts libéraux, la formation préalable nécessaire aux études de théologie, exercer les procédés utiles à l'ordre de la pensée et du discours, à la prédication et à la controverse.

Au début, cet enseignement a pu être illustré et animé par des textes et souvent par l'expérience de bien des maîtres humanistes, médecins ou juristes; mais les pensées les plus profondes d'Aristote, la souplesse trop tôt figée de la méthode de Ramus se réduiront bientôt à un appareil technique. Le jargon d'école qui prévaut au XVII<sup>e</sup> siècle n'est pourtant qu'un moyen doctrinaire et didactique d'abrégé des notions qui s'entendaient assurément de manière bien plus complexe qu'on ne croit, mais qui devaient se perdre dans la routine d'un enseignement destiné à contrôler la pensée — et à être lui-même contrôlé. A l'origine pourtant, ce jargon offensait moins les bonnes humanités qu'il n'indignera le bon sens d'un Crousaz.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, enfin, la philosophie a cessé, même dans une Académie aussi étroitement surveillée, de n'être que la mère des Arts libéraux, mais c'est encore dans son cadre et par le savoir de ses maîtres que s'ébauche un tout premier enseignement scientifique. La routine des rudiments de logique et de rhétorique devait encore réapparaître sous des formes variées, mais l'esprit de la philosophie a changé. L'heure est à l'ouverture des esprits; il s'agit de faire comprendre, plus que ses règles, le fonctionnement de la pensée, sa formation, mais aussi la grandeur de la Création. Cette ouverture, propice à une nouvelle apologétique, s'accorde à une théologie plus libérale et au discours moral.

Lorsque les sciences se furent émancipées, lorsque l'autonomie de leurs méthodes eut été reconnue dans l'institution même, au début du

XIX<sup>e</sup> siècle, par la création de nouvelles chaires, la philosophie avait déjà subi une double révolution, ayant passé, lentement, à la psychologie empiriste, puis, au tournant du siècle, à sa propre histoire. A cette histoire générale de la philosophie demeurait sous-jacent l'esprit d'inventaire et de classification de l'encyclopédisme. Cet enseignement pouvait se prêter à la fois à la conscience du progrès et à la dénonciation des « erreurs » du passé — telle qu'à sa manière l'apologétique la pratiquait depuis longtemps. Il était enfin la part « objective » et par conséquent, dans tous les sens du terme, contrôlable, de l'enseignement. C'est au professeur qu'il appartenait alors, tout en prodiguant l'information désirée, de faire place, dans l'enchaînement des systèmes, à la vraie réflexion philosophique de leurs maîtres.

Il a fallu toute la vigueur de Secrétan — et tout le prestige de Kant et de Schelling — pour que se forme alors cette nouvelle philosophie toute apologétique, plus apologétique et plus exemplaire encore lorsqu'elle se fut de nouveau dépouillée de la spéculation.

Cependant, comme autrefois la « physique » des philosophes avait cédé devant les sciences exactes et naturelles, les sciences de l'homme allaient accéder à l'autonomie. Les philosophes ne doutaient pas que, sous leur ancienne dénomination de « sciences morales », elles ne fussent à la fois des sciences du « moral » de l'homme — comme on disait un siècle plus tôt —, c'est-à-dire de l'esprit, et des sciences animées par la conscience morale et nécessaires à l'éthique.

La philosophie, avec son histoire, allait-elle devenir à son tour une science humaine? ou devait-elle encore changer ses méthodes pour s'assurer de son sens? Une chose demeure, au terme de cet historique: si la philosophie, parfois indocile, a pu demeurer présente aux tâches qui lui étaient assignées, c'est par la conviction de ceux qui l'ont animée.

## ANNEXES

La situation de l'enseignement de la philosophie à l'Académie, en quatre moments bien distincts, peut être illustrée, pour ainsi dire du dehors, par les textes qui suivent.

### I. L'AFFAIRE BOUCART

(note 8)

#### Extraits de lettres de François de Sales, évêque de Genève

— à *Jeanne de Chantal* (juin 1608):

« J'ai fait ces jours passés une course à Thonon pour recevoir les habiles hommes ecclésiastiques qui s'étaient mis entre les huguenots par débauche. Hélas! quelle chute avaient-ils faite! Ce m'a été une grande consolation de les voir revenir entre les bras de l'Eglise, avec grande violence qu'ils se sont faite pour cela. Hélas, ils étaient religieux, et l'un était Jésuite. La jeunesse et vaine gloire et la chair les avaient emportés en cet abîme contre leur propre conscience. Le Jésuite surtout, me racontant sa chute, me faisait grande pitié et d'autant plus de joie de sa constance à revenir. »

— à *Pierre de Bérulle* (6 juillet 1608):

« Le 15 du mois passé, je reçus l'abjuration de M. Claude Boucart, de Verdun, et le remis dans le sein de la sainte Eglise publiquement, en l'Eglise de Notre-Dame de Thonon. Vous devez vous en réjouir parce que la pièce que nous avons gagnée est importante, mais spécialement parce que, comme vous avez reçu de lui l'instruction de la philosophie, ainsi qu'il m'a dit, aussi vous avez beaucoup coopéré par vos lettres à sa réduction en l'Eglise, et si, vous m'avez beaucoup obligé, l'assurant que je le servirais en ce dessein-là. »

(Lettres citées par W. Heubi, pp. 223-224).

**Extrait du Discours de la révolte de Claude Boucart (1608)**

(L'auteur, Marc de la Rue, se dit envoyé de Thonon à Lausanne pour rapporter les propos suscités par la première fuite et par l'apostasie de Boucart et de son compagnon, frère Gillette):

«C'était sur Monbenon, près la maison des arbalestiers, où c'est que plusieurs jeunes écoliers et même aucuns professeurs s'étaient assemblés au temps du congé que l'on donne pour les vendanges et là désiraient s'exercer à plusieurs honnêtes récréations comme au jeu du palet, de la courte-boule et autres. Mais leur dessein fut interrompu car de tout ce jour ils n'eurent autre jeu et passe-temps que votre sujet. Et au lieu qu'ils s'étaient résolus de ne point répondre, même de ne tenir aucun conte de vous ni de vos semblables, il n'y avait syllabe en vos écrits où c'est qu'ils ne trouvaient à redire (...), si qu'on eût dit, les oyant parler, que vous n'étiez pas bon à donner aux pourceaux de St-Antoine. Le premier qui parla si assurément était un fort jeune écolier de la sixième classe, qu'on tient avoir emporté le prix cette année aux promotions du mois de mai, lesquelles se firent (à ce qu'on m'a fait entendre) en votre présence. Il disait donc aussi:

La bergère est bien indiscreète  
Si voyant dedans le pâtis  
Le loup marchandant ses brebis  
Elle fait la chienne muette.  
Deux grands loups, Boucart et Gillette,  
Vous menacent, gens assoupis (...)

A peine le dit écolier achevait son sonnet, que plusieurs autres à la fois eurent la bouche ouverte pour parler. Mais ils furent empêchés par le plus jeune. C'était le fils unique d'un riche vigneron de Lavaux, enfant de grande espérance (...) je vous le baille pour être des plus assurés de son temps. Quand il commença de parler, j'eus l'opinion qu'il voulait réciter sa leçon devant ses maîtres, et qu'il était du Ba ba; car il se prit à dire ainsi:

Babae, papae, io, dit-on  
Ils ont tourné leur hoqueton,  
De mariés se faisant prêtres.  
Qu'on en die ce qu'on voudra,  
A qui en parle, on répondra  
Qu'ils ne furent jamais que traîtres.»

**Extraits du « Dialogue des Pères Jésuites et de Claude Boucart à son retour du Pays de Vaud » :**

«J. D'où venez-vous, Boucart?

B. Je viens de l'autre monde.

- J. Qu'y fait-on, qu'y dit-on, comme y est-on traité?  
 B. Maint labreur, maint discours de mainte nouveauté.  
 J. Y a-t-il quelque bien sur lequel on se fonde?  
 B. Comme ici, mes amis, tout plaisir y abonde.  
 J. Y fait-on, comme ici, du tout à volonté?  
 B. Oui bien pour quelque temps, n'étant manifesté,  
 Mais étant découvert ce bien à mal redonde.  
 J. Ce lieu-là, pour un temps, peut donc être abusé?  
 B. Il est vrai, pour un temps, aussi en ai-je usé:  
 On y peut comme ici caresser la fillette,  
 On y peut comme ici les bons maris tromper,  
 On y peut comme ici des moyens attraper,  
 Mais étant découvert, il faut faire gillette ... »

(Textes cités par W. Heubi, pp. 227-229 qui a modernisé l'orthographe).

**Extraits d'une lettre supposée écrite à Claude Boucart par un de ses confrères de Paris le 27 novembre 1610, après son retour à Lausanne et sa nouvelle abjuration, et tandis que son cas était encore examiné à Berne.**

L'auteur de ce pamphlet serait, selon W. Heubi, un professeur de l'Académie ou un ministre de Lausanne qui incriminait la faiblesse et l'aveuglement des autorités bernoises:

« Monsieur Boccard, ayant entendu votre fortunée arrivée à Lausanne après vos diverses pérégrinations et consultations pour l'avancement de notre secte et papale religion et la destruction de celle de ces hérétiques, je n'ai pu de moins que de vous congratuler, comme je fais du centre de mon cœur par les présentes, lesquelles je ne vous ferai pas longues. *Intelligenti pauca*, et beaucoup de paroles pourraient découvrir beaucoup de choses secrètes et, comme l'on dit, le pot aux roses; et vous savez qu'une mine éventée ne vaut rien. (...) Or, pour entrer en propos, je sais que ce n'a pu être sans horrible appréhension qu'avez passé Jougne pour entrer au pays fatal, attendu la faute que (selon eux) vous aviez commise de les avoir amusés un si long temps, ces enfagotés hérétiques (...) Je vous prie, rougissiez-vous point comme un plat d'étain quand vous entrâtes dans Berne? Aviez-vous point peur d'être grippé et que le lendemain le Sieur Schulthess ne criât Maître Jacob à l'aide et que le gros vaibal (c'est leur langage où j'ai un peu étudié) monté à l'avantage pour vous plus honorer, vous menât faire en bonne compagnie pour votre bienvenue une pourmenade jusques à un coup d'arquebuse loin des murs? Non, je crois qu'étiez résolu comme Judas quand il baisa Notre Seigneur. Aussi savez-vous que ce sont tels hardis champions que cherche notre St.-Père, et que les pro-



messes et serments qu'avez faits portent cela de tenir bon loyoliquement jusques au feu, afin aussi finalement d'aller au paradis qui nous est préparé et à nos semblables (...)

Voilà Messieurs gagnés, tant vous avez su dextrement jouer votre rôle, jusques à vous avoir baillé et bonne bouche et bonne bourse, comme je l'entends, pour retourner à Lausanne. Toutefois je ne me puis assez émerveiller qu'ayant été jà tant de fois ces Messieurs déçus par tels histrions papelardiers, ils ne s'en souviennent point. Il faut que la charité leur ôte la mémoire. Ils y aviseront s'ils veulent, la chose leur attouche et à nous aussi, mais bien diversement; si pouvaient-ils bien voir par vos accoutrements mignons et souliers poupins que n'aviez besoin de leur aumône et qu'aviez un autre étang à pêcher (...)

Touchant ces Messieurs les prédicants et professeurs, je ne doute point qu'ils ne vous fassent quelque petite algarade, qu'ils ne crient au loup, au renégat, à l'hypocrite, au moine, au traître, à l'espion. Ne craignez rien de tout cela. Ce seront causes sans effets, grand vent sans pluie; patientez et du commencement obtenez quelques lettres de la Seigneurie à ce que, quoi qu'il en soit, on vous laisse en paix de par notre Dieu. Si cela ne fait rien, pour les bien contenter, faites de l'huguenot à dessus bras, fréquentez leurs prêches et en dites bien. Et si mademoiselle venait à mourir, remariez-vous incontinent, vous avez votre dispense; après cela, il n'y a celui qui ne vous tienne pour un saint calviniste digne d'être immatriculé et canonisé en ce beau calendrier que fait leur pape Théodore de Bèze des plus signalés huguenots et antipapaux. Et pour dernier refuge n'oubliez pas selon votre engin belzébutier de jeter entre ces messieurs quelque jolie petite pomme de discorde huguenotique. Ils sont aisés à émouvoir, vous savez le dire: *Inter duos litigantes tertius gaudet*. Tandis qu'ils se battront vous serez en paix; cela est bien aisé, attendu qu'ils sont les uns Allemands, les autres Romands et les tiers Français, aussi divers d'humeurs que de nations. Ainsi serez-vous un peu à repos; il faudra mettre la main à l'œuvre. Vous allécherez quelques écoliers sous prétexte (mais bien secrètement, de peur qu'incontinent on ne coupe ce fil) de quelques leçons particulières en philosophie. Vous aurez par ce moyen communication de leurs leçons théologiques. (...) Vous savez le chapeau qui vous est promis si la mine joue, comme tout y achemine (...) Nos soudards voudraient jà y être pour s'habiller de velours huguenot et se revancher de l'Escalade. Nos devins nous augurent la victoire si Dieu veut, et nouveaux charmes de plus fort sont inventés (...) Pour conclusion, mon bel ami Claude, tandis que vous êtes parmi ces matois ne pensez pas tant aux autres que ne pensiez un peu à la sûreté de votre personne, et qu'étant découvert quelque Suisse ne vous prenne par derrière.»

(Texte cité par W. Heubi, pp. 233-236).

II. ÉLOGE DE GEORG MULLER, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE  
(note 17)

Extrait des « Regrets pour le triste départ de magnifique et généreux Seigneur Marquard Zehender... et Resjouissance pour l'heureuse arrivée de magnifique et très honoré Seigneur Burkard Fischer... son successeur au bailliage de Lausanne, le tout représenté en façon de comédie, au chasteau de Lausanne, le 1. d'octobre 1630 », que l'auteur, le jeune régent Pierre Bosson, faisait présenter par ses élèves. (L'éloge de l'Académie comporte une strophe à la louange de chacun des professeurs):

« L'un encore nous met en main la clef des arts,  
Nous dit comme il en faut user en toutes parts,  
En toute occasion et en toute matière,  
Eslance nos esprits au Ciel porte-lumière,  
Nous marque, Endymion, ses flammeux ornements,  
Ses causes, ses effets, ses raiglez mouvements.  
Nous dit de quoi se font les affreuses images  
Que l'on void tout à coup dedans les trois estages  
Des campagnes de l'air, puis descendant soudain  
De Cybèle et Thétis il vous fouille le sein,  
Descouvre les thrésors de ses riches minières,  
Et les monstres cachez ès ondes marinières.

(Texte cité par Henri Meylan, p. 40).

III. FRAGMENT D'AUTOBIOGRAPHIE DE J.-P. DE CROUSAZ  
(note 25)

« Je suis né en 1663, le jour de Pâques, et peu s'en fallut que je ne visse le jour dans le temple. Cette occasion contribua à me faire destiner à l'Eglise, quoique je fusse le premier de ma famille qui eût étudié depuis la réformation (...) A l'âge de 13 ans, je sortis du collège. Je tombai entre les mains d'un professeur de philosophie (Henri Ott), parfaitement honnête homme, savant dans les langues orientales, mais qui n'entendait pas parfaitement Rohaut. Il étoit pourtant permis de lire ce physicien, mais pour Descartes, il étoit absolument interdit. Je lisois donc Rohaut, et mon professeur ne me satisfaisoit pas sur tout ce que je souhaitois d'entendre et de pénétrer. Je fis part de mes inquiétudes à M. de Cheseaux, mon parent, dont le fils est aujourd'hui mon gendre. Il me prêta Descartes et m'aïda de quelques conseils. Je ne tardai pas à comprendre la nécessité où j'étois d'apprendre la géométrie. Nous avions bien un maître de mathématiques, prosélyte, fort habile homme [Jacques Marchandon dit Des Marets], mais qui regardant d'un oeil de jalousie le savoir des autres, ce qui arrive souvent aux savants de ce genre, n'enseignoit pas assez fidèlement et

enseignoit obscurément; et mon père crut que je n'étois pas encore en âge d'en profiter. Heureusement il me tomba entre les mains les *Eléments* d'Euclide, du Père Deschales. Je les dévorai; j'achetai ensuite tous ses ouvrages, et je me mis en état de faire des leçons à mon professeur, à qui j'étois effectivement de quelque secours.

J'étois dans ma quinzième année, quand un gentilhomme français fit venir la première édition des *Eléments* de mathématiques du Père Presset. Il n'en lut pas beaucoup de pages sans être arrêté tout court. Il me le fit voir, et dans l'ardeur où j'étois de le lire, je lui promis que, pourvu qu'il me le prêtât, je le lui expliquerois. Je ne savais pas à quoi je m'engageois, mais je m'en tirai pourtant avec honneur. Ce gentilhomme avoit 25 ans; il fut mon premier disciple, après mes professeurs. Je me liai ensuite avec trois jeunes Saintongeois qui étoient venus faire leurs études à Lausanne. Je leur fis un cours de philosophie, et l'un d'eux me dédia sa thèse. J'avois alors commencé ma théologie. J'étudiai à Lausanne sous MM. Davel, Polier, Merlat; à Genève, sous MM. Mestrezat, Turretin et Tronchin; à Leiden, sous MM. Spanheim, Vitichus, Le Moine. Je passai aussi une partie des vacances d'été à Rotterdam, à cause de MM. Jurieu et Bayle, qui étoient alors bons amis...»

(Texte cité par A. Gindroz, Appendice 9, pp. 312-314).

#### IV. L'AFFAIRE MAGER

(note 74)

Article d'Henri Druey dans le *Nouvelliste Vaudois* du 25 décembre 1838. (Nous avons supprimé ou résumé plusieurs développements).

##### ACADÉMIE SANS PHILOSOPHIE

«C'est inouï, c'est inconcevable, on n'en croit ni ses yeux ni ses oreilles, mais, comme qu'on s'y prenne, c'est cela pourtant, et c'est déplorable, la philosophie vient d'être repoussée de l'Académie de Lausanne!... La philosophie, entendez-vous, la science des sciences, cette grande lumière des temps anciens et des temps modernes! Chassée de l'Académie de Lausanne! Oui, de l'Académie de Lausanne, de cette académie que l'on a réorganisée avec tant de peine, à si grands frais, qui devait être l'académie régénérée, l'académie modèle, l'académie par excellence! C'est donc là, à bannir l'enseignement de la vérité, à arborer l'étendard de l'intolérance, qu'auraient abouti tant de commissions, tant de recherches, tant de projets, tant de discussions, tant de travaux, tant de luttes! O vanité des vanités, tout est vanité.»

(L'article retrace les événements, explique la procédure, relève les qualités du Dr. Mager et poursuit:)

« Comme M. Mager avait produit beaucoup de sensation dans la dispute publique et mis le monde théologique en émoi, l'académie, appelée à donner un préavis, crut devoir entendre préalablement une commission composée des professeurs de mathématiques, de théologie historique et de théologie dogmatique (MM. Secrétan-Mercier, Herzog et Chappuis).

M. Herzog rédigea et les deux autres membres de la commission signèrent un rapport fort développé dirigé essentiellement contre la philosophie de Hegel que professe M. Mager. La commission conclut en proposant de rejeter nettement la vocation (l'appel) de M. Mager, soit pour le gymnase (ce qui ne la regardait point), soit pour l'académie. — L'académie, on assure que c'est à l'unanimité, a adopté le rapport ainsi que les conclusions de la commission et transmis le tout au conseil de l'instruction publique.

Le rapport est des plus curieux et vaudrait réellement la peine d'être livré à l'impression, afin que le monde savant et la postérité puissent se faire une idée des connaissances philosophiques, de la tolérance et de l'esprit de lumière de nos sages. Les limites de cet article nous permettent à peine de faire ressortir quelques traits. On s'aperçoit, au premier abord, que les auteurs du rapport n'ont pas lu Hegel ou qu'ils sont loin de l'avoir compris. Ils se perdent dans sa terminologie assez difficile, il est vrai: ainsi, par exemple, ils prennent l'*abstrait* pour l'*absolu* (...)

(La philosophie serait-elle donc la seule science qui ne puisse avoir sa propre terminologie technique?...)

« Les auteurs du rapport font dire à Hegel les choses les plus absurdes et les plus directement contraires à ce qu'il a écrit. On s'efforce surtout de montrer que son système est hostile à la religion, tandis que ceux qui l'ont étudié sans prétention et compris ont reconnu qu'il est en parfait accord avec le christianisme dégagé des grossières et fausses représentations qu'y ont importées les passions et l'inintelligence. Loin de faire de l'homme un Dieu, comme on le prétend, aucune philosophie ne porte plus au désintéressement et au dévouement, c'est-à-dire à se dépouiller du moi, sous quelque forme et quelque raffinement qu'il se montre, pour se soumettre et s'identifier à l'ordre divin. Mais il est vrai que, d'accord avec l'Évangile, il établit qu'on peut et doit connaître Dieu, tandis que nos théologiens prétendent que l'homme ne saurait parvenir par les lumières de sa raison à la connaissance absolue de la vérité, comme si les animaux et les aliénés pouvaient connaître Dieu et l'aimer, ou bien comme s'ils avaient de la religion précisément parce qu'ils sont dépourvus de raison.

Ce qui lève tous les doutes sur le caractère et les tendances du rapport, c'est que les idées de Hegel y sont traitées non seulement de monstruosité, mais d'*idées coupables*! Ah! nous y voilà! l'homme est coupable dès qu'il pense, dès qu'il fait usage de sa raison, dès qu'il ne croit pas aveuglément. La philosophie, la pensée, la raison sont donc incriminées. Des idées

coupables! Les idées de Socrate étaient coupables devant l'aréopage. Et celles de Moïse à la cour de Pharaon? et les idées de Galilée, et celles de Luther, et celles de Calvin, n'étaient-elles pas coupables aussi aux yeux de l'inquisition? Les idées les plus coupables de toutes, celles qui ont été le plus incriminées par l'obscurantisme, l'égoïsme, l'hypocrisie, la persécution des Pharisiens et des prêtres de l'époque, c'étaient celles du Sauveur du monde. Des idées coupables! Cela dit tout. Nous comprenons qu'on *abhorre* le désintéressement philosophique qui s'occupe de Dieu pour le connaître, et qu'on fasse à M. Mager un grand crime d'avoir proclamé la vérité en disant que la théologie est égoïste, parce qu'elle ne s'occupe de Dieu qu'autant qu'il peut sauver l'homme: scandale aux Juifs, folie aux Gentils.

Le rapport est du reste fort instructif. On y apprend qu'un professeur qui n'est pas adhérent d'un système de philosophie *l'exposera* mieux que ne le ferait un de ses adeptes. C'est incontestable: l'ignorant exposera mieux que le savant, l'adversaire avec plus d'impartialité que l'auteur ou le disciple. Ainsi les Juifs et les païens auraient exposé le christianisme mieux que Jésus Christ et ses Apôtres, et c'est au pape qu'il faudra s'adresser pour avoir une exposition satisfaisante du calvinisme.

Le rédacteur du rapport se demande: «Pouvons-nous implanter cette philosophie (de Hegel) dans notre académie tandis qu'il nous est *impossible de lui donner un contre-poids philosophique?*» Ah! vous désespérez donc des forces de vos *quatre* professeurs de théologie! C'est dire aussi que votre enseignement n'est pas philosophique. C'est avouer que vous redoutez beaucoup cette philosophie. Et pourquoi la redouter si elle est si fausse, tellement inintelligible que vous le dites ailleurs? Mais voici un aveu qu'on ne saurait trop apprécier. «Osons-nous désirer, disent les auteurs du rapport, que les théologiens qui forment la majeure partie de notre jeunesse académique soient *initiés à un système anti-chrétien?*» — Le système de Hegel n'est point anti-chrétien, mais supposons qu'il le soit, pour nous placer sur le terrain de l'académie. N'est-ce pas dire que le christianisme a tout à craindre du contact avec les autres systèmes, que la philosophie est plus forte, qu'elle le renversera? N'est-ce pas désespérer de la vertu intrinsèque, spirituelle de la religion? N'est-ce pas manquer de foi? (...)

En réalité, ce que vous dites contre la philosophie de Hegel, dans la supposition qu'elle soit anti-chrétienne, va contre toute philosophie. Si vous craignez d'initier la jeunesse académique aux systèmes anti-chrétiens, si vous foulez aux pieds la liberté des études consacrée par la loi, si vous désespérez à ce point de la vérité de vos doctrines, alors vous proscrirez également la philosophie de Schelling, celle de Fichte, celle de Kant, l'école écossaise, Hume, Condillac, Locke, Wolf, Leibnitz, Spinoza, Mallebranche, Descartes, la scholastique, Sénèque, Cicéron, Aristote, Platon,

Socrate, toute l'antiquité, l'Orient sans exception, car tout cela est anti-chrétien; en un mot vous proscrivez la philosophie toute entière, parce qu'elle en appelle à la raison. Aussi nous permettrez-vous de sourire lorsque vous nous dites: *c'est dans l'intérêt de la liberté de pensée que nous ne voulons pas de ce système.* (...)»

(M. Mager n'a que le tort d'être hégélien... Détails sur l'attitude du Conseil de l'instruction publique).

«Il suffira donc qu'une tendance exclusive prévaille dans l'académie pour que le conseil de l'instruction publique et le conseil d'état renoncent aux attributions que la loi leur a précisément réservées dans l'intérêt de la liberté des études! Est-ce que l'académie doit avoir des doctrines comme corps? S'il en était ainsi, que deviendrait la liberté des professeurs, celle des élèves, le progrès des idées, l'indépendance des autres corps de l'état? On ne doit point lui imposer de doctrines, mais aussi qu'on se garde de s'en laisser imposer par elle (...)

Le conseil d'état avait une excellente occasion de prendre possession de la faculté que lui accorde la loi, de nommer des professeurs *extraordinaires* (ou pour un temps limité) contre le préavis des corps savants, afin de rompre ces tendances exclusives si contraires à la liberté des études et qui peuvent devenir dangereuses à l'état. C'est en vain que M. Druey d'abord, M. De la Harpe ensuite, ont insisté sur ces considérations et combattu les rapports académiques, la majorité du conseil d'état n'a pas consenti à l'appel même temporaire de M. Mager.» (...)

(Valeur, intérêt, actualité de la philosophie de Hegel).

«A vrai dire, c'est un triomphe qu'a remporté la philosophie hégélienne. On ne rend jamais mieux hommage à un système qu'en le proscrivant: c'est la meilleure preuve du respect qu'il inspire. La persécution est aussi un moyen de propagande, et nous ne doutons pas que la jeunesse académique de notre pays mettra d'autant plus d'importance à l'étude sérieuse de la philosophie que l'on s'efforce de la lui voiler (...)

Et qu'on ne s'imagine pas donner le change en confiant l'enseignement de la philosophie à quelqu'un d'autre qu'à M. Mager, à moins que ce ne soit à un homme tout aussi éminent ou supérieur. Vous aurez beau charger de cet enseignement tel concitoyen de mérite et d'un grand talent dont on parle déjà. Ses titres sont-ils plus *remarquables* que ceux de M. Mager? Ne pensera-t-on pas qu'on lui donne la préférence par des considérations théologiques? Quoi que vous fassiez, quelque soin que vous mettiez à réparer le mal que vous avez fait, il n'en reste pas moins constant que vous avez repoussé la philosophie de votre sein.

C'est sous ces tristes auspices que l'Académie va s'installer dans peu de temps. Elle a reçu un coup fatal, mortel peut-être. L'exclusion de M. Mager a désaffectionné un certain nombre d'hommes instruits, parti-

sans de l'instruction supérieure et qui jusqu'à présent s'étaient fait un devoir de travailler à la prospérité de l'Académie; mais comment s'intéresser davantage à un établissement mutilé? Quelle confiance inspirera notre enseignement à la jeunesse vaudoise, à l'étranger? A-t-on bien réfléchi au jugement du monde scientifique, à celui de la postérité? N'aurait-on point oublié que l'intolérance provoque l'intolérance?

On dira, on écrira, on expliquera ce que l'on voudra; les faits parlent.»

Réponse de Samuel Chappuis, Professeur de théologie dogmatique, à l'article précédent (*Nouvelliste Vaudois*, 11 janvier 1839); réponse publiée d'autant plus volontiers, précise le commentaire qui l'encadre, «que la lettre de M. le professeur Chappuis, en prouvant combien nous avons frappé juste, vient d'un bout à l'autre à l'appui de l'article auquel il s'efforce de répondre». (Nous avons supprimé plusieurs développements. Ainsi, l'auteur proteste contre l'accusation d'intolérance et poursuit:)

«Vous paraissez faire grand cas de la tolérance, et certes elle en vaut bien la peine. Mais, je vous le demande, Monsieur, la voit-on briller dans votre article? (...) N'a-t-on pas dû voir clairement, au contraire, que vos paroles sont celles de la passion et s'adressent à la passion? (...) Ou bien aurait-on voulu intimider par un ton si étrange? Il est possible en effet qu'à force de parler sur toutes choses sans que personne vous réponde, vous ayez fini par vous persuader que ce silence universel provient de la crainte que vous inspirez. Vous pourriez vous tromper cependant (...)

Vous vous récriez sur l'intolérance dont l'académie a fait preuve, selon vous, en accueillant défavorablement les propositions de Monsieur le docteur Mager. Mais si elle avait mérité dans le cas présent un tel reproche, jamais elle ne pourrait l'éviter. Qu'un adhérent d'un autre système philosophique eût été repoussé, les amis de ce système n'auraient pas mieux accueilli cette mesure que vous n'avez accueilli le préavis relatif à Monsieur le docteur Mager, quoiqu'ils se fussent probablement servis d'expressions plus convenables pour manifester leur mécontentement. Or vous n'entendez sûrement pas que l'académie confie aveuglément un enseignement quelconque au premier venu qui se présentera pour le donner (...)

Je veux tout simplement rendre compte à ceux dont vous avez pu surprendre la religion de la manière dont, mes collègues et moi, nous avons envisagé la question qui se débat maintenant entre nous. Pour cela, il suffit de jeter un coup d'œil sur la nature de notre académie, et de rappeler en peu de mots l'idée que l'on doit s'en faire. Notre établissement est une académie et non pas une université. Cette simple distinction répond à toutes vos accusations et justifie pleinement la mesure que vous dénoncez comme intolérante (...) Une université, comme son nom l'indique, se propose d'embrasser la sphère tout entière des connaissances humaines, et l'unité qu'elle recherche est celle de la totalité, de l'ensemble. Elle ne l'atteindra que plus sûrement si toutes les directions scientifiques de



quelque valeur sont représentées dans son sein. Il n'y a pas à s'inquiéter si ces directions sont divergentes, ou même si elles se contredisent : par la nécessité des choses, elles se contrebalanceront réciproquement (...) Maintenant il y a, il me semble, cette différence entre une académie et une université, que la première ne se propose point de tout embrasser, ni tous les domaines de la connaissance, ni surtout toutes les directions dans un domaine spécial. Il lui faut une unité, mais elle devra la chercher d'une autre manière. Or pour qu'elle ait cette unité, c'est-à-dire pour qu'elle soit quelque chose, il faut qu'elle ait une direction déterminée, qu'il y ait un certain accord entre ses diverses parties. Il faut en particulier, pour ce qui concerne la philosophie, que cet enseignement, qui est à la base de tous les autres, ne les détruise pas tous, qu'il ne soit pas en contradiction avec l'enseignement des sciences physiques et naturelles, de la littérature, de la philosophie et du droit (...)

Voilà, Monsieur, l'idée que je me fais d'une académie en général. Vous voyez que dans un établissement par sa nature même fort limité, la liberté des études ne peut pas être ce que vous supposez. Elle trouvera nécessairement des limites dans celles de l'établissement lui-même, qui n'a pas toutes les ressources que présente une grande université (...) Si vous voulez que les étudiants soient initiés à tous les systèmes philosophiques du moment, et à tous de la même manière, donnez à l'établissement un grand nombre de professeurs de philosophie, et qu'il s'y trouve un représentant de chaque système. Mais la loi ne l'a pas voulu, et vous le savez bien (...)

Pourquoi vous étonner que nous répugnions à implanter cette philosophie dans notre académie tant que nous ne pourrons pas lui donner un contre-poids philosophique? (...) l'enseignement des sciences spéciales, pour être philosophique, n'est cependant pas l'enseignement de la philosophie, et c'est dans ce dernier lui-même que le rapport aurait voulu trouver le contre-poids. Si nous avions deux ou plusieurs professeurs de philosophie, bien certainement l'académie aurait admis, sinon désiré, un représentant du système de Hegel. Mais quand il fallait choisir, comment s'étonner que ce ne soit pas à cette école qu'on ait donné la préférence?

Nous ne voulons pas l'enseignement de la philosophie, dites-vous. Oh pardonnez-moi, Monsieur; mais nous sommes persuadés qu'il y a une philosophie possible en dehors du système de Hegel. Nous voulons que cet enseignement soit réel et sérieux, que l'homme qui en sera chargé cherche la vérité, rien que la vérité, sans s'inquiéter d'aucune autre chose; et j'ajouterai volontiers que nous ne craignons pas le résultat de ses recherches pour le christianisme (...) Nous ne craignons point pour la cause de Dieu le développement de la pensée; nous l'appelons au contraire de tous nos vœux. Mais est-ce une raison pour faire enseigner aux jeunes gens que



leurs pères nous confient avec espoir une philosophie qui ébranle les principes les plus sacrés? (...) quand nous n'avons qu'un seul professeur de philosophie, faut-il faire enseigner un système qui attaque à sa base et cherche à ruiner l'enseignement de tous les autres professeurs? Encore une fois, non. (...)

Je regarde le système de Hegel comme immoral et irreligieux (...) Ce système en effet est une nouvelle forme du panthéisme (...) vous nous avez appris vous-même que c'est dans le panthéisme que se trouve la vérité suprême (voyez *Nouvelliste Vaudois* du 3 avril 1838: Ce panthéisme si mal compris, etc.). Il est donc suffisamment constaté que votre philosophie, c'est-à-dire la philosophie de Hegel, est panthéiste. Or, sous le point de vue religieux et moral du moins, le panthéisme est jugé dès longtemps, et il est universellement reconnu qu'il détruit la religion par la doctrine de l'identité et la morale par le fatalisme. En sorte que ce n'est pas seulement au christianisme qu'il s'attaque, mais qu'il détruit de fond en comble et renverse toutes les notions dont se compose ce que l'on est convenu d'appeler religion naturelle (...) Que cette philosophie soit enseignée en dehors de l'académie et à côté d'elle, à la bonne heure. Mais que dans notre établissement de tels principes soient inculqués à la jeunesse, qu'elle soit obligée d'en faire sa nourriture journalière, qu'elle entende *prêcher* cela et rien que cela, — car l'enseignement de la philosophie, quand il est confié à un seul homme, est une véritable prédication, — c'est à quoi, fussiez-vous mille fois plus en colère, je ne donnerai jamais les mains.

Vous dites, pour nous rassurer, que puisque nous trouvons la philosophie de Hegel si fautive et si inintelligible, nous ne devons pas tant la redouter. Vous ne nous accordez sûrement pas le 1<sup>er</sup> point, mais quant au second, vous n'êtes pas trop éloigné de notre avis, puisque vous convenez vous-même que la terminologie de Hegel est *assez difficile*. Mais c'est trop peu encore, et M. le docteur Mager est allé bien plus loin quand il a dit qu'il n'y a pas cinq personnes en Europe qui aient compris le système de Hegel. Quelqu'un faisait là-dessus la réflexion qu'il est d'après cela fort à craindre que M. Mager lui-même ne soit pas de ce petit nombre. Quoiqu'il en soit, le système est moins redoutable sans doute, s'il est incompréhensible, mais aussi, dans ce cas, à quoi bon le faire enseigner (...)

Vous nous attribuez les plus grossières bévues sur la philosophie de Hegel et sur sa terminologie. A la bonne heure. Mais comme vous pensez en donner une preuve tout à fait concluante en disant que nous avons confondu *l'abstrait* avec *l'absolu*, un mot d'explication sur ce point est indispensable. Nous n'avons nullement prétendu que Hegel lui-même emploie ces deux expressions dans le même sens, et sans nous flatter d'être du nombre des cinq personnes qui l'ont compris, nous en savons assez pour reconnaître qu'il les distingue. Mais comme le point de départ du système

de Hegel est ce qu'il appelle la *pensée absolue*, la pensée en soi, indépendamment de tout être pensant, et que la pensée ainsi conçue nous paraît une pure et simple abstraction, nous avons pu appeler pensée abstraite ce qu'il vous plaît de décorer du nom d'absolu. (...)

Le rapport de l'Académie dit que la connaissance de la philosophie de Hegel est sans doute intéressante, utile et nécessaire, mais qu'il y a tout lieu de croire qu'un homme qui, sans avoir vendu (*sic*) son intelligence à ce système, se l'est approprié et le domine, *qui s'est rendu maître de ce protégé*, ce sont les propres expressions du rapport (*sic*), l'exposera mieux que ne le ferait un de ses adeptes. Et vous, vous nous faites dire que pour exposer convenablement un système il faut l'ignorer...»

(Etc. La conclusion – sur l'intolérance et sur les véritables intentions de l'article incriminé –, les commentaires tout aussi polémiques que la Rédaction ajoute à cette lettre, et par la suite la réplique finale de Druey n'apportent pas d'éléments importants pour l'enseignement de la philosophie à un débat qui s'enlise.)



SECONDE PARTIE

## TÉMOIGNAGES



ARNOLD REYMOND

*par Gabriel-Philippe Widmer*



« La vérité pratique ne se sépare pas de la vérité théorique, écrit Arnold Reymond à propos de Charles Secrétan, ... un philosophe manquerait à sa vocation s'il ne s'efforçait de découvrir les principes fondamentaux qui doivent guider non seulement chaque individu mais les sociétés, y compris la patrie au sein de laquelle le destin l'a placé. Ce faisant, le philosophe ne trahit pas sa mission, pourvu qu'il s'efforce de défendre, non pas d'aveugles passions politiques ou nationales, mais bien les intérêts suprêmes de la raison, de la justice et de la charité »<sup>1</sup>.

Reymond n'ébauche-t-il pas son auto-portrait dans cette esquisse du « citoyen philosophe » ? N'y témoigne-t-il pas de son attachement à la tradition romande, qui conjugue théologie et philosophie ? Comme pour les pères fondateurs de cette tradition, Alexandre Vinet, Charles Secrétan, Ernest Naville, Félix Bovet, la personnalité humaine, libre et aimante, est pour Reymond la position la plus élevée de l'être, le centre de convergence de l'attention philosophique et de la méditation théologique.

La philosophie est donc une vocation. Le philosophe en reçoit une mission précise : discerner, définir les propositions premières de la pensée et de l'action conformément aux exigences de la raison et, s'il se réclame de la tradition romande, aux appels de la justice et de la charité chrétiennes.

Reymond est appelé à la remplir dans une société donnée et dans une époque historiquement troublée, celle de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Les deux guerres mondiales changent la carte du monde. Des révolutions politiques, économiques et culturelles modifient les rapports de forces, la hiérarchie des valeurs, les normes de leur actualisation, les représentations du monde et les images de l'homme ; elles préludent à une transformation des mœurs en profondeur.

Cette crise de la civilisation occidentale coïncide avec celle des disciplines de l'esprit. Les découvertes et les inventions mettent en cause les fondements des sciences exactes, les recherches en histoire, en psychologie

<sup>1</sup> Arnold Reymond, *Philosophie spiritualiste*, \*\*, Lausanne-Paris, 1942, p. 201.





*Arnold Reymond*

et en sociologie, ceux des sciences sociales; la philosophie et la théologie se voient dans l'obligation de reviser les leurs.

Cette crise généralisée provoque l'ébranlement du libéralisme politique, économique et religieux qui était l'idéal dominant de l'élite romande. Reymond militera pour un libéralisme renouvelé, largement ouvert aux aspirations sociales. Il défendra la démocratie contre les attaques des totalitarismes de gauche et de droite, les institutions internationales naissantes contre leurs détracteurs; il promouvra des réformes pédagogiques et scolaires respectueuses des humanités classiques et attentives aux développements des sciences. Autant d'initiatives pour surmonter la crise. Il restera fidèle à un humanisme inspiré par le christianisme et fondé en raison. Cet humanisme, conformément à la tradition romande, lui apparaîtra comme le seul qui soit conforme à la personnalité; il la conforte et lui permet de résister aux attraits du dilettantisme et aux illusions de l'irrationalisme.

L'enseignement de la philosophie occupe une position-clé dans ce projet; il contribue à développer l'esprit critique, en formant le jugement. Une philosophie de la crise, comme celle de Reymond, ne peut être qu'une philosophie critique. Ses cours étaient un modèle de clarté et de précision. Les thèmes s'y enchaînaient avec rigueur; le jeu de l'exposé des positions, des objections et des réponses s'y déroulait selon une logique qui conférait une force persuasive à l'argumentation. Conduire l'étudiant à l'essentiel, lui apprendre à penser par lui-même, en lui enseignant une méthode, tel était l'idéal pédagogique de Reymond.

Il mettait au service de cet idéal, ses connaissances étendues dans des domaines aussi divers que l'histoire de la philosophie et de la théologie, des sciences et de l'ethnographie, que la logique, les mathématiques et la physique. Il pratiquait, pourrait-on dire, l'interdisciplinarité à l'intérieur de sa démarche personnelle. D'où ces rapprochements, ces raccourcis qui faisaient travailler l'esprit de ses étudiants et que ses commentateurs ont remarqués.

L'enseignement pour résister aux chocs de la crise et la maîtriser, mais aussi les publications. La parole et l'écriture. Reymond en a usé comme moyens pour promouvoir la cause de son libéralisme rénové. Il convient de dire un mot de son écriture, parce qu'elle exprime, au sens concret du verbe, sa pensée. Le style en est limpide, sans apprêts rhétoriques à la différence de celui de ses prédécesseurs, la phrase, brève et concise, les paragraphes, courts et ramassés, la page, aérée et sans surcharges. Un style un peu sec qui laisse, par moments, percer une émotion, mais une émotion contenue et contrôlée. Une écriture qui s'incarne dans une graphie dessinée à la plume d'oie à laquelle Reymond demeura fidèle jusqu'à la mort.

Qu'il parlât ou qu'il écrivît, le philosophe de la crise ne se payait pas de mots. Des scientifiques qu'il fréquentait et qu'il lisait, il avait appris ce

que parler et écrire veulent dire. Ni la publicité ni la propagande ne pouvaient avoir prise sur lui; le vaudois circonspect, en lui, s'en méfiait.

Aussi Reymond apparaît-il, avec le recul des ans, comme un « artisan en philosophie » plus que comme un philosophe, si on tient compte de la distinction de Robert Blanché dans l'étude qu'il lui consacre : « ... les bons esprits sont de deux sortes, dont la fortune est différente. Les uns sont des précurseurs, des semeurs d'idées neuves et souvent risquées... Mais la science et la philosophie ont besoin aussi d'esprits critiques... Ceux-là sont des maîtres, auxquels la pensée en désarroi, dans des époques intellectuellement troublées, vient demander aide et secours... Ce qu'ils ont dit, il semble maintenant que cela allait de soi... Il suffit alors de se rapporter aux controverses et discussions d'un passé récent pour reconnaître que la lumière était loin d'y briller partout : ou encore de songer aux problèmes nouveaux qui sont aujourd'hui devenus nôtres pour sentir combien sont rares et précieux ces guides intellectuels qui, sans nul dogmatisme, aident chacun dans sa quête de la vérité »<sup>2</sup>.

\* \* \*

Si Arnold Reymond fut artisan en philosophie, il le doit non seulement à sa vocation et aux circonstances mais aussi à ses parents; son père le fut en sculpture par sa pratique de marbrier, sa mère, en pédagogie par l'exercice de sa fonction d'institutrice.

Il naquit à Vevey en 1874, où il fit les premières années de sa scolarité avec ses cinq frères et ses quatre sœurs, avant de poursuivre ses études secondaires à Lausanne. Très tôt, dit-on, il fit preuve de singulières aptitudes pour les mathématiques et d'un esprit soucieux des questions fondamentales de l'existence.

Etudiant à la faculté de théologie de l'Eglise libre du Canton de Vaud, il s'y lie d'une amitié inaltérable avec René Guisan<sup>3</sup>; Philippe Bridel l'éveille à sa vocation philosophique. Il suit les cours de Harnack et de Lasson lors de son séjour à Berlin. En 1900, il obtient son baccalauréat en théologie, l'actuelle licence, avec une thèse intitulée *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse*<sup>4</sup>.

Après avoir été secrétaire de l'Union chrétienne de jeunes gens à Londres, il complète ses études à Paris, la philosophie avec Boutroux et Bergson, les mathématiques avec Hadamard, la physique avec Lippmann et Leduc.

<sup>2</sup> Robert Blanché, « L'épistémologie d'Arnold Reymond » in A. Virieux-Reymond, R. Blanché, G. Widmer, F. Brunner, *Arnold Reymond*, Torino, 1956, p. 35. Collection « Philosophes d'aujourd'hui ».

<sup>3</sup> Cf. *René Guisan par ses lettres*, Lausanne, 1940.

<sup>4</sup> *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse*, Lausanne, 1900.

De 1903 à 1904, il est suffragant de l'Eglise libre de Granges-Marnand et chargé d'un cours de philosophie religieuse à l'Université de Lausanne<sup>5</sup>.

C'est alors que se produit un événement qui a eu, à mes yeux, une incidence sur l'histoire de la théologie romande et, peut-être, sur celle de la philosophie. Reymond et Guisan publient leurs réflexions, à la fois critiques et constructives, sur la confession de foi de l'Eglise libre en revision<sup>6</sup>. Si la confession de foi veut éviter la contestation dans les communautés, elle doit garder le silence sur les dogmes sujets à interprétations, et se limiter à exprimer «en un langage vraiment religieux et simple l'expérience fondamentale qui a groupé tous les membres de l'Eglise en un seul corps»<sup>7</sup>. La revision doit porter, en priorité, sur la réforme de l'institution ecclésiastique, son état d'esprit et son fonctionnement et, seulement ensuite, sur celle de la théologie. Mis en minorité aux synodes de Vevey en 1904 et de Morges en 1905, Reymond et Guisan renoncèrent au pastorat; d'autres jeunes théologiens romands suivirent plus tard leur exemple.

De 1905 à 1912, c'est pour Reymond, comme pour Guisan, la traversée du désert. Reymond enseigne un certain temps la géographie au gymnase de Neuchâtel; il entre ensuite dans l'enseignement privé. En 1908, il est docteur ès lettres de l'Université de Genève avec une thèse sur *Logique et mathématique, essai historique et critique sur le nombre infini*<sup>8</sup>. La même année, il épouse Mademoiselle Marie-Louise Maurer, l'une des filles du professeur d'allemand de l'Université de Lausanne<sup>9</sup>.

Dès 1912, Reymond devient professeur de philosophie, d'abord à l'Université de Neuchâtel, où il succède à Pierre Bovet, puis à l'Université de Lausanne, en 1925, à la suite du décès de Maurice Millioud. La même année 1912, il fait partie du comité de la *Revue de théologie et de philosophie* avec Pierre Bovet, Samuel Gagnebin, René Guisan, Charles Mercier, Henri-Louis Miéville, Henri Reverdin et Maurice Vuilleumier. Pendant la première guerre mondiale et l'après-guerre, il est l'un des rédacteurs des *Cahiers de jeunesse* de l'Association chrétienne d'étudiants, puis des *Cahiers protes-*

<sup>5</sup> Cf. « Introduction à un cours de philosophie religieuse » in *Revue de théologie et de philosophie*, 1ère série, 1904, p. 89 ss.

<sup>6</sup> Cf. Arnold Reymond et René Guisan, « A propos des confessions de foi » in *R. Th. Ph.*, 1ère série, 1901, p. 37 ss., *La confession de foi de l'Eglise libre du Canton de Vaud*, Moudon, 1904.

<sup>7</sup> *Op. cit.* p. 12.

<sup>8</sup> *Logique et mathématique, essai historique et critique sur le nombre infini*, Saint-Blaise, 1908.

<sup>9</sup> Madame Marie-Louise Reymond s'est fait un nom dans la littérature romande, en publiant plusieurs romans et essais. Deux filles naquirent dans le foyer du philosophe, Mesdames Madeleine Favre-Reymond et Antoinette Virieux-Reymond qui s'est fait connaître par des travaux philosophiques en particulier sur le stoïcisme, le platonisme et l'histoire des sciences.

tants qui les remplaceront. En 1923, avec ses amis, il institutionnalise les rencontres annuelles des philosophes romands en fondant la Société romande de philosophie avec ses trois sections genevoise, neuchâteloise et vaudoise. En 1939, avec ses collègues suisses-alsaciens, il participe à la naissance de la Société suisse de philosophie. Il joue un rôle actif, d'abord comme membre correspondant, puis comme membre et plus tard comme président, dans l'Académie internationale d'histoire des sciences. Il a siégé au comité de l'Institut international de philosophie et à celui de la Fédération internationale des sociétés de philosophie.

En 1924, il publie son *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*<sup>10</sup>, qui fit l'objet de leçons à l'Université de Neuchâtel. En 1932, paraît son ouvrage sur *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, qui développe ses cours de Sorbonne dans la chaire d'André Lalande en 1927 et 1930<sup>11</sup>. Deux publications qui furent d'autant mieux accueillies qu'elles traitaient de problèmes peu connus des lecteurs français.

Privé de sa voix, à la suite d'une laryngectomie, Reymond ne conserve de son enseignement que le cours d'introduction<sup>12</sup>, ouvert aux étudiants de toutes les facultés, et un séminaire privé. Nombreux sont encore ceux qui se souviennent, avec quelle émotion, de ces instants privilégiés, où Fernand Brunner, le plus souvent, prêtait sa voix à Reymond qui, au tableau noir, résumait sa propre pensée. En 1942, en plein conflit, les deux volumes de *Philosophie spiritualiste*<sup>13</sup> apportent une nourriture substantielle et des raisons d'espérer à leurs lecteurs d'une Suisse assiégée et isolée dans une Europe soucieuse d'autre chose que de philosophie. Professeur honoraire dès 1944, Reymond n'en continue pas moins à diriger des thèses, à publier, à donner des conférences en Suisse et à l'étranger, à participer activement aux congrès. Il s'éteint en 1958, avec la certitude sereine d'avoir dit tout ce qu'il avait à dire.

<sup>10</sup> *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1924, 2 e. éd. 1955. Reymond avait donné, comme privat-docent, à l'Université de Lausanne en 1910, un cours sur l'histoire des sciences, cf. « Caractère et rôle de l'histoire et de la philosophie des sciences » in *Archives de psychologie*, Genève, 1910, p. 217 ss.

<sup>11</sup> *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris, 1932, 2 e. éd. 1957.

<sup>12</sup> Cf. Arnold Reymond, *Introduction aux problèmes philosophiques*, édité par Mme. A. Virieux-Reymond, Bienne, 1967.

<sup>13</sup> Arnold Reymond, *Philosophie spiritualiste* \* et \*\*, Lausanne-Paris, 1942. On trouvera une bibliographie des travaux d'Arnold Reymond dans le tome II, p. 425-438 que l'on complétera par celle élaborée par Mme Virieux-Reymond dans *Arnold Reymond*, p. 4-14; ces deux bibliographies qui comprennent plus de 250 titres devraient être complétées à leur tour, pour tenir compte des dernières publications d'A. Reymond.

Dans les hommages qui lui furent rendus de son vivant et après sa mort<sup>14</sup>, ses anciens étudiants, devenus à leur tour ses collègues, lui témoignèrent leur reconnaissance, les philosophes étrangers, de France, d'Italie, de Belgique, entre autres, de l'estime dans laquelle ils le tenaient. Reymond contribua au rayonnement et au développement de l'Université de Lausanne, de sa Faculté des Lettres en particulier, ne serait-ce que par les innombrables invitations qu'il adressait aux penseurs étrangers à parler dans sa chaire, ne serait-ce aussi que par les honneurs dont il fut comblé : les doctorats *honoris causa* des Universités de Neuchâtel (1926), de Paris (1939), d'Aix-en-Provence (1948), de Grenoble (1949), les titres de membre correspondant de l'Institut de France (1945), de l'Académie royale de Belgique (1952), d'officier de la Légion d'honneur (1936), de bourgeois d'honneur de la commune de Pully (1953), etc. Son nom est attaché à la Fondation du prix de philosophie scientifique Charles-Eugène Guye (1943).

Ce discret et ce modeste artisan en philosophie n'a pas fondé une école, il a formé des hommes et des femmes, capables d'être à leur tour, des penseurs, des savants, des politiciens, des pédagogues, des pasteurs. Il les a marqués de son empreinte. Il faut en citer quelques-uns parmi les disparus : Jean de la Harpe, Gustave Juvet, Jean Piaget, Rolin Wavre, parmi les élèves de Neuchâtel, André Burnier, Maurice Gex, Louis Meylan de Lausanne. On mesurera son influence en se reportant aux nombreuses préfaces et recensions qu'Arnold Reymond a composées pour ses élèves.

Artisan en philosophie, l'auteur de *Philosophie spiritualiste* fut un philosophe du concret par sa passion de l'observation et de l'expérimentation, par l'attention qu'il portait aux questions morales, sociales, politiques et religieuses. Il le fut en non-conformiste : son attention allait aux choses et aux hommes, et non aux conventions et aux modes. Sa distraction, légendaire déjà de son vivant, ses originalités, lui permettaient de se concentrer sur ce qui valait la peine d'être vécu et pensé, la recherche de la vérité, poursuivie avec ses étudiants et avec ses pairs. Avec le temps qui passe, il

<sup>14</sup> Parmi ces hommages, à côté du volume paru dans la collection « Philosophes d'aujourd'hui », il faut mentionner, Pierre Thévenaz, Maurice Gex, « Hommages à Arnold Reymond » in *Études de lettres*, XXIV, 1952, 5, p. 1 ss. avec une réponse d'Arnold Reymond, Henri Reverdin, Gaston Berger, Jean Piaget, Maurice Gex, Gabriel Widmer, Fernand Brunner, « Hommage à Arnold Reymond », in *R. Th. Ph.* 3e. série, 1959, p. 28 ss., sans oublier les hommages qui lui furent rendus à l'occasion des inaugurations de son buste, œuvre de Fr. Simeček : Al. Rosselet, F. Brunner, J. Piaget, A. Reymond, « Inauguration du buste d'A. R.... », in *Études et documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne*, fascicule 2, Lausanne, 1945, Ed. Mauris, J.-A. Perret, F. Brunner, A. Favre-Reymond, A. Virieux-Reymond, *Inauguration du buste du philosophe A. R.* au collège Arnold Reymond à Pully, Pully, 1980 et à l'occasion de la remise du prix « Arnold Reymond » à François Jacob, G. Widmer, Fr. Jacob, « Prix Arnold Reymond », in *Études et documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne*, Fascicule 14, Lausanne 1974.

apparaît comme l'une des figures les plus attachantes de l'Université de Lausanne de la première moitié de ce siècle, dont l'œuvre reste en grande partie actuelle.

\* \* \*

Dès sa thèse en théologie, Reymond est préoccupé par le problème que lui pose la crise de la civilisation et des fondements, et il le sera tout au cours de sa longue carrière : si la religion et les sciences sont deux fonctions essentielles à la survie de l'humanité, quels sont les rapports entre les vérités religieuses et les vérités scientifiques? Quelle est la spécificité de leurs principes premiers et quelle est l'objectivité de leurs énoncés? Comment poser correctement ces questions dans un contexte culturel favorable à la séparation de la religion et des sciences?

Il analyse, en philosophe, les données de ce problème. Plus il progresse dans ses investigations, plus il constate l'identité d'objet entre la théologie et la philosophie, et l'identité de méthode entre la philosophie et les sciences. L'objet : l'origine, la nature et les fins de l'être et des êtres que le théologien s'efforce de connaître à la lumière d'une révélation et le philosophe, à partir de la raison. La méthode : descriptive et comparative, puis inductive et déductive et, enfin, hypothético-déductive. Seule, la philosophie pose la question fondamentale : y a-t-il de l'être plutôt que rien? S'il y a de l'être, comment le connaître? Les problèmes de l'être et de la connaissance sont interdépendants, comme le montre Reymond déjà dans son *Essai sur le subjectivisme et la connaissance religieuse*.

«Comment, s'interroge son auteur, donner aux affirmations religieuses, qui ont un caractère essentiellement subjectif, une valeur objective qui puisse servir de base à la communauté chrétienne?»<sup>15</sup> Ni par les recherches historiques ni par les analyses psychologiques; car elles rendent compte des objets de la croyance à l'aide de causes strictement immanentes, et vident le principe d'autorité propre à la théologie de son contenu, en relativisant les dogmes, l'inspiration et l'infaillibilité de la Bible. Mais seulement grâce à une nouvelle théorie de la connaissance religieuse.

Cette théorie tient compte de la permanence et de la continuité de certaines composantes de l'expérience religieuse : la rencontre du croyant avec son sauveur, la conscience du péché dans l'accueil du pardon, la reconnaissance de l'amour de Dieu; elles en constituent l'élément essentiel et constant, doté donc d'un certain degré d'objectivité, qui en tempère les composantes subjectives.

La religion tient son objectivité de ces invariants que véhiculent les croyances et les traditions, tandis que les sciences tiennent la leur de l'ensemble des relations universalisables, où tout effet s'explique par une cause

<sup>15</sup> *Essai...* p. 27.



de même nature que lui. Pourtant, c'est un sujet agissant, et non pas passif, qui connaît leurs objets spécifiques. Si Reymond réfute le scientisme et le naturalisme ambiants, il adhère cependant à la philosophie postkantienne et à la priorité qu'elle reconnaît au problème de la connaissance comme accès à celui de l'être.

\* \* \*

Dans toute son œuvre, Reymond accorde une place privilégiée à l'activité de juger. Elle est la clef pour comprendre les relations entre le sujet connaissant et l'objet connu, entre la pensée et le réel, entre l'esprit et la nature, l'intériorité et l'extériorité.

Sa méthode s'inspire de celle de l'école française, illustrée par Ravaisson, Cournot, Lachelier, Boutroux et Brunschvicg. Elle conjugue l'analyse historique des problèmes et de leurs solutions, et l'analyse réflexive de la pensée à l'œuvre dans les diverses disciplines de l'esprit humain; la genèse des doctrines et la constitution du jugement s'éclairent mutuellement.

Sa mise en œuvre conduit Reymond à une constatation fondamentale qui revêt, à ses yeux, une valeur normative: « il ne faut pas limiter l'activité de juger au domaine des concepts, mais l'étendre partout où se rencontre une activité psychique capable de discrimination, même élémentaire, vis-à-vis des excitants extérieurs »<sup>16</sup>. Ses opérations, d'abord rudimentaires dans le règne animal, se complexifient de plus en plus avec l'apparition de la pensée humaine à travers les mentalités archaïques, préscientifiques et scientifiques; elles demeurent identiques à elles-mêmes, en tant qu'appréciation, comparaison, induction, etc., alors que leurs normes pour appréhender le réel, s'affinent au gré de leurs investigations, soumises qu'elles sont au plus ample informé.

Ainsi, « l'activité jugeante... fait corps avec l'organisme vivant »<sup>17</sup>. Elle présuppose que tout fait de conscience est inséparable d'un acte d'attention. Elle s'exerce d'abord sur les données élémentaires sensori-motrices, puis sur les situations imagées et, enfin, sur les concepts qui caractérisent la pensée réfléchie; car, pour le sujet agissant et connaissant, il ne saurait y avoir d'idées constituées, extérieures à sa pensée et qui s'imprimeraient en elle.

Pourtant, les opérations de l'activité de juger postulent un certain réalisme et un certain dualisme: le réseau le plus complexe de relations ne parvient pas à réduire toute extériorité résiduelle, la distinction demeure entre le sujet jugeant et l'objet jugé. L'intuition immédiate n'est jamais pure

<sup>16</sup> « Activité de juger, intuition et valeur » in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1945, p. 246.

<sup>17</sup> « Quelques considérations sur la nature de la logique et de son objet » in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 45, 2, Paris, 1951, p. 37.



de tout raisonnement, ni le raisonnement médiat, de toute intuition : toute connaissance résulte de leur concours.

Preuve en soit l'expérience métaphysique exemplaire, celle du *cogito ergo sum*, à travers laquelle perce la différence irréductible entre l'être et la réflexion sur l'être. Le matérialisme empiriste l'escamote : il réduit la pensée à un processus physico-chimique; l'idéalisme rationaliste l'efface : il identifie la réalité extérieure et intérieure à ses représentations; le criticisme relativiste traite cette différence comme une séparation radicale qui enferme la pensée dans le scepticisme. Seul, le spiritualisme la respecte, en considérant le *cogito* comme le point de départ indubitable et irréfutable de l'expérience métaphysique, comme le point fixe de toute théorie de la connaissance et le point résistant aux doutes du scepticisme. Bref, il est la voie vers l'être et vers la certitude rationnelle, la médiation obligée entre les diverses disciplines de l'esprit et, donc, entre la religion et les sciences.

Or, le *cogito* n'exprime ni une pure intuition immédiate ni un syllogisme catégorique (« tout ce qui pense, est; je pense, donc je suis »), mais « une intuition explicitée dans laquelle le raisonnement joue un rôle aussi capital que la perception même du fait »<sup>18</sup>.

Sous son aspect psychologique et existentiel, cette « intuition explicitée » réflexivement est celle du contraste entre le « déjà vécu » et le « présentement éprouvé », c'est-à-dire, entre la mémoire initiale et immédiate sensori-motrice et la mémoire libérée de l'immédiateté grâce aux images et aux concepts, entre la pensée spontanée et la pensée réfléchie. Aussi le *cogito* récapitule-t-il les étapes de l'humanisation de l'activité jugeante, par lesquelles tout individu repasse dans la constitution de sa conscience réfléchie.

Sous son aspect logique, le *cogito* se présente comme un raisonnement hypothétique immédiatement vérifié : « Si je pense, alors je suis, car il est logiquement impossible de penser sans être; or, en fait je pense, puisque je doute; donc je suis »<sup>19</sup>. Expérience privilégiée, puisqu'elle est celle « d'une donnée immédiate s'explicitant de façon rationnelle »<sup>20</sup>, première et auto-suffisante, qui serait « la base d'explication du réel »<sup>21</sup>.

En l'énonçant, le *cogito* fonde la relation première entre la pensée et le réel, opère le passage de l'hypothèse (niveau logique) à la réalité (niveau psychologique) et vérifie immédiatement cette hypothèse dans le passage

<sup>18</sup> « Le problème cartésien des vérités éternelles et la situation présente » paru in *Les études philosophiques*, nelle série, 8, 2, Paris, 1951, reproduit in *Introduction...* p. 307.

<sup>19</sup> *Introduction...* p. 30.

<sup>20</sup> *Philosophie spiritualiste* \*, p. 37.

<sup>21</sup> *Id. op.* p. 39.

même de la pensée à l'être. Aussi délimite-t-il la sphère de la « rationalité concrète » : « Il y a une liaison que, d'une part, mon esprit conçoit comme indissoluble et que, d'autre part, il saisit sur le vif et sans intermédiaire, c'est la liaison de la pensée et de l'existant »<sup>22</sup>.

Cette interprétation du *cogito* confirme l'antécédence de l'activité jugeante sur la pensée conceptuelle, la survivance d'un certain réalisme et d'un certain dualisme dans la connaissance. Elle justifie la triple fonctionnalité qu'elle postule : interdépendance des jugements entre eux, des positions de réalité entre elles, des jugements et des positions de réalité entre eux. Tout jugement se définit, en effet, comme position fonctionnelle d'une part de la pensée vis-à-vis d'une position de réalité dotée de sa modalité d'être ou valeur et, d'autre part, de la pensée vis-à-vis d'elle-même, « fonctionnel » signifiant ici « normatif » par opposition à « arbitraire ».

Dans l'épistémologie fonctionnaliste, l'*ego* du *cogito* n'est plus un moi substantiel qualifié par ses facultés ou le moi logique; mais plus qu'un pouvoir de synthèse, il est « le sujet réel de tout ce qui constitue son être et son activité »<sup>23</sup> qui, comme tel, est inobjectivable.

Les « positions de réalité » désignent le réel, corrélatif à l'activité jugeante, dans ses différentes manières d'exister, qui, « saisi par nos facultés perceptives, tout en étant porteur d'objectivité », est « déjà le résultat d'une élaboration faite inconsciemment par l'Esprit »<sup>24</sup>.

Reymond définit fréquemment la raison comme « pouvoir d'appréciation, de coordination et de déduction »; car, elle crée les normes à partir des valeurs, pour évaluer les positions de réalité, les valeurs étant les vecteurs structurant la pensée et le réel. Elle met en œuvre les principes logiques (identité, contradiction, etc.) et les catégories fondamentales, qu'elle tient, comme raison constituée, de la raison constituante, selon la distinction d'André Lalande.

Si l'activité de juger exerce, entre autres, une fonction appréciative et si toute position de réalité est affectée d'une manière d'être ou valeur spécifique, alors tout jugement de fait ou d'existence est aussi jugement de valeur contrairement à ce que soutiennent les néo-kantiens et les positivistes. Reymond distingue cependant entre les positions de réalité dont la modalité d'existence est univalente comme celles du mathématique et du géométrique, et celles dont la modalité d'existence est bivalente comme celles du moral ou de l'esthétique. La différenciation entre jugements univalents et jugements bivalents permet de classer les sciences. Les premiers portent sur des positions de réalité qui ne peuvent revêtir qu'une seule ma-

<sup>22</sup> *Id. op.* p. 55.

<sup>23</sup> *Id. op.* p. 71.

<sup>24</sup> « Le problème cartésien des vérités éternelles... », éd. cit. p. 311.

nière d'être, les seconds concernent des positions de réalité dont l'une des manières d'être est jugée supérieure et préférable à l'autre<sup>25</sup>.

Le concept se définit comme un « invariant fonctionnel et opératoire »<sup>26</sup>, résultant d'une infinité de jugements et pouvant jouer le rôle de norme; sa constitution dépend du plus ample informé. Le jugement vrai exprime « l'unicité de position fonctionnelle prise par la pensée vis-à-vis d'une position spécifique de réalité », le jugement faux consiste « dans la multiplicité des positions fonctionnelles de la pensée concernant cette même position spécifique »<sup>27</sup>. La loi désigne une relation fonctionnelle qu'un ensemble de phénomènes vérifie. Son objectivité réside dans le système des relations mathématiques qui la fonde et dans l'interprétation du réel qu'elle autorise.

Dieu n'est plus postulé comme le créateur des vérités, mais comme le garant de leurs conditions permanentes de possibilité et de la triple fonctionnalité constitutive de la connaissance vraie. Il ne crée que les valeurs comme vecteurs, que l'activité de juger actualisera en créant les normes, car, « Dieu lui-même, s'il est posé comme existant, possède une manière d'être et d'agir qui est unique en son genre et qui est celle d'être inconditionné »<sup>28</sup>. L'Inconditionné est donc la condition de la possibilité du jugement vrai et celle de la liberté humaine, en ce qu'il est la cause dernière des positions de réalité, de leurs modalités, et de l'activité de juger, de son pouvoir de créer des normes. Le nier, c'est ouvrir la porte au scepticisme et à l'amoralisme.

\* \* \*

Dans ces conditions, le spiritualisme s'impose comme la « philosophie qui sauvegarde les droits imprescriptibles de la personnalité, de la liberté, d'une justice qui serait autre que la fatalité, d'un amour qui soit vraiment don de soi-même de la part du créateur comme de la créature »<sup>29</sup>. Il suppose l'action d'un esprit absolu, d'« une réalité spirituelle dont l'activité de raison, de conscience, de volonté n'est pas limitée par les modes auxquels les êtres finis sont assujettis »<sup>30</sup>. Cet esprit absolu est l'esprit créateur, « qui a

<sup>25</sup> Sur le problème de la classification des sciences, cf. *Philosophie spiritualiste*, \*, p. 338 ss., sur les sciences occultes et rationnelles, *id. op.* p. 285 ss. et c. *Réflexions sur la philosophie des sciences, la philosophie et la métaphysique* in *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, Paris, 1948, p. 32 ss.

<sup>26</sup> « Le problème cartésien des vérités éternelles... », éd. cit. p. 312.

<sup>27</sup> « Quelques considérations sur la nature de la logique... », art. cit., p. 42.

<sup>28</sup> « La raison et les valeurs » in *Studia philosophica*, 7, Bâle, 1947, p. 238.

<sup>29</sup> *Introduction...* p. 170.

<sup>30</sup> *Philosophie spiritualiste* \* p. 206.

fait surgir l'univers et au sein de cet univers des êtres tels que nous sommes, appelés à conquérir librement leur personnalité en poursuivant des fins idéales et suprasensibles»<sup>31</sup>.

C'est pourquoi ce spiritualisme « donne à l'être sa raison profonde d'être... à savoir l'autonomie de la conscience et l'analyse réflexive... et un certain finalisme ontologique »<sup>32</sup>. Il s'appuie sur l'expérience d'un contact, d'une communion entre l'âme et l'esprit absolu. En elle, Dieu s'y révèle comme celui « qui, bien qu'inconditionné et ineffable, se manifeste à notre conscience, non comme une force, même spirituelle, mais comme l'Esprit absolu sachant ce que nous, ses créatures, pensons et accomplissons »<sup>33</sup>. Ce Dieu est celui en qui l'homme peut mettre sa confiance et son espérance.

Le monde n'est pas nécessaire, mais contingent, parce qu'il est créé par ce Dieu personnel. Mais sa contingence renvoie au mystère du mal, de la souffrance et de la mort au sein de la création qui est l'œuvre de l'amour divin; et, ce mystère est inséparable de celui du Christ qui vient libérer l'homme de sa fragilité, de sa détresse et de sa misère.

Le spiritualisme fournit ainsi une assise philosophique au christianisme, ne serait-ce qu'en lui donnant le moyen de surmonter son « opposition irréductible entre son aspect contingent, relatif qui s'attache à tout fait historique, et le caractère absolu, défini que la vérité chrétienne prétend revêtir tout en restant étroitement liée à ce fait historique »<sup>34</sup>.

Aussi ce spiritualisme de la maturité développe-t-il l'une des intuitions les plus profondes datant de la jeunesse de Reymond: « la pratique et l'obéissance à la conscience morale influent sur les idées »<sup>35</sup>, elles sont l'une des sources de la connaissance, comme la liberté elle-même. Plus encore, il vérifie, semble-t-il, l'opportunité de la question que posait *l'Essai*: « quelles règles formelles dirigent la vie de l'esprit? ... jusqu'où peut s'étendre l'influence de la liberté sur les idées? »<sup>36</sup>.

La philosophie spiritualiste n'est pas un éclectisme qui gomme les oppositions au mépris des principes de la vie de l'esprit et de la liberté créatrice. Elle se défend d'être un système qui ignore les limites, celles d'une connaissance relative de la réalité et celles d'une liberté créée.

Comme philosophie du jugement, de la contingence et de la liberté – dans la conscience des limites posées par l'Inconditionné – la philosophie spiritualiste témoigne – dans celle des limites de la raison humaine – de l'espérance chrétienne. A la suite de Pascal, Reymond croit que cette espé-

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Introduction...* p. 209.

<sup>33</sup> *Philosophie spiritualiste* \*\*, p. 324-325.

<sup>34</sup> *Id. op.* p. 269.

<sup>35</sup> *Essai...* p. 176.

<sup>36</sup> *Id. op.* p. 190.

rance «se transformera profondément peut-être... qu'elle ne disparaîtra pas, mais qu'elle se spiritualisera»<sup>37</sup>; il exprime cette spiritualisation dans cette admirable formule: «sentir en soi Dieu présent, voilà l'essentiel; le reste est secondaire»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> *Philosophie spiritualiste* \*\*, p. 307.

<sup>38</sup> « La mission du philosophe » in *Études de Lettres*, op. cit., p. 25.

HENRI-LOUIS MIÉVILLE  
OU LA CONQUÊTE DE L'AUTONOMIE

*par André-Jean Voelke*



*Meister und Schüler. Zur Humanität eines  
Meisters gehört, seine Schüler vor sich zu warnen.*  
Nietzsche, *Morgenröte*, 447

Peu de maîtres ont poussé aussi loin qu'Henri-Louis Miéville le souci d'élever leurs élèves à l'autonomie de la pensée et ont accepté avec autant de force morale la perspective de les voir se détacher d'eux\* :

Osons nous séparer de nos maîtres, quand nous devons le faire pour ne point nous mentir à nous-mêmes. C'est en cela même que nous leur serons fidèles, s'ils méritent le titre que nous leur donnons<sup>1</sup>.

Ce n'est point qu'il condamnât toute forme d'autorité, mais la vraie autorité ne pouvait être pour lui que *l'autorité de rayonnement*, non de *commandement*, et cette autorité « donne le courage d'être *soi-même*, non pas pour paraître différent des autres, — ce qui n'est que vanité, — mais pour *être* plus réellement et plus efficacement »<sup>2</sup>.

Former les esprits à l'autonomie, c'était selon lui les former à « la liberté qui se discipline »<sup>3</sup>, et cette formation comporte non seulement le droit mais le devoir d'examiner toute question à la lumière de la raison et de ses normes.

\*Je remercie MM. Alain Dubois, Charles Gagnebin et J.-Claude Piguet, qui ont bien voulu lire ce texte et m'aider à préciser divers aspects de la vie et de la pensée d'Henri Miéville. Mes remerciements s'adressent aussi à Mme Marie-Claire von Rechenberg-Miéville, qui a fourni la photographie d'Henri Miéville.

Dans le cours du texte les italiques seront utilisées uniquement pour souligner soit les titres des écrits mentionnés soit les expressions que Miéville donne en italiques ou entre guillemets. Dans les notes je recours aux sigles suivants: *EL* = *Etudes de lettres*; *HHM* = *Hommage à Henri Miéville*; *RTP* = *Revue de Théologie et de Philosophie*.

<sup>1</sup> *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, Lausanne et Paris, 1937, p. 39.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 100.





*Henri-Louis Miéville*

Certes il admettait qu'on ne peut pas « chercher et discuter indéfiniment »<sup>4</sup>. Mais l'appel incessant à l'examen, la volonté de maintenir la discussion toujours ouverte conféraient à son enseignement un caractère que je n'ai jamais retrouvé ailleurs. Lors de ses séminaires, au moment où la critique du travail présenté par l'un d'entre nous semblait achevée, le maître revenait sur des points qui paraissaient établis et faisait ressortir de nouvelles difficultés. Nous avions sans doute quelque peine à dissimuler notre impatience ou notre lassitude, mais lui, aussi alerte que Socrate à la fin du *Banquet*, reprenait le débat. Bien plus que nos travaux maladroits, c'était ses propres affirmations, ses propres arguments qu'il remettait inlassablement en question devant ses étudiants. Convie à l'examen critique de ses réflexions, j'avais confusément le sentiment — partagé sans doute par plusieurs autres — d'assister, voire de collaborer à la naissance de quelque chose d'important.

Le maître qui semblait nous inviter ainsi à seconder de notre présence — même muette ou peu loquace — l'élaboration de sa propre pensée n'était pourtant pas un jeune professeur manquant encore d'assurance : au moment d'accéder à la chaire de philosophie de notre Faculté, il était proche de la limite d'âge fixée par la loi qui régit actuellement l'Université de Lausanne.

\* \* \*

Né le 5 décembre 1877 à Vevey, où son père était pasteur de l'église allemande, Henri-Louis Miéville suivit les classes du Collège secondaire de Vevey et du Gymnase Cantonal de Lausanne. Mais, par sa mère née von Reinhardt — de Stuttgart — et plusieurs proches parents, il acquit très tôt une connaissance profonde de la langue allemande<sup>5</sup>, qui fit de lui un véritable bilingue, admirablement préparé à établir un contact vivant entre la pensée germanique et la pensée française, la Suisse alémanique et la Suisse romande.

Comme la plupart de ceux qui avaient occupé avant lui la chaire de philosophie, il reçut tout d'abord une formation théologique : études à la Faculté de l'Eglise libre du Canton de Vaud, séjour à Berlin pour suivre l'enseignement de Harnack. En 1902 il présenta une thèse sur la philosophie de Charles Renouvier<sup>6</sup>. L'ouvrage fut accueilli favorablement en France<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>5</sup> Miéville est l'auteur d'un recueil de poèmes en français et en allemand, *Diptryque*, Genève, 1957.

<sup>6</sup> *La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse*. Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Eglise libre du Canton de Vaud, Lausanne, 1902.

<sup>7</sup> Selon un compte rendu non signé (*Rev. de Métaph. et de Mor.*, Suppl. mai 1903, p. 5), cette thèse contient « la critique la plus approfondie peut-être qui ait paru

Miéville racontait qu'il avait eu la surprise, lors d'un cours de Gabriel Séailles en Sorbonne, d'entendre le professeur citer et commenter en termes élogieux cette thèse soutenue à Lausanne. Et il ajoutait avec quelque regret qu'au terme du cours il avait quitté l'auditoire sans oser se présenter à Séailles<sup>8</sup>.

Par la suite il obtint une licence ès lettres à l'Université de Genève et occupa divers postes dans l'enseignement officiel ou privé. De 1924 à 1940 il fut maître d'allemand et de philosophie aux Gymnases cantonaux de Lausanne.

En 1934 il entra à la Faculté des lettres de notre Université en qualité de chargé de cours pour l'explication d'auteurs philosophiques. En 1940 la Faculté le choisit pour succéder à Arnold Reymond et lui confia la chaire de philosophie à titre de professeur extraordinaire – puis ordinaire dès 1946. Il reçut l'autorisation de se faire suppléer pour le cours d'histoire de la philosophie par un jeune collaborateur qui avait, dit-il, «l'étoffe d'un maître», André Burnier<sup>9</sup>. Irrémédiablement atteint dans sa santé, celui-ci disparut malheureusement au début de 1941, et Miéville occupa dès lors une chaire complète, jusqu'à sa retraite en 1948<sup>10</sup>. L'Université de Genève lui décerna en 1957 le doctorat *honoris causa*. Il s'éteignit après une brève maladie au début de sa quatre-vingt-septième année, le 29 décembre 1963.

Les activités multiples d'Henri Miéville se sont toujours étendues bien au-delà des limites strictes de l'enseignement, secondaire ou supérieur. Il joua pendant fort longtemps – de 1913 à 1950 – un rôle important au sein du Comité de rédaction de la *Revue de Théologie et de Philosophie* et fut l'un des animateurs de la Société romande de philosophie, qu'il présida de

jusqu'ici» de l'ensemble de la philosophie de Renouvier (cité par Emille Zum Brunn dans «Souvenirs d'études», *HHM*, pp. 196-199).

<sup>8</sup> On a conservé un billet non daté (C 23), où G. Séailles exprime le regret que Miéville ne lui ait point parlé.

<sup>9</sup> L'expression est de Miéville, dans une allocution à la mémoire d'A. Burnier (*EL*, 1942, 2, p. 60). Burnier était l'auteur d'une thèse sur *La pensée de Charles Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux*, Neuchâtel, 1934. Cf. au sujet de ce philosophe disparu prématurément une notice dans *EL*, 1941, 2, pp. 103-104, et les textes *In memoriam* recueillis dans *EL*, 1942, 2.

<sup>10</sup> Arnold Reymond continua pendant quelques années à donner le cours d'introduction aux problèmes philosophiques à l'intention des candidats au certificat d'aptitudes pédagogiques administré par l'École des S.S.P. A partir de 1945-46 il fut remplacé par Maurice Gex, nommé chargé de cours.

L'enseignement de Miéville comprenait en règle générale 5 h. par semaine: 2 h. de cours général sur «Les grands problèmes philosophiques» pour les étudiants préparant le premier certificat de lettres (en option avec l'histoire); 3 h. (cours et séminaire) pour les étudiants avancés. A partir de 1945-46 le séminaire fut subdivisé en deux niveaux: débutants et avancés. – Le cours général était aussi suivi par les étudiants en théologie.

1951 à 1957<sup>11</sup>. Durant vingt-deux ans il fut à la tête du Groupe vaudois de philosophie. Il siégea au curatorium de la Fondation *Lucerna*<sup>12</sup>. Mentionnons encore les « Entretiens d'Oron » où chaque année, de 1936 à 1949, des hommes de profession, de conviction et d'âge différents se rencontrèrent pour discuter de problèmes d'ordre politique et social : c'est Miéville qui en fut l'initiateur et le président<sup>13</sup>. Ses réflexions, ses interrogations, ses prises de position, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie, Etudes de Lettres*, les *Cahiers protestants*, la *Feuille centrale de Zofingue, Suisse contemporaine*, la *Gazette de Lausanne* et bien d'autres journaux ou périodiques, tiennent une place de premier plan dans la vie intellectuelle, religieuse et politique de la Suisse romande, où il joua bien souvent le rôle du « gèneur salulaire »<sup>14</sup>.

Animé d'une intransigeante passion de la vérité, il intervint avec fougue – par la parole ou la plume – dans nombre de débats qui agitaient l'opinion : sur le service militaire et l'objection de conscience, l'interdiction de certains partis politiques, le délit d'opinion et la liberté de la presse, la neutralité helvétique, la question du marxisme, etc. Redoutable dans la polémique, il avait parfois peine à refréner une violence intérieure dont il était le premier à mesurer le risque, comme en témoigne cet aveu à André Bonnard, qui, au retour des Entretiens d'Oron de 1938 où le problème de la tolérance suscita d'abondantes discussions, déclarait que sa nature ne lui avait pas donné la vertu de tolérance :

Je sens en moi (...) les mêmes répugnances, les mêmes colères, les mêmes mépris (...) J'en veux à des hommes en chair et en os, à de vivantes « incarnations ». Mais je sais aussi (...), j'ai la certitude que si je laissais libre cours en moi aux mouvements de la passion, ils m'entraîneraient à des violences que j'aurais à regretter (...) Ma seule sauvegarde consiste à ne point identifier l'homme en qui je vois aujourd'hui un adversaire avec les sentiments, les idées et les actes que chez lui je réproûve<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Cf. Henri Reverdin, « Henri Miéville au comité de rédaction de la *RTP* et à la Société romande de philosophie », dans *HHM*, pp. 22-32.

<sup>12</sup> Cette fondation organise des cours annuels et offre à de jeunes chercheurs des bourses permettant de participer aux travaux de son Institut d'anthropologie philosophique. Miéville y représenta la Suisse romande de 1944 à 1962.

<sup>13</sup> Cf. René Bovard, « Henri Miéville et les Entretiens d'Oron », *HHM*, pp. 54-63. – Le Fonds H. Miéville contient un important dossier relatif aux Entretiens d'Oron (F 7-10).

<sup>14</sup> Cf. Louis Junod, « Henri Miéville, un gèneur salulaire », *HHM*, pp. 17-21.

<sup>15</sup> « Encore la tolérance », *Suisse romande*, 1939, 1, pp. 11-15. Le texte d'André Bonnard, « Retour d'Oron ou de la tolérance », a paru dans *Suisse romande*, 1938, 5, pp. 211-214. – Miéville a publié plusieurs études sur la tolérance, en particulier *Tolérance et vérité*, Neuchâtel, 1949, traduit en allemand avec des compléments : *Toleranz und Wahrheit*, Bern, 1955.

Faire la distinction entre les idées que l'on critique et ceux qui les professent : cette règle, Miéville se l'est imposée comme une obligation impérieuse. Elle lui a permis de sublimer la violence qui « ne sait que se déchaîner » en force qui « se contient »<sup>16</sup>.

Il faudrait enfin s'arrêter à l'activité épistolaire d'Henri Miéville. La correspondance déposée à la Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne compte plus de 1600 pièces, où les signatures illustres voisinent avec celles d'inconnus. Je ne saurais mieux faire, pour caractériser ces échanges épistolaires, que de citer quelques lignes de Gilbert Guisan : « Dans ce pays de silence qu'est le nôtre, où trop souvent l'amitié comme la réflexion s'enferment sur elles-mêmes et se contentent de couvrir, Henri Miéville n'a cessé de manifester une présence accueillante et critique, avec une inépuisable générosité. Qu'un article, une lettre, un livre retiennent son attention, il le fait aussitôt savoir et institue, public ou personnel, un dialogue fraternel et serré, qu'il nourrit de l'incomparable apport de son savoir et de son expérience spirituelle »<sup>17</sup>.

#### DE L'IDÉALISME CRITIQUE AU SPIRITUALISME

L'étude que l'on va lire ne considère pas avec la même attention tous les domaines où Henri Miéville est intervenu d'une manière agissante. Elle voudrait avant tout permettre au lecteur d'aujourd'hui de pénétrer dans sa pensée à partir de quelques écrits datant des années où il enseigna à l'Université. Le choix auquel je me suis arrêté porte la marque de mes intérêts personnels, surtout en ce qui concerne les articles retenus. J'espère cependant qu'il ne fausse pas la perspective d'ensemble.

A l'occasion de son entrée en fonction comme chargé de cours, Miéville prononça le 1er novembre 1934 une leçon inaugurale sur *La révolution philosophique du « Sophiste » de Platon*<sup>18</sup>. Ce texte, demeuré inédit, donne un bon aperçu de son orientation philosophique. Si l'on peut parler d'une révolution à propos du *Sophiste*, déclare le conférencier, c'est que dans ce dialogue Platon tend à remplacer l'ontologie des essences par un idéalisme critique, le *rationalisme statique* par « un *rationalisme dynamique* basé sur l'analyse de la pensée vivante » (f. 29). Dans une perspective inspirée de Léon Brunschvicg et de Paul Natorp, il assimile la démarche par laquelle Platon veut remonter aux conditions de possibilité de la science à une méthode *réflexive* (f. 21) et il éclaire à partir du *Sophiste* le sens de

<sup>16</sup> *Vers une Philosophie de l'Esprit*, p. 103.

<sup>17</sup> Texte non signé introduisant un choix de lettres, *EL*, 1965, 2, p. 95.

<sup>18</sup> Ac 8. — A. Reymond a rendu compte de cette leçon dans la *Gazette de Lausanne* du 5 novembre 1934.

l'Idée du Bien. Avec Brunschvicg il voit dans cette idée l'*unité unifiante*, c'est-à-dire « un principe universel de liaison qui est en un sens *au-delà de l'être et aussi de l'essence* », et dont nous prenons conscience « dans l'acte même du jugement » (f. 28). Ce principe s'identifie à la fois avec l'*ordre intelligible du monde* et avec « la pensée au sens absolu (*αὐτὸς ὁ λόγος*) présente en tout jugement » (f. 29). Au terme de l'exposé on peut se demander si l'affirmation de « la pensée au sens absolu » n'annonce pas une nouvelle métaphysique dépassant l'idéalisme critique.

Les vues esquissées dans cette leçon se retrouvent sous une forme beaucoup plus développée dans son ouvrage fondamental *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*<sup>19</sup>, publié trois ans plus tard avec la dédicace *Uxori in rebus humanis atque divinis adjutrici*: formule à prendre au pied de la lettre, car il associait sa femme à tous ses travaux et discutait avec elle des textes en préparation. Ainsi que l'annonce le sous-titre *Réflexions et recherches*, ce livre ne se présente pas comme un exposé systématique, mais comme un ensemble de morceaux de longueur variable qui tendent certes à former un « ensemble ordonné » (p. 9), mais peuvent aussi être lus indépendamment les uns des autres.

Dès le début la raison est caractérisée comme une « exigence d'unité, c'est-à-dire de liaison, d'harmonie » (p. 11). Cette exigence « tend à la création de systèmes cohérents de jugements de tout ordre » (p. 13). Sa « loi suprême » consiste à chercher l'*accord des idées entre elles et celui des idées avec les faits* (pp. 19-20). La relation de la pensée à l'être se traduit dans la vérité, qui n'est ni une donnée statique ni un absolu immuable, mais un ordre sans cesse perfectible exprimant l'activité d'*une pensée en travail* (p. 19), qui conceptualise les données de l'intuition et les rapporte à des constantes logiques<sup>20</sup>.

Miéville défend donc un rationalisme dynamique et ouvert qui se garde « d'*isoler la pensée* après l'avoir fixée sur des positions déterminées » (p. 83), comme le font toutes les doctrines qu'il qualifie de dogmatiques. Pour éviter que ce rationalisme ne soit érigé en système métaphysique, il préfère parler de « méthode rationnelle » (p. 58).

Mais sa conception des pouvoirs de la raison se fonde néanmoins sur une métaphysique qui s'explique progressivement au cours de l'ouvrage, et

<sup>19</sup> On lira avec intérêt les études critiques de Maurice Gex, « Vers une Philosophie de l'Esprit... », *RTP*, 1938, pp. 210-234; André Burnier, « Réflexions sur le problème de la liberté », *ibid.*, pp. 81-108; Samuel Gagnebin, « La notion de totalité et la philosophie de l'esprit », *HHM*, pp. 64-80.

<sup>20</sup> Dans une importante étude sur « Kant, rénovateur de la méthode en philosophie », *RTP*, 1918, 3, pp. 222-252, Miéville défend contre Ch. Werner la thèse kantienne que *l'objectivité de la connaissance n'est garantie que par le concours de l'intuition et du concept* (p. 236).

surtout dans les réflexions sur l'esprit ou la totalité constituant le chapitre VII. Le principe de cette métaphysique réside, me semble-t-il, dans l'affirmation que *l'idée de vérité*, en tant que norme de la pensée, est « l'expression d'un *principe d'unité ou de liaison qui domine l'univers* » (p. 25), reliant les objets entre eux et les sujets aux objets et aux autres sujets. Ce principe se manifeste à notre pensée par l'existence d'un « ordre cosmique » intelligible, et Miéville n'hésite pas à employer à son propos l'expression de « *pensée cosmique* » (*ibid.*).

Comment l'idée de cette pensée cosmique s'articule-t-elle avec celle d'esprit? La question est difficile, car la terminologie n'est pas fixée une fois pour toutes, et certains termes qui paraissent équivalents dans tel passage ne le sont manifestement pas dans tel autre.

L'esprit se définit tout d'abord par la fonction de *liaison* propre aussi bien à la raison humaine qu'à la pensée cosmique. Mais ce n'est pas tout : il se définit *aussi* par la fonction d'*invention*, de *création* (p. 181), qui en fait le principe d'un « *devoir-être* » (p. 185). Tant l'activité humaine que le devenir de l'univers révèlent en effet l'action d'un « *pouvoir créateur* » (p. 229). Ce pouvoir est capable d'initiative, mais son action n'abolit pas les lois de la nature; « il fait du nouveau non pas avec rien, mais avec de l'ancien » (*ibid.*). Miéville rejette donc l'interprétation traditionnelle de la doctrine de la création. Toutefois il retient un enseignement essentiel du « *créationnisme* » :

C'est l'idée que le principe spirituel dont nous pressentons la présence et l'activité ne se révèle pas seulement dans le lien qui unit en un tout les phénomènes et les êtres, mais *historiquement* en des ensembles qui se conditionnent et qui manifestent dans certains cas, selon certaines lignes d'évolution, un progrès orienté vers des formes plus riches et plus harmonieuses d'existence, bien que plus fragiles, semble-t-il, et plus rares (*ibid.*).

L'exigence de progrès marquée par le surgissement incessant du nouveau ne contredit pas celle d'unité, attestée par l'omniprésence de la relation. Il faut en effet reconnaître *deux formes de l'unité* : celle qui *est*, et celle qui *n'est pas*, qui *doit être*, qui *devient* (pp. 184-185). L'unité en devenir s'accroît en même temps que la diversité, et c'est ce double accroissement qui constitue en tout domaine le progrès.

L'Esprit — que Miéville appelle aussi l'*Etre absolu* (p. 187) et plus souvent Dieu — est donc en définitive le principe d'une totalité infinie et toujours ouverte enveloppant et dépassant chaque être singulier. Principe immanent ou transcendant? — A cette question une seule réponse: « l'immanence et la transcendance ne sont que des aspects d'une même *présence* » (p. 219):



Au-delà des consciences individuelles, au-delà des êtres finis, il y a l'Être en tant que totalité, — non point la somme des êtres, mais l'Acte omniprésent et transpersonnel, à la fois multiple et un, qui se perpétue par eux tous et qui les relie (p. 221).

Le rapport entre l'Esprit et la Totalité est comparable, me semble-t-il, à celui qui lie, dans l'*Ethique* de Spinoza, Dieu et la Nature : loin d'introduire aucune disjonction, le *ou* de la formule « Esprit ou Totalité » marque une certaine équivalence<sup>21</sup>.

Dans cette totalité spirituelle les oppositions traditionnelles perdent leur caractère irréductible : il y a implication mutuelle entre l'un et le multiple, l'être et le devenir, l'intemporel et le temporel, l'esprit et la nature, la liberté et l'ordre ou la discipline, etc. « Aucun de ces termes ne se laisse déduire de son corrélatif ; aucun ne peut être posé comme un principe absolu » (p. 27). Pour caractériser les procédés de pensée propres à saisir ces rapports de réciprocité, Miéville les qualifie de « dialectiques » (*ibid.*), mais ce mot apparaît rarement sous sa plume, sans doute par crainte que le lecteur ne l'interprète en un sens hégélien ou marxiste et ne confonde la totalité ouverte avec une synthèse fermée<sup>22</sup>.

L'activité de l'esprit revêt des formes diverses et hiérarchisées. La plus haute que nous puissions concevoir *dans le fini* (p. 246) est la personne, qu'il faut se garder de prendre pour un absolu, car elle suppose « la conscience d'un moi limité par un non-moi et comportant l'intuition de normes valables pour tous les moi » (p. 218). Le théisme traditionnel commet une confusion en cherchant à concevoir Dieu comme une personne : *Dieu est par essence transcendant à l'existence personnelle* (*ibid.*). D'autre part la finitude de la personne interdit d'imaginer une prolongation de son existence au-delà des limites d'une vie humaine :

L'attachement au moi, la plus forte et la dernière chaîne à rompre !  
Viser au-delà de soi, c'est la vraie liberté, la grande sécurité (p. 251).

Dans sa leçon inaugurale du 7 novembre 1940, Miéville reprend et approfondit cette conception de la personne<sup>23</sup>. Il explique en termes particulièrement heureux le sens qu'il convient de donner à une notion qui revêt

<sup>21</sup> Miéville se réfère rarement à Spinoza. Par certaines de ses affirmations il est pourtant proche de lui. C'est ainsi que dans sa dernière leçon à la Faculté, en 1948, il soutient que « Dieu ne doit pas être imaginé comme un être séparé du Tout cosmique et qui serait la perfection personnifiée face à un monde créé (...) » (« Kierkegaard et Nietzsche, pères de l'existentialisme contemporain », *EL*, 1965, 2, pp. 78-90).

<sup>22</sup> Miéville interprète la dialectique hégélienne comme un mouvement obéissant à une « nécessité purement logique », et qui « tourne (...) au *statisme* » (« Appréciation de l'hégélianisme : Critique de Schelling et de Kierkegaard », *EL*, 1965, 2, pp. 91-94).

<sup>23</sup> « Le problème de la Personne », *EL*, 1941, pp. 49-85.



une importance fondamentale dans sa pensée, celle d'autonomie de la personne :

Dire que la personne est autonome, ce n'est pas constater un fait, c'est bien plutôt formuler un idéal : c'est dire que, pouvoir de synthèse destiné à exercer son activité, à se réaliser dans le cadre d'une communauté, la personne humaine porte en elle-même (...) le statut de son propre perfectionnement. Dès lors une règle morale ne peut tirer sa validité que de sa conformité avec les exigences de cette constitution, de cette « nature ». Une loi quelconque (...) n'est valable (...) que si (elle) s'accorde avec la « loi » ou avec l'idéal qui vit au fond de notre être et dont nous avons, par instants, l'intuition plus ou moins obscure (p. 63).

## LES PERSPECTIVES ÉTHIQUES, RELIGIEUSES ET POLITIQUES

Une part importante des réflexions de Miéville touche à l'éthique, à la religion, à la politique. *Vers une Philosophie de l'Esprit* esquisse à plusieurs reprises une éthique centrée sur l'idée de valeur. L'activité créatrice de l'esprit revêtant la forme de la personne ne se déploie pas seulement dans l'ordre des existences, mais aussi dans celui des *perfections* (p. 221). Plus exactement, elle s'élève du premier ordre au second, opérant « la conversion de l'être en valeur ». Conversion « jamais achevée », car « il se présente toujours du non-converti » (p. 209). Cette création de valeurs suppose la foi dans la capacité de l'esprit à s'élever toujours au-delà du point atteint, en dépit des résurgences incessantes du mal. Ainsi entendue la foi est acte de confiance dans les ressources de l'homme, envisagé *comme une partie du Tout qui le conditionne et qui le soutient* (p. 210). Elle est donc aussi foi en Dieu : entre la foi en l'homme et la foi en Dieu il y a complémentarité.

Cette foi se distingue de l'adhésion à une croyance formulable, à un « credo ». Tel est le principe de l'opposition entre la pensée de Miéville et toute forme de théologie qui se réclame d'une orthodoxie. Cette opposition reparaît sans cesse, dans nombre de développements où l'auteur ne se borne pas à soumettre à son examen critique les thèses théologiques qu'il conteste (idée de la création *e nihilo*, attribution de la personnalité à Dieu, etc.), mais déploie sa verve polémique, raillant par exemple certains « fils de la Réforme » qui vouent les théologiens libéraux à la malédiction divine :

Ces protestants tombent eux-mêmes de multiple façon sous les coups des anathèmes romains, mais ils n'en vont pas moins porter au bûcher leur petit fagot. *Sancta simplicitas!* (p. 105).

En prenant si nettement position sur les problèmes théologiques, Miéville ne pouvait manquer de susciter les réactions des « croyants ». C'est ainsi que Jacques Mercanton, « sous l'effet peut-être d'une pensée pas très claire, mal épurée, de la religion », s'inquiète de le voir interpréter certains

récits bibliques en un sens purement symbolique : « (...) ne faites-vous pas une place magnifique à toute inspiration religieuse vraiment pure, d'où qu'elle vienne ? Et cependant, je me demande si vous ne lui enlevez pas son caractère irréductible, si vous ne lui interdisez pas les sources, pas toujours limpides, où il faut qu'elle boive »<sup>24</sup>.

Epuré de tout élément irréductiblement religieux pour Jacques Mercanton, le spiritualisme de Miéville comporte au contraire selon Léon Brunschvicg un « résidu » religieux qui compromet sa pureté : « Un catholique pur et un philosophe pur s'accorderaient pour vous demander d'où vient ce résidu de foi et de tradition que vous désirez conserver par delà toute justification rationnelle comme aussi cet appel au vocabulaire de la transcendance qui suppose un minimum d'ontologie »<sup>25</sup>.

Emanant de deux esprits profondément opposés, ces deux appréciations se rejoignent sur un point : la pensée de Miéville laisse une place – insuffisante pour l'un, trop large pour l'autre – à l'inspiration religieuse. Et de fait elle admet la réalité de « l'événement religieux », qu'elle assimile à la fois à une *expérience* du divin, surgissant « d'une région de l'être qui est au-delà du moi conscient », et à une *révélation*, « car elle est intuition et non inférence » (p. 41). A cet événement répond chez l'homme « l'aspiration à se parfaire en adhérant par un acte de consentement personnel à l'ordre divin qui nous dépasse et dont nous sommes un élément » (p. 219). Cette formule pourrait être celle d'un stoïcien. Mais, s'il y a une part de stoïcisme chez Miéville, il y a aussi un sentiment aigu du tragique, de la réalité du mal et de la souffrance, qui l'oppose à cette doctrine. Ce sentiment s'exprime dans de nombreux textes, et en particulier dans les *Brèves réflexions*, que le philosophe dédia en 1946 à la mémoire de son fils, mort tragiquement dans sa vingt-quatrième année :

Celui dont le cœur n'a jamais saigné et ne porte pas les marques de quelque profonde blessure n'est homme qu'à moitié et non pas même. C'est une vue bien superficielle des choses que celle qui fait de la souffrance et de la mort de simples accidents dans la vie des êtres (...) La souffrance et la mort ont précédé l'homme sur la terre ; elles font partie des dimensions constitutives de l'existence temporelle. Et ne voyez-vous pas qu'elles ont un rapport nécessaire à l'approfondissement des âmes ?

C'est pourquoi, parmi tous les symboles que l'imagination a créés, je n'en connais pas de plus significatif que celui du Dieu souffrant<sup>26</sup>.

\* \* \*

<sup>24</sup> Lettre de J. Mercanton du 16 juin 1937, *EL*, 1965, 2, pp. 102-107 (p. 104).

<sup>25</sup> Lettre non datée de L. Brunschvicg, *ibid*, p. 131.

<sup>26</sup> *Brèves réflexions sur l'amour, sur la vie et sur la mort*, Lausanne, 1946, p. 31.

Sur le plan politique, Miéville dénonce toutes les formes d'autorité qui menacent l'autonomie de la personne. Dans le contexte politique où parut *Vers une Philosophie de l'Esprit*, les notions de totalité et d'ordre pouvaient susciter de graves malentendus qu'il importait de dissiper. L'auteur marque donc très fortement ce qui oppose sa philosophie de la totalité à toute forme de totalitarisme : ce dernier arrête au niveau de la nation, de la race ou de la classe sociale « l'élan » qui élève chaque personne vers « une totalité plus éminente, dont elle fait partie », le *monde de l'esprit* (p. 115). Quant à l'idée de l'ordre, elle doit être distinguée de ses « réalisations particulières », qui constitueront par exemple l'ordre établi ou la tradition. Tel est le thème d'un développement qui, sous le titre *L'ordre et la tradition*, fait manifestement allusion aux idées défendues par Marcel Regamey et les membres de la Ligue vaudoise :

Créer de l'ordre, c'est inventer, c'est innover (...) Seule l'idée de l'ordre est immuable et divine; aucune de ses réalisations particulières ne l'est (...)

(...) La tradition, une tradition peut représenter l'ordre à un moment donné, dans des circonstances données. Mais cette même tradition peut cesser d'être l'ordre, lorsque les circonstances ont changé (...)

Ainsi la tradition ne définit pas l'ordre, c'est l'idée de l'ordre qui est juge de la tradition, de ce qu'on nomme « l'ordre établi » (p. 111)<sup>27</sup>.

Les refus politiques ne s'expriment pas seulement dans ces textes philosophiques. Ils donnent aussi lieu à de nombreuses prises de position courageuses à l'intérieur de l'Université ou dans la presse. En 1937 Miéville fut l'un de ceux qui protestèrent par écrit contre l'attribution du doctorat *honoris causa* à Mussolini<sup>28</sup> :

S'il est un principe que les Universités de tous les pays ont un devoir urgent de proclamer et de défendre — quand elles le peuvent encore —, c'est celui de l'indépendance de la pensée à l'égard des pouvoirs politiques, c'est-à-dire la primauté du spirituel sous l'une de ses formes essentielles. Or tout le monde sait que le système politico-social qu'incarne M. Mussolini se base précisément sur la négation de ce principe.

Quant à ses interventions dans la presse, je me bornerai à citer ici quelques lignes parues dans la *Gazette de Lausanne* du 27 novembre 1940, au sujet des mesures du gouvernement de Vichy rangeant les Français de race israélite « dans la classe des citoyens suspects du crime d'individualisme » et les privant d'une partie de leurs droits :

<sup>27</sup> Texte publié tout d'abord dans *Présence*, I, 3, 1932, pp. 10-11.

<sup>28</sup> Cf. Claude Cantini, *Le Fascisme italien à Lausanne*, 1976, p. 36. Précisons que Miéville écrivit deux lettres au Recteur, le 8 et le 9 mars 1937. Le passage cité est tiré de la première.

Voici exactement la manière sommaire de procéder et de raisonner propre à l'esprit totalitaire. (...)

La France a été avec l'Angleterre la patrie de l'humanisme libéral, marque distinctive de la civilisation occidentale. Ce qui se passe en France ne saurait laisser les Suisses indifférents. On nous dit que les récents décrets sur le statut des Juifs ont reçu un accueil très divers chez nos voisins d'outre-Jura. Tout espoir n'est donc pas interdit à ceux qui souhaitent ardemment que la victoire militaire du nazisme sur les champs de bataille ne se transforme pas en victoire morale et ne devienne ainsi une victoire — totale ou quasi totale<sup>29</sup>.

## HENRI MIÉVILLE FACE À QUELQUES AUTRES PHILOSOPHES

Les limites de cette étude ne permettent pas de situer suffisamment la philosophie de Miéville dans le contexte de la philosophie européenne.

Il me paraît cependant intéressant de mentionner une parenté qu'il a lui-même soulignée. Peu après la publication de *Vers une Philosophie de l'Esprit*, il découvrit la philosophie existentielle de Karl Jaspers, à laquelle il consacra l'une des premières études qui ait paru dans un pays de langue française<sup>30</sup>. Il eut le sentiment de rencontrer une pensée qui, « malgré les différences dans le langage et le choix des perspectives », était en « accord fondamental » avec la sienne (p. 88). Jugeant — à tort sans doute — que si la philosophie de Jaspers évite d'appeler l'être transcendant esprit, c'est une « affaire de vocabulaire » (p. 110), il en donne un exposé qui pourrait souvent, me semble-t-il, être celui de sa propre doctrine. Ainsi l'un de ses meilleurs développements sur la liberté se présente comme un commentaire de quelques passages de Jaspers :

Le propre de la liberté, c'est qu'elle est sollicitée sans être nécessairement sollicitée par les conditions et les possibilités de l'existence phénoménale et sollicitée par l'appel de la transcendance qui est l'unité unifiante (...) (p. 94).

En 1947, sur l'initiative de Miéville, l'Université de Lausanne décerna le doctorat *honoris causa* à Jaspers, et les deux philosophes eurent alors l'occasion de se rencontrer. Une lettre de Jaspers nous apprend qu'il eut lui aussi le sentiment d'un accord profond : « Ihnen persönlich aber möchte ich

<sup>29</sup> L'article, intitulé « France, raison latine et germanisme », a paru en deux fois, dans la *Gazette de Lausanne* du 23 et du 27 novembre 1940. Le passage cité est à la fin de l'article. Il fait allusion à la loi du 3 octobre 1940.

<sup>30</sup> « Le problème de la transcendance et de la mort dans la philosophie existentielle de Karl Jaspers », dans *Mélanges (...) Arnold Reymond, RTP*, 1940, pp. 87-111. Miéville avait déjà traité de Jaspers dans son cours de 1938-1939.

sagen, dass es mir eine bezaubernde Überraschung war, in Ihnen eine Gesinnungsgemeinschaft anzutreffen, die ich in solcher Tiefe der Gefühle, die vor allen Begriffen liegen, nicht erwartet hatte»<sup>31</sup>.

Dans son enseignement Miéville ne laissa de côté aucune grande période de l'histoire de la philosophie : son cours général, intitulé « Les grands problèmes philosophiques », suivait en plusieurs semestres le déroulement historique des présocratiques à l'époque contemporaine. Mais, que ce soit dans ce cours ou dans le cours et le séminaire pour les étudiants avancés, il accordait une place prédominante à quelques auteurs qui constituaient des points marquants de son enseignement : Platon, Kant, Fichte, Nietzsche. D'autre part ses programmes s'ouvraient largement à la philosophie contemporaine : comme chargé de cours il présenta *Les Deux Sources* de Bergson (1936-37), *L'Homme du ressentiment* de Scheler (1938), Husserl et les philosophies existentielles (1938-39). Ainsi il fut l'un des premiers à introduire les grands philosophes allemands du XX<sup>e</sup> siècle dans un enseignement universitaire de langue française.

Le tempérament philosophique de Miéville le poussait sans doute davantage vers la discussion des problèmes que vers l'histoire des doctrines. Toutefois son souci d'examiner tous les aspects d'une question, de prendre en considération tous les points de vue, le conduisait à étudier de près les doctrines, dans une perspective à la fois historique et critique. Lorsqu'il présentait un auteur, son cours témoignait de la volonté de comprendre la doctrine même dans ce qu'elle pouvait avoir de plus opposé à sa propre pensée, mais il comportait aussi des prises de position très nettes, parfois même enflammées, pour ou contre tel ou tel aspect.

Considérons par exemple son approche de Fichte, dans le cours sur les grands problèmes philosophiques donné en 1946 sous le titre *De l'idéalisme au positivisme*<sup>32</sup>.

Miéville distingue un Fichte moraliste d'un Fichte métaphysicien, et un Fichte « première époque » d'un Fichte tardif. Son intérêt va surtout au Fichte moraliste de la première période. Selon lui la première philosophie de Fichte est « un spiritualisme centré sur la notion d'action et qui de ce

<sup>31</sup> Lettre du 18 août 1947 (C 642). Le doctorat fut décerné à Jaspers « en hommage au philosophe illustre qui incarne à nos yeux la meilleure tradition intellectuelle de l'Allemagne, au bon Européen qui défend un humanisme de large inspiration puisé aux sources les plus pures de la culture occidentale », *EL*, 1947, 2, p. 65. Lors de la remise du diplôme, qui eut lieu à Montana, Miéville lut un poème qu'il dédiait à Jaspers, « Nähe und Ferne » (repris dans *Diptyque*, pp. 44-47). Dans une lettre du 30 septembre (C 643), Jaspers remercie Miéville de lui avoir envoyé le poème.

<sup>32</sup> Ab 20. — M. Yves Radrizzani, assistant-diplômé, a fait une étude de ce cours. Il ressort de cette étude que Miéville a largement utilisé le livre de Xavier Léon, *Fichte et son temps*, Paris, 1922-1927.

fait rompait avec l'intellectualisme (...)» (f. 229). Elle est à la fois un approfondissement et un dépassement du kantisme, dont elle voit les faiblesses : hiatus entre la chose en soi et le phénomène, anthropologie individualiste, théologie concevant d'une manière trop extérieure les relations entre l'homme et Dieu. En cherchant à éviter le hiatus Fichte se fourvoie « dans l'impasse d'un idéalisme métaphysique ramenant l'objet au sujet » (*ibid.*). Mais sa conception de la relation avec Dieu répond mieux aux exigences de la pensée et de l'expérience vécue, « l'une et l'autre tendant à nous faire concevoir la présence de Dieu au plus intime de notre être : il est ce qui nous incite en nous à vouloir ce qui est plus grand que nous, ce qui a plus de valeur que notre individu » (f. 225).

Quant à sa morale, elle ouvre la voie à « toute morale sociale non totalitaire, mais qui reste personnaliste sans tomber dans l'individualisme » (f. 113 IV). Fichte a compris en effet que la vie sociale est une « exigence de la raison pratique » (f. 176) : « Le moi individuel ne peut s'élever à la spiritualité que par le concours des autres moi et je ne peux être libre qu'en voulant également cette liberté en autrui. Cette vue profonde conduisait à faire de l'amour et de la justice le ressort de la vie sociale » (f. 218).

Ainsi Fichte donne une « base rationnelle » à la doctrine du droit, « dont il consacra l'autonomie par rapport à la morale » (f. 176), et à la doctrine de l'Etat. Selon cette interprétation de la pensée fichtéenne, le nationalisme des *Discours à la Nation allemande* est fort éloigné d'un « impérialisme inspiré par l'esprit de domination » (f. 98). Mais il présente cependant un danger : « Lorsque le haut idéalisme moral et religieux s'affaiblira en un positivisme à tendance matérialiste, il ne restera que l'exaltation nationale » (f. 106).

Les sujets traités dans les cours ont souvent donné matière à des articles où l'on retrouve sous une forme plus élaborée certains thèmes développés devant les étudiants. C'est ainsi que dans *La République platonicienne et l'esprit totalitaire*<sup>33</sup> Miéville s'arrête à un problème qu'il a abordé en tout cas deux fois dans son enseignement, lors de cours consacrés à la notion platonicienne de justice (1937 et 1942-43). La comparaison entre les manuscrits des cours et cet article fait apparaître de nombreuses similitudes. L'auteur soutient que l'Etat platonicien présente les deux caractéristiques essentielles d'un Etat totalitaire : c'est en premier lieu un « Etat doctrinaire » (p. 22) qui veut instituer l'unité de pensée absolue, en second lieu un Etat « essentiellement autoritaire » (p. 25) ignorant l'autonomie spirituelle de la personne. Le principe de ce totalitarisme réside dans une conception statique et dogmatique de la vérité, qui n'est pas « une idée directrice » orientant les esprits « dans leur effort jamais achevable pour communiquer avec

<sup>33</sup> *Suisse contemporaine*, 1941, pp. 15-25, 95-105, 172-181.

l'être et s'accorder entre eux », mais « un système fixe de concepts correspondant à une réalité essentiellement fixe » (p. 172). L'auteur termine cette étude en opposant au totalitarisme un libéralisme qui met l'Etat « au service de la communauté des personnes » et en invitant son lecteur à travailler à « l'instauration d'un régime de liberté raisonnable » (pp. 180-181).

A l'époque où paraissait cette étude, un autre défenseur des régimes de liberté, K. R. Popper, travaillait à l'élaboration d'un ouvrage qui devait susciter plus d'échos que l'article aujourd'hui bien oublié du professeur lausannois, *The Open Society and its Enemies*. Dans la première partie de ce livre, *The Spell of Plato*, Popper fait le procès de l'Etat platonicien en termes souvent très proches de ceux qui viennent sous la plume de Miéville : « programme politique (...) identique au totalitarisme », « gouvernement du savoir » – ou « sophocratie » – fondé sur la possession d'une vérité immuable, « autoritarisme »<sup>34</sup>.

Entre les deux critiques la convergence va très loin. C'est ainsi que des deux côtés le même passage des *Lois* illustre l'hostilité de Platon à l'égard de l'individu et de ses particularités propres<sup>35</sup>. Toutefois Miéville est plus nuancé que Popper, et son étude relève aussi des différences importantes entre Platon et les théoriciens modernes du totalitarisme : l'intellectualisme de Platon est aux antipodes du mépris de l'objectivité scientifique propre aux régimes totalitaires (p. 19); dans l'Etat platonicien pas de « propagande haineuse », pas d'« exaltation des instincts violents », pas d'« impérialisme conquérant » (p. 20). Enfin les thèses « totalitaires » de la *République* n'empêchent pas Miéville de sauver Platon en affirmant que sa pensée « participe de l'infinie richesse de la Pensée créatrice » (p. 15). Inutile de dire que l'on ne trouve aucune ouverture métaphysique de ce genre chez Popper.

Si cette étude sur Platon, qui applique d'une manière contestable un concept politique moderne à une doctrine ancienne, me paraît avoir vieilli, je n'en dirai pas autant des pages consacrées à Nietzsche. Miéville a inscrit ce philosophe cinq fois à son programme et lui a consacré plusieurs publications. La plus remarquable est le texte remanié d'une conférence donnée sous les auspices de la fondation Marie Gretler, *Nietzsche philosophe*<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> L'ouvrage de K.R. Popper a paru en 1945 à Londres. L'étude de Miéville n'y est pas mentionnée, et il est fort improbable que Popper en ait eu connaissance. Je cite d'après la traduction française, *La Société ouverte et ses ennemis, I L'ascendant de Platon*, Paris, 1979, pp. 80, 121, 114.

<sup>35</sup> *Lois*, V, 739 c. Selon la traduction assez libre de Miéville, « tous les citoyens agiraient comme s'ils avaient mêmes yeux, mêmes oreilles et mêmes bras » (p. 102).

<sup>36</sup> « Nietzsche philosophe », dans *Nietzsche, Conférences (...)* sous les auspices de la Fondation Marie Gretler, Erlenbach-Zürich, 1945, pp. 7-63. Miéville a aussi consacré une étude importante à *Nietzsche et la volonté de puissance*, Lausanne, 1934.



L'exposé soutient que Nietzsche « demeure semblable à lui-même au travers de ses métamorphoses et en dépit de ses contradictions » (p. 16) et discerne tout au long de son œuvre *l'intuition première et directrice* du « pouvoir créateur de l'homme » (pp. 18-20) : « *Place à l'action créatrice!* ainsi pourrait-on formuler l'inspiration générale de la philosophie nietzschéenne » (p. 58). L'auteur met ce thème en lumière en présentant successivement la théorie de la connaissance de Nietzsche, son esthétique, sa morale et sa conception de la religion. C'est donc une synthèse de cette pensée qu'il élabore, et cette synthèse conserve à mon avis toute sa valeur.

Certes Miéville reconnaît chez Nietzsche la présence d'un nihilisme qui semble exclure toute possibilité de création, mais à ses yeux « l'intention première et dernière (...) demeure constructive » (p. 57). D'autre part il fait ressortir les difficultés de certaines positions. A propos du « pragmatisme vitaliste » il développe une objection qu'il a souvent dirigée contre les théories irrationalistes : cette conception implique le rejet des normes universelles de la raison, et pourtant elle s'y réfère tacitement lorsqu'elle veut légitimer sa propre validité. Plus loin il voit dans un aphorisme exaltant « l'originalité individuelle » l'esquisse d'un personnalisme dont la formule serait *faire de soi une personnalité complète* (p. 34), et il oppose à cette orientation celle qui se marque dans la distinction d'une morale de maîtres et d'une morale d'esclaves. Ce qui a peut-être manqué à Nietzsche, déclare-t-il enfin, c'est de comprendre que toute activité constructive suppose « une exigence de cohérence ou d'harmonie qui est l'âme même de ce qu'on doit appeler la *raison* » (p. 61). Critique équivalant à regretter que Nietzsche n'ait pas eu la même conception de la raison que son interprète? — Sans doute! Mais celui-ci coupe court à tout regret en s'exclamant : « ... qui pourrait dire s'il n'a pas fallu que Nietzsche fût tel ou à peu près tel qu'il a été? » (p. 61).

## LES ACTIVITÉS DES DERNIÈRES ANNÉES

Plus heureux que son suppléant André Burnier et que son successeur Pierre Thévenaz, emportés tous deux par la maladie en pleine carrière, Henri Miéville a pu poursuivre longtemps après l'âge de la retraite une activité féconde sans que ses forces faiblissent. J'ai eu bien souvent le privilège, entre 1950 et 1960, de me rendre à la Sittèle, sa demeure du Chemin du Devin, où se réunissaient divers groupes de travail, dont la composition variait au gré des thèmes proposés : étude d'un livre qui l'avait intéressé, échange de vues sur un problème d'actualité, discussion d'un travail en préparation.



A côté de ces activités privées, il s'engagea publiquement dans de nombreux débats, témoin la conférence «Chances et risques de l'esprit», prononcée en 1950 aux cinquièmes *Rencontres internationales* de Genève<sup>37</sup>.

Ses prises de position et ses publications sur la question du marxisme suscitèrent bien des remous, et il vaudrait la peine d'en faire aujourd'hui un examen serein. L'opuscule *Humanisme et communisme*<sup>38</sup> donne quelques pièces marquantes de ce débat, dont la Lettre ouverte où Miéville exprime son désaccord avec les vues présentées par André Bonnard dans une conférence qui fit beaucoup de bruit à la fin de 1947, *Vers un humanisme nouveau*<sup>39</sup>. Mais il y aurait beaucoup d'autres textes à considérer, et en particulier la correspondance avec André Bonnard, où se marque de part et d'autre le sentiment d'une opposition grandissante<sup>40</sup>. L'examen devrait envisager en particulier l'analyse philosophique des thèses et arguments marxistes. Miéville a reconnu en effet qu'il était en face d'une doctrine philosophique digne de respect, et il en a fait une étude attentive, comme le montre par exemple une conférence présentée au début de 1959 devant le Groupe vaudois de philosophie: *La morale marxiste est-elle universalisable?*<sup>41</sup>

Une autre question importante mobilisa l'attention de Miéville au cours de ses dernières années: celle du fédéralisme européen. Selon un chercheur qui prépare une étude sur les mouvements fédéralistes européens de Suisse au lendemain de la guerre, L. Jilek, «on peut dire qu'en matière de changements intervenus en Europe après 1945, cet homme de quatre-vingt ans sut discerner ce que les rapports de force avaient de radicalement neuf, et fit preuve, avec courage, d'une faculté d'analyse dont nombre de ses interlocuteurs helvétiques, mieux qualifiés en apparence, étaient dépourvus»<sup>42</sup>.

Les deux derniers livres, *Condition de l'homme* (1959) et *Foi et Credo* (1964), reprennent et développent la plupart des grands thèmes chers au philosophe et n'apportent pas d'éléments fondamentalement nouveaux. Pourtant ils présentent certains caractères propres, certains éclairages, qui les distinguent des écrits antérieurs.

<sup>37</sup> Cette conférence a paru dans *Les Droits de l'Esprit et les Exigences sociales*, Neuchâtel, 1950, pp. 123-147.

<sup>38</sup> *Humanisme et communisme*, Lausanne, 1949.

<sup>39</sup> «A propos de l'humanisme russe. Lettre ouverte à M. André Bonnard», *Gazette de Lausanne*, 9 janvier 1948 (la date indiquée dans *Humanisme et Communisme* est fautive). A. Bonnard avait prononcé sa conférence le 1er décembre 1947.

<sup>40</sup> Voir surtout la lettre d'A. Bonnard à H. Miéville du 4 mars 1950 (C 873), et le brouillon de la réponse d'H. Miéville (C 874).

<sup>41</sup> Conférence prononcée le 23 janvier 1959. Correspond sans doute au texte inédit «Le marxisme peut-il fonder une éthique universaliste?» (Ac 17).

<sup>42</sup> Lettre de M. Lubor Jilek à A. Voelke (13 novembre 1985).

A la différence de *Vers une Philosophie de l'Esprit, Condition de l'homme* est un « essai de synthèse ». Cet ouvrage n'est toutefois pas l'exposé d'un système, et il réunit à nouveau un ensemble de textes non toujours strictement coordonnés. La plupart d'entre eux illustrent l'idée que les notions traditionnellement opposées auxquelles la pensée recourt pour « signifier et définir la Réalité première » (p. 30) doivent être l'objet d'une « désabsolutisation ». Grâce à cette démarche les rapports d'exclusion entre ces termes feront place à des rapports d'implication réciproque présentant un caractère « dialectique »<sup>43</sup>. Bornons-nous à dire quelques mots de la dialectique de la liberté et de la nécessité, qui donne lieu à un développement (pp. 19-20) dont on ne trouve pas l'équivalent – à ma connaissance du moins – dans les écrits antérieurs et qui reprend un argument de Lequier et Renouvier analysé dans la thèse de 1902<sup>44</sup>.

L'idée de liberté *absolue* – que le théisme applique souvent à Dieu – est contradictoire. Jouir de cette liberté, ce serait pouvoir choisir n'importe quoi, par exemple d'être ou de ne pas être; mais, pour faire un tel choix, il faut déjà être ! La liberté n'est intelligible que « rapportée à une situation déterminée qui dessine et délimite les possibilités de choix de l'agent libre ». Elle « ne peut créer, par libre choix, les conditions initiales de son exercice ». Mais l'idée de détermination ne peut pas non plus être absolutisée, comme le veut la théorie du déterminisme universel, car alors l'affirmation même du déterminisme est elle aussi, en tant qu'acte intellectuel, « un produit nécessaire du déterminisme qu'elle énonce », au même titre que l'affirmation opposée. Elle perd alors – et c'est cela que Lequier et Renouvier ont bien vu – toute valeur de vérité. Il résulte de ces réflexions que liberté et détermination sont des notions corrélatives qui se conditionnent et se limitent réciproquement.

L'ultime effort de Miéville, dans *Foi et Credo*, vise à saisir le sens spirituel des événements de l'histoire sacrée en s'inspirant de la parole de saint Paul : « Pour que nous servions Dieu dans la nouveauté de l'Esprit et non dans la vétusté de la lettre » (*Rom.* 7, 6). L'auteur s'insurge, comme il l'a fait bien souvent dans le passé, contre la tendance à muer le mythe en histoire et à le considérer comme l'expression adéquate de la vérité. Mais il apprécie mieux que naguère, me semble-t-il, la valeur et la richesse du mythe. Avec Ricoeur il reconnaît que le mythe « donne à penser », et ajoute : « il est lourd de significations qui demandent à être dégagées » (p. 26). D'autre part l'exégèse des textes bibliques devient plus serrée, tandis que la critique des dogmes et de l'orthodoxie se fait plus mesurée, se dépouille de sa pointe polémique et témoigne d'une volonté d'apaisement. Sans que les

<sup>43</sup> Un long développement porte le sous-titre *Dialectique religieuse* (p. 30).

<sup>44</sup> *La philosophie de M. Renouvier...*, pp. 146-147.

positions fondamentales soient remises en question, l'attitude s'infléchit dans le sens d'un attachement plus marqué à la tradition chrétienne. Mais cet attachement n'exclut nullement la reconnaissance de la grandeur et de la *vérité* (p. 13) des grandes traditions religieuses non chrétiennes.

Au terme d'une très longue vie, le philosophe demeure ferme dans sa foi en une action de l'Esprit qui décante notre existence terrestre de tout le contingent et transforme le donné en valeur. C'est cette confiance qui donne tout leur sens aux vers dans lesquels il saluait naguère la mort comme une « magique » :

Et la mort magique,  
Avec le temps que nous vécûmes  
Et tout ce que nous fûmes,  
La Mort —  
Fait de l'éternité<sup>45</sup>.

On trouvera une bibliographie des travaux de Miéville, établie par Mme Miéville et Marcel Reymond, dans *Hommage à Henri Miéville offert (...) à l'occasion de son 70e anniversaire*, Lausanne, 1948, pp. 201-208. Pour les années 1948-1957 on se reportera à la bibliographie donnée dans *Condition de l'homme, Essai de synthèse philosophique et religieuse*, Genève, 1959, pp. 231-232. Il faut maintenant y ajouter *Foi et Credo*, Neuchâtel, 1964, ainsi que quelques textes parus dans *RTP*, 1964, 5, et dans *EL*, 1965, 2.

Les bibliographies omettent un grand nombre d'articles parus dans divers journaux. Le *Fonds Henri Miéville*, déposé à la Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne (Dorigny), contient de très nombreux dossiers soigneusement répertoriés : articles, textes inédits, cours, correspondance, etc. Je donne dans mes notes la cote des inédits que j'ai utilisés.

<sup>45</sup> « Eternité », dans *Diptyque*, p. 18.

## ANNEXES

### DEUX LETTRES DE KARL JASPERS À HENRI-LOUIS MIÉVILLE

#### I

Herrn Professor  
Miéville  
Universität  
Lausanne  
Chemin du Devin 21

Heidelberg, 19.8.1947

*Sehr verehrter Herr Kollege!*

*Nach Heidelberg zurückgekehrt denke ich mit reiner Freude und inniger Neigung an die für mich so ehrenvolle Begegnung in Crans. Der Universität habe ich über den Herrn Dekan meinen Dank noch einmal ausgesprochen. Ihnen persönlich aber möchte ich sagen, dass es mir eine mich bezaubernde Überraschung war, in Ihnen eine Gesinnungsgemeinschaft anzutreffen, die ich in solcher Tiefe der Gefühle, die vor allen Begriffen liegen, nicht erwartet hatte. Ich blieb in der eigentümlichen Situation und in meiner Betroffenheit ziemlich stumm, umso mehr als ich mich fürchtete, diese in dem so ganz unpolitischen deutschen Untergrund wurzelnden philosophischen Tendenzen vielleicht in einer unangemessenen Form mit deutscher Betonung zu versehen, da sie doch zugleich so allgemein menschlich sind, dass wir sie, wenn auch selten, bis nach China wieder finden. Ihr wunderschönes Gedicht, das ich in der Schnelligkeit noch keineswegs in allen Nuancen aufgefasst habe, wird mir, wenn ich es erst in den Händen habe, eine manchmal wiederholte, beschwingende Lektüre sein. Dass Sie es mir gewidmet haben, ist persönlich eine ganz andere und vielleicht noch grössere Ehre als der Akt einer Institution. Ich warte begierig auf eine Abschrift. Ich hoffe sehr, dass unsere Begegnung in Crans nicht die letzte war. Inzwischen wünsche ich Ihnen vom Herzen alles Gute und bleibe in dankbarer Gesinnung immer*

*Ihr ergebener*

*Karl Jaspers*

II

An Herrn  
Professor Miéville  
Chemin du Devin 21  
Lausanne

Heidelberg, 30.9.1947

Lieber und sehr verehrter Herr Kollege!

Zunächst meinen herzlichsten Dank für die Abschrift Ihres philosophischen Gedichtes, das Sie mir in Crans in feierlicher Stunde vorgelesen und mir gewidmet haben. Ich las es jetzt von neuem mit tiefer Befriedigung über die Stimmung, die darin Sprache gewinnt. Mir ist es vor allem eine kostbare Erinnerung. Es wäre unrecht, in Begriffe zu bringen und zu diskutieren, was Sie hier aussprechen: das ungeheure Rätsel, die furchtbaren Antinomien, das Eine. Was wir mit unserem Philosophieren tun, liegt wohl zwischen dem Ursprung und dem Ziel, die beide in der Dichtung vielleicht eher berührt werden als im Begriff. Danken Sie bitte Ihrer lieben Tochter, dass sie die Abschrift für mich gemacht hat.

Herr Rudolf Richter hat mir vor einiger Zeit einen langen Brief geschrieben und einige kurze Manuskripte beigelegt. Ich habe ihm garnicht geantwortet denn diese Zusendungen häufen sich so sehr, dass es physisch unmöglich wird, sie alle zu bewältigen. Ich beklage das. Denn es ist ein merkwürdiger Ausdruck für das philosophische Grübeln, das heute unverwandelt in deutschen Menschen anhält. Aber es ist auch so anspruchsvoll. Es bleibt ein privates, so ganz unkritisches Bemühen. Ich frage mich, wie der Verfasser dazu gekommen ist, Ihre Fakultät damit zu behelligen.

Übrigens befindet sich unter solchen Zusendungen ein Teil ausgesprochen geisteskranker Produkte, die manchmal ergreifend sind.

Ein Hausmädchen aus Frankfurt schrieb an die Universität in schlechter Handschrift mit falscher Orthographie die offenbar aus wirklicher Erschütterung geborene Frage, ob das Nichts auch wirklich nichts sei. Dahinter steckt die Angst vor dem, was nach dem Tode kommt, und zugleich eine in voller Naivität tiefsinnige Spekulation. Der Pedell, der es mir brachte, verstand es nicht und sagte lachend: «Da will jemand wissen, was weniger als nichts ist.» Nun, Herr Richter erregt dieses Interesse bei mir nicht.

Im November wird ein neues Werk von mir herauskommen mit dem Titel «Von der Wahrheit», leider über 1000 Seiten stark. Wenn ich einen technischen Weg finde, werde ich es Ihnen selbstverständlich schicken. Noch geht das nicht ohne weiteres.

Mit herzlichen Grüßen  
und in steter Dankbarkeit  
Ihr

Karl Jaspers

PIERRE THÉVENAZ

*par Pierre Javet*



Pierre Thévenaz est mort d'un cancer le 18 août 1955, quelques mois après l'amputation de son bras droit. Ainsi s'achevait brutalement un enseignement qui avait duré à peine sept ans mais qui, en dépit de sa brièveté, a marqué profondément la Faculté des lettres de Lausanne.

En automne 1948, c'est un jeune professeur de trente-cinq ans qui était arrivé de l'Ecole polytechnique fédérale de Zurich, où ce Neuchâtelois, auteur d'une thèse sur Plutarque (cf. no 1)<sup>1</sup>, n'avait fait qu'un passage de deux ans. Avec lui, la philosophie contemporaine, allemande et française, prenait pied à Lausanne: phénoménologie husserlienne, existentialisme de Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre et Merleau-Ponty.

Après les années de repli sur soi imposé à la Suisse par la deuxième guerre mondiale, les esprits aspiraient alors à s'ouvrir au monde extérieur; il suffit de rappeler l'extraordinaire succès des Rencontres internationales de Genève dans ces années de l'immédiat après-guerre. Aussi les étudiants lausannois étaient-ils heureux de trouver en Thévenaz non seulement un professeur qui pouvait les initier à ces tendances philosophiques nouvelles, mais aussi un penseur qui participait activement à la vie philosophique du moment. Il lui arriva plusieurs fois d'intervenir aux Rencontres de Genève (cf. nos 2, 3 et 4); mais surtout il donnait régulièrement des conférences dans les grands congrès philosophiques: à Amsterdam en 1948, au 10<sup>e</sup> Congrès international de philosophie (cf. no 5), à Neuchâtel en 1949, au 4<sup>e</sup> Congrès des sociétés de philosophie de langue française (cf. no 6), à Bruxelles en 1951, au Colloque international de phénoménologie (cf. no 7), à Strasbourg en 1952, au 6<sup>e</sup> Congrès des sociétés de philosophie de langue française (cf. no 8).

Les contacts qu'il nouait à l'occasion de ces congrès venaient s'ajouter à ceux qu'il entretenait depuis les années de guerre grâce à son importante

<sup>1</sup> Les références de ce texte renvoient aux publications de P. Thévenaz citées a sa suite. Une bibliographie de tous les travaux parus jusqu'en 1956 figure en appendice au tome II du recueil posthume *L'homme et sa raison*, 2 vol, Neuchâtel, La Baconnière, 1956 (Etre et Penser, XLVI-XLVII).





*Pierre Thévenaz*

activité d'éditeur. Etant alors à Bâle au bénéfice d'une bourse de la Fondation Lucerna, et proche du mouvement personnaliste d'Emmanuel Mounier (il avait donné à la revue *Esprit* un compte-rendu bibliographique en 1938, cf. no 9, et il devait plus tard, entre 1945 et 1948, collaborer aux *Cahiers suisses Esprit*, cf. no 10, 11 et 12), il était tout naturellement entré en contact avec Albert Béguin. En 1941, ils avaient publié ensemble un recueil d'études sur la pensée de Bergson, qui venait de mourir<sup>2</sup>. Cet hommage au grand philosophe d'origine juive ne pouvait évidemment pas être édité en France à ce moment-là; il parut à Neuchâtel, aux Editions de la Baconnière.

De cette première collaboration avec Hermann Hauser, leur directeur, allait sortir la collection de cahiers philosophiques que Thévenaz fonda en 1943 sous le titre d'*Etre et Penser* et qu'il dirigea jusqu'à sa mort. C'est là, dans les quarante-cinq volumes publiés de son vivant, que parut une part importante de la production philosophique romande d'après-guerre: René Schaerer, Daniel Christoff, Jeanne Hersch, Philippe Müller, Jean-Claude Piguët y trouvèrent accueil parmi d'autres aux côtés de Jean Wahl, Jean Lacroix, Léon Brunschvicg, Vladimir Jankélévitch, sans oublier les *Oeuvres complètes* de Jules Lequier publiées par Jean Grenier ni les trois tomes du *Journal* de Maine de Biran publié par Henri Gouhier.

En plus de ce travail d'édition considérable, son activité d'animateur trouva encore à s'exercer à la *Revue de théologie et de philosophie* dont il prit la direction en 1951 avec Pierre Bonnard, Edouard Mauris, Jean-Claude Piguët et Gabriel Widmer, et qui connut alors une véritable renaissance.

L'enseignement de Thévenaz se trouvait enrichi de toutes ces activités qui le mettaient en relation avec le mouvement des idées en Suisse et hors de nos frontières. Il en faisait bénéficier ses étudiants, non seulement en les emmenant à l'étranger avec lui comme ce fut le cas une fois à Strasbourg pour aller y faire la connaissance de Ricœur, de Gusdorf, de Mehl et de Burgelin, mais en les associant à la préparation de ses conférences. Il prenait souvent le thème du congrès auquel il allait participer pour sujet de son cours de philosophie générale et du séminaire d'interprétation de textes qui l'accompagnait: ainsi en été 1949, en vue du congrès de Neuchâtel sur la *Liberté*, «le problème de la liberté» et «textes contemporains sur la liberté»; ou en hiver 1951-1952, «la philosophie de l'histoire» et «la notion d'historicité» pour le congrès de Strasbourg sur *l'Homme et l'histoire*. Le cours de philosophie était vraiment un exercice de philosophie: un philosophe posait un problème devant ses étudiants, et

<sup>2</sup> Henri Bergson. *Essais et témoignages inédits* recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, Neuchâtel, La Baconnière, 1941.

avec eux il l'approfondissait, animé de l'élan de radicalisation que sa fréquentation assidue de Descartes et de Husserl lui avait communiqué et où il cherchait à son tour à entraîner ses auditeurs – aux deux sens du verbe entraîner.

Que l'enseignement représentât pour lui une part essentielle de son activité philosophique, on en a aussi la preuve dans le choix de certains sujets de cours en vue du livre qu'il préparait sur les relations de la philosophie et du christianisme<sup>3</sup>, comme par exemple les cours de l'année 1953-1954 sur «le Dieu des philosophes» et «Dieu dans la philosophie moderne».

Si le philosophe et le professeur n'étaient pas séparés chez Thévenaz, plus profondément c'est surtout le philosophe et l'homme qui ne faisaient qu'un en lui. Pour ce penseur formé d'abord par la tradition française, la philosophie est réflexion bien plus que spéculation; toutefois, et il faut voir là autant l'influence de Husserl que celle de l'existentialisme, cette réflexion ne s'exerçait pas chez lui sur un contenu de pensée comme chez Descartes, ni sur un fait du sens intime, à la manière de Maine de Biran, ni sur les données immédiates de la conscience bergsonienne, mais sur l'*expérience* vécue (Erlebnis). Il vaudrait encore mieux dire: sur l'expérience vive, car la réflexion n'est pas une activité adventice et rétrospective de la vie de l'esprit, elle participe activement à l'expérience dans le moment même où elle se déroule, étant le mouvement d'approfondissement, d'éclaircissement et d'explicitation de la conscience de soi qui fait de ce vécu une expérience humaine. La philosophie n'était donc pas pour lui un discours sur..., mais une manière de vivre plus pleinement et d'assumer plus activement sa condition d'homme.

L'autorité de son enseignement tenait certes à ses compétences scientifiques autant qu'à ses dons pédagogiques, qui étaient indiscutables, mais elle reposait plus essentiellement sur la présence de l'homme dans sa parole. Ses étudiants avaient le sentiment d'avoir devant eux un homme en train d'agir et pas seulement de parler, et dont l'action était de penser car il croyait que plus radicalement il penserait, plus réellement il serait. A cet égard, il est frappant de relever qu'on n'a jamais entendu aucun de ses étudiants lui reprocher de ne pas «s'engager», lui qui n'a pourtant jamais pris de positions politiques publiques à une époque où l'existentialisme et le marxisme ambiants en faisaient un devoir. C'est d'abord cette force d'être et de penser, cette présence, qui s'imposait et qui en imposait, sous des dehors par ailleurs très peu impressionnants.

<sup>3</sup>Manuscrit inachevé publié sous le titre: *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, la Baconnière, 1960 (Être et Penser, LI).

Il illustre ainsi la définition de la philosophie qu'il avait donnée en 1943 dans les premières lignes de l'éditorial de la collection *Etre et Penser* (cf. no 13):

«*Sum ergo cogito. Cogito ergo sum.* La philosophie, ou plus exactement la métaphysique, n'est ni la «science de l'être», ni une simple «œuvre de pensée»; elle est tout bonnement l'acte d'être et l'acte de penser. On devrait, en philosophie, n'utiliser que de verbes, de verbes actifs, et commencer par bannir le mot philosophie pour le remplacer par philosopher. Philosopher, c'est être convaincu que le verbe être est le verbe actif par excellence. *Etre*, voilà l'acte le plus plein, le plus riche, l'acte dont le mouvement est si bien intériorisé qu'il peut apparaître comme un état. Et il serait le plus vide et le plus pauvre des états sans la pensée, sans l'acte de penser et de se penser».

Mais attention: se penser n'est pas parler de soi, la philosophie n'est pas étalage d'états d'âme, et Thévenaz était moins que personne enclin aux confidences. D'une manière qui peut sembler d'abord paradoxale, cette coïncidence de l'homme et du professeur, qui donnait tant d'autorité à sa parole, s'accompagnait en lui d'une extrême réserve, d'une pudeur bien dans la tradition calviniste romande. C'est ainsi que certains de ses étudiants ont pu suivre assez longtemps ses cours avant d'apprendre, par d'autres, qu'il était un chrétien pour lequel la foi était vraiment l'axe de son existence.

Mais le paradoxe n'est qu'apparent. Pour Thévenaz, toute expérience intensément vécue ébranle l'être humain dans sa totalité, elle est en particulier le choc qui met sa pensée en branle. «C'est toujours l'expérience qui a donné à la réflexion philosophique ses impulsions décisives et ses éveils salutaires», proclame la première phrase de *La condition de la raison philosophique*. A partir de là, l'effort de réflexion vise à approfondir et à expliciter la *signification* de cette expérience. Car si l'expérience est toujours subjective et contingente, toute expérience humaine authentique est révélatrice d'un aspect de la condition humaine; le philosophe a donc pour tâche de réfléchir non pas tellement sur l'expérience elle-même, mais sur ce qui se manifeste à travers elle, de quelque sorte que soit cette expérience.

Dans le cas de Thévenaz, «l'expérience-choc» comme il disait<sup>4</sup> a donc été son expérience de croyant; de ce fait, sa pensée est commandée par le souci de comprendre la signification de la prédication chrétienne pour la philosophie. Elle se rattache ainsi directement à la tradition romande dans laquelle la question des rapports de la philosophie avec le christianisme a toujours occupé une place centrale.

Mais cette question a pris chez Thévenaz une forme toute nouvelle,

<sup>4</sup> C'est le titre du premier chapitre de *La condition de la raison philosophique*.

et beaucoup plus tranchante que chez ses prédécesseurs : à la différence d'Arnold Reymond et d'Henri-Louis Miéville, qui avaient commencé par être théologiens, il n'a pas eu à concilier en lui la théologie et la philosophie. Au contraire, à Neuchâtel, le philosophe qu'il était avait rencontré la théologie en dehors de lui, sous sa forme la plus exigeante et la plus exclusive, en la personne de son ami Jean-Louis Leuba, disciple orthodoxe de Karl Barth dans son rejet intransigeant non seulement de toute théologie naturelle, mais aussi de tout effort de sagesse humaine : « La sagesse de ce monde n'est que folie devant Dieu » (1. Cor., 3, 19). Thévenaz avait accepté cette disqualification théologique de la philosophie ; jamais il n'a cherché à « concilier » la foi et la raison (ce qui explique peut-être en partie le peu d'intérêt qu'il portait à l'épistémologie, au contraire de ses prédécesseurs : sa pensée était une philosophie de la conscience et non pas de la connaissance), mais c'était pour mieux revendiquer la totale autonomie de la raison dans son pouvoir réflexif. Le chrétien vit une expérience bouleversante dans la rencontre de son Dieu et de son Sauveur, mais cette expérience est une expérience humaine, et à ce titre elle relève sans équivoque de l'intelligibilité philosophique. Le philosophe a donc à être purement philosophe, comme le théologien purement théologien, chacun de son côté.

Est-ce aller trop loin que de penser qu'en procédant à cette rigoureuse distinction des deux disciplines, Thévenaz a tranché le lien qui les unissait depuis longtemps et qu'il a ainsi puissamment contribué à la sécularisation de la pensée philosophique dans notre pays, au point que la cause semble maintenant entendue, du moins du côté des philosophes ? Car il semble bien que ce soient les théologiens plus que les philosophes qui continuent de discuter la pensée thévenazienne.

Une chose est certaine en tout cas, c'est qu'on retrouve là le goût très cartésien de Thévenaz pour les distinctions. Il était l'ennemi juré des confusionnismes de toutes sortes, des syncrétismes, des éclectismes, des idées vagues, spécialement des -ismes, comme il disait, ces étiquettes commodes qui permettent aux esprits paresseux de mettre dans le même sac des pensées dont l'intérêt réside au contraire dans la singularité de leurs questions ou de leurs méthodes. Pédagogiquement, cela se marquait par le souci constant d'appuyer son cours sur les textes des auteurs bien plus que sur les discussions des commentateurs, et par l'intransigeance avec laquelle, dans les séminaires, il exigeait de ses étudiants de s'effacer devant le texte qu'ils avaient à expliquer en faisant taire leurs questions et leurs idées préalables, pour se laisser instruire par ce que le texte avait à leur dire d'inattendu.

L'étude de l'histoire de la philosophie était ainsi un dialogue avec les grandes philosophies du passé ; mais au lieu qu'elles dussent répondre aux

questions que leur pose le lecteur moderne, comme c'est souvent le cas dans ce genre de confrontation, il faisait en sorte que c'était bien plutôt elles qui posaient les questions et qui obligeaient le lecteur à élargir le cercle toujours trop étroit de sa pensée et à renoncer à ses certitudes prématurées.

Les questions, les remises en question, voilà la part vivante de la philosophie et de son histoire, celle qui échappe aux -ismes :

« Les systèmes sont de loin ce qu'il y a de plus fragile, de plus rapidement caduc en philosophie, ... [ ... ] ... une philosophie transformée en objet du passé n'est plus qu'un système, et ce système ne nous apparaît plus que comme une opinion, une *doxa*, disait Platon, une opinion inconsistante au lieu d'une vérité, ou un *dogma*, une opinion figée et détournée de la circulation de la vie : tentation perpétuelle de la *philosophia perennis* et du philosophe qui entend rester attaché à une vérité intemporelle. Il ne fait plus corps avec l'aventure philosophique de tous les temps et avec la vie des problèmes. »<sup>5</sup>

Rien ne pouvait donc être moins doxographique que son cours d'histoire de la philosophie, ni moins dogmatique que celui de philosophie générale. Son ambition n'était pas d'offrir une doctrine à d'éventuels disciples, qu'il n'a jamais cherché à se faire – et qu'il n'a pas eus –, ni de faire de ses étudiants des érudits – bien peu le sont devenus –, mais de les exercer à participer à cette « aventure », à cette « circulation de la vie » qu'est la philosophie. C'est peut-être ainsi que sa pensée est restée vivante parmi eux.

Mais le christianisme d'un côté, la fréquentation des grandes philosophies du passé de l'autre, n'ont pas été les deux seules sources de sa pensée. Il y eut aussi les grands événements de l'histoire contemporaine. En octobre 1942, après son retour de Bâle, d'où il avait pu observer de tout près l'Allemagne nazie, il disait dans sa leçon inaugurale de privat-docent à l'Université de Neuchâtel<sup>6</sup> :

« Les catastrophes d'aujourd'hui nous posent des problèmes bien moins moraux que métaphysiques. C'est là, nous en sommes convaincus, l'écart qui sépare 1918 de 1940, et le sens du tournant historique que nous vivons. La guerre, la décadence de certaines nations ou de certaines valeurs, un certain satanisme déchaîné, le problème juif, voilà autant de questions qui dépassent la mesure humaine et nos critères moraux. Dès que la destruction et l'anéantissement deviennent des dangers tout proches et quotidiens, dès qu'une souffrance devient une dure réalité, le frisson en présence du vide ou du néant réveille ou suscite en nous l'angoisse métaphysique. » (p. 47).

<sup>5</sup> *Les révolutions philosophiques du XXe siècle*, in *L'homme et sa raison*, II, pp. 100 et 117.

<sup>6</sup> Publiée dans le 1er cahier d'*Etre et Penser*; cf. no 14.

A quelle métaphysique une telle expérience historique le conviait-elle? A reconnaître la *fragilité* de l'homme comme donnée première et indépassable de sa condition.

« On peut se livrer à la réflexion métaphysique soit sous le signe de la sécurité soit sous le signe de la fragilité. » (ibid. p. 34).

La métaphysique classique, de Platon à Leibniz, est une métaphysique de la sécurité.

« La pensée moderne en revanche, depuis Kant surtout, a pris son parti de la fragilité et de la finitude humaines. Elle n'y voit plus seulement la *faute* de l'homme, mais sa *situation*, ce qui est tout différent. La métaphysique de l'insécurité ou de l'esprit s'installe désormais dans la fragilité comme en son lieu propre, lieu métaphysique, précisément, de l'existence humaine. » (ibid., p. 49).

Etre métaphysicien, ce n'était donc pas, fuyant son temps, se réfugier dans l'éternité de l'Être ou dans l'intemporalité de la Vérité, mais bien au contraire être présent à son époque pour relever son défi.

On sait que cette métaphysique de la fragilité a pris, dix ans plus tard, la forme d'une « philosophie sans absolu » qui a été souvent analysée et discutée<sup>7</sup>. Ce n'est pas le lieu de la présenter ici.

Une troisième forme d'expérience-choc a retenu l'attention de Thévenaz au cours de ses années lausannoises: la maladie. Il monta souvent donner des conférences au Sanatorium universitaire de Leysin, y animer des séminaires et dialoguer avec les étudiants. Il subsiste peu de choses de cette activité à laquelle, pourtant, il accordait une grande importance: les patients qu'il y a connus se sont dispersés (beaucoup étaient étrangers), ou sont morts, comme Lucien Dallinges ou Georges Leresche. Il ne reste qu'une allocution faite à Noël 1950 (cf. no 16) et une conférence donnée le 10 février 1949<sup>8</sup>, où il disait à ses étudiants malades:

« Interrogeons notre expérience: nous savons bien, vous savez bien (et sans doute mieux que moi) que l'homme ne s'interroge pas pour rien sur ce qu'il est, pour le plaisir, par pur dilettantisme, pour la vaine satisfaction de regarder dans un miroir quelle image de lui-même celui-ci lui renvoie. N'est-ce pas au contraire quand la vie nous bouscule ou nous brise, lorsque nous sommes arrachés à notre assiette stable par le choc des expériences individuelles, ou des événements extérieurs que la question: qu'est-ce que l'homme? surgit avec toute sa force ou s'intensifie en nous? » (p. 146).

<sup>7</sup> Voir la préface de Paul Ricoeur à *L'homme et sa raison*, celle de Jean Brun à *De Husserl à Merleau-Ponty* (no 15), ainsi que les ensembles de textes consacrés à Thévenaz dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1956, III et 1975, II (avec bibliographie).

<sup>8</sup> *L'homme et sa raison*, in *L'homme et sa raison*, II, pp. 139-157.

Quand ce fut son tour d'être brisé par la maladie, le métaphysicien de la fragilité saisit cette expérience nouvelle pour lui comme une occasion d'approfondir encore sa réflexion. Il affronta cette situation en philosophe qui était tout uniment un homme et un professeur: il se mit à apprendre à écrire de la main gauche — le manuscrit de *La condition de la raison philosophique* porte les marques de cette écriture de débutant —, et il annonça dans le programme des cours du semestre d'hiver 1955-1956 le sujet de son cours et de son séminaire de philosophie générale: «le problème du mal» et «la philosophie contemporaine et le mal».

Il l'avait affirmé dans son discours d'installation comme professeur ordinaire à Lausanne (cf. no 17), «le philosophe est l'homme qui se relève».

#### PUBLICATIONS DE PIERRE THÉVENAZ CITÉES DANS CE CHAPITRE

1. *L'âme du monde. Le devenir et la matière chez Plutarque*. 1 vol. 133 p., Paris, Les Belles Lettres, 1938 (Collection d'Etudes anciennes) = Thèse de doctorat de l'Université de Neuchâtel, 1938.
2. Interventions dans les débats des Rencontres internationales de Genève, 1949. *Pour un nouvel humanisme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1940, 240-242; 388-389.
3. Interventions dans les débats des Rencontres internationales de Genève, 1951. *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952, 251; 305-306.
4. Interventions dans les débats des Rencontres internationales de Genève, 1952. *L'homme devant la science*, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, 185-186; 314-315; 316.
5. *Essence de l'homme et situation de la raison*. Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy (Amsterdam, août 1948), Amsterdam, North-Holland Publishing CO., 1948, 207-208.
6. *L'expérience réflexive de la liberté*. La Liberté. Actes du IVe congrès des sociétés de philosophie de langue française (Neuchâtel, septembre 1949), Neuchâtel, La Baconnière, 1949, 52-57 (Etre et Penser, XXIX).
7. *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl*. Problèmes actuels de la phénoménologie. Actes du Colloque international de phénoménologie (Bruxelles, avril 1951), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 9-30.
8. *Événement et historicité*. L'homme et l'histoire. Actes du VIe congrès des sociétés de philosophie de langue française (Strasbourg, septembre 1952), Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
9. Compte-rendu de Marc-E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Esprit (Paris), VI, 1938, 262-263.
10. *Présence du passé. Valeur de l'humanisme et des humanités*. A l'échelle du temps. Cahiers suisses Esprit, Neuchâtel, La Baconnière, 1948, 9-41.
11. *L'Allemagne sans alibi*. De la guerre à l'après-guerre. Cahiers suisses Esprit, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, 67-75.
12. *La philosophie mal engagée*. Prix de la liberté. Cahiers suisses Esprit, Neuchâtel, La Baconnière, 1946, 71-75.
13. *Préface à L'homme, Métaphysique et transcendance*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, 2e éd. 1948, 7-10 (Etre et Penser, I).



14. *Métaphysique et destinée humaine*. L'homme. Métaphysique et transcendance, Neuchâtel, La Baconnière, 1943.
15. *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* 1 vol. 120 p., Neuchâtel, La Baconnière, 1966 (Etre et Penser, LII).
16. Allocution de Noël (Sanatorium universitaire, Leysin), *Revue de théologie et de philosophie*, 3e série, VI, 1956, 249-252.
17. Discours d'installation comme professeur ordinaire. Publications de l'Université de Lausanne, VII, Lausanne, F. Rouge & Cie, 1950, 43-49.

N.B. Les nos 7 et 10 ont été réimprimés dans le recueil *L'homme et sa raison* cité à la note 1.

## APPENDICE

### PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE DE LA HAUTE ÉCOLE DE LAUSANNE 1542-1955

1542	Celio Secondo Curione	1662	Pierre Davel
1547	André Zébedée	1671	Georges Polier
1549	Claude Quintin	1673	Jean-Henri Otth
1551	Eustache du Quesnoy	1682	Emmanuel Bondeli
1557	Jean Tagault	1685	Jérémie Sterky
1559	Beat Comte	1700	Jean-Pierre de Crousaz
1562	Jean Perrin	1726*	François-Frédéric de Treytorrens
1564	Blaise Marcuard	1738	Jean-Pierre de Crousaz
1576	Claude Aubéry	1750*	Joseph-François de Molin de Montagny
1593	Esaïe Colladon	1761	Louis de Treytorrens
1594	Etienne Trembley	1794	Jean-David Secrétan
1597	Etienne de Beauchâteau	1817	André Gindroz
1598	Claude Boucart	1841*	Charles Secrétan
1608	Claude Ampont	1848*	Edouard Raoux
1610	Jean Benoît des Talens	1866*	Charles Secrétan
1611	Jean Steck	1895*	Maurice Millioud
1613	François Blondet	1925	Arnold Reymond
1617	Samuel Lagarie	1940	Henri-Louis Miéville
1620	Jean-Rodolphe Le Fèvre	1948	Pierre Thévenaz
1624	Samuel Habreuter		
1628	Georg Muller		
1650	Pierre Févot		

Cette chronologie, à l'usage de simple moyen de repère, est, pour la période de l'Académie, extraite du tableau synchronique général de tous les professeurs établi par Henri Vuilleumier. Elle ne mentionne que les dates d'entrée en fonction des professeurs ordinaires de philosophie. Les astérisques signalent les suppléances mentionnées dans l'historique.

Ne figurent donc pas ici :

- les enseignements de philosophie que certains titulaires ont assurés avant d'être professeurs ordinaires,
- les professorats auxquels divers titulaires ont été nommés après leur enseignement de philosophie,
- les professeurs « honoraires » (extraordinaires) chargés d'enseignements de mathématiques et parfois de physique au 17<sup>e</sup> et au 18<sup>e</sup> siècle,
- les « cours libres » et les cours de privat-docents.

*D.C.*

## TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos .....	1
--------------------	---

### PREMIÈRE PARTIE

#### L'enseignement de la philosophie à l'Académie et dans les premiers temps de l'Université.

*Par Daniel Christoff*

Avertissement .....	5
Abréviations .....	6
<b>I. DES LECTEURS ÈS ARTS À LA SCOLASTIQUE PROTESTANTE . . .</b>	
Les premiers maîtres : humanistes huguenots et prosélytes .....	10
Désordres, réformes et règlements. La méthode de Ramus .....	16
Maîtres et enseignement au XVII <sup>e</sup> siècle .....	20
La résistance aux idées nouvelles .....	25
<b>II. LE XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE. LA PHILOSOPHIE ET LE MOUVEMENT INTELLECTUEL. SCIENCES, APOLOGÉTIQUE, MORALISME . . . .</b>	
Jean-Pierre de Crousaz, moderne et ancien .....	33
La <i>logique</i> : critique des méthodes et des programmes d'enseignement .....	40
Jugement de la postérité. Action de Crousaz dans l'Académie .....	44
Essai de quelques innovations. La philosophie dépassée .....	46
<b>III. LA PHILOSOPHIE DANS QUATRE ACADÉMIES ET DANS LES PREMIERS TEMPS DE L'UNIVERSITÉ . . . . .</b>	
Le professeur André Gindroz .....	54
La loi de 1837 et la liberté des études .....	57
Le mouvement religieux, la situation politique et la nouvelle philosophie spéculative .....	60
Le premier enseignement de Charles Secrétan et la philosophie de la liberté .....	64
La loi de 1846. La philosophie redevient propédeutique .....	69

Le second enseignement de Secrétan (1866-1895). L'apologétique, le droit et la question sociale . . . . .	71
Maurice Millioud et les sciences sociales, politiques et pédagogiques . . . . .	76
Annexes :	
L'affaire Boucart . . . . .	81
Éloge de Georg Muller, professeur de philosophie . . . . .	85
Fragment d'autobiographie de J.-P. de Crousaz . . . . .	85
L'affaire Mager . . . . .	86

SECONDE PARTIE

Témoignages

Arnold Reymond	
<i>Par Gabriel-Philippe Widmer</i> . . . . .	97
Henri-Louis Miéville ou la conquête de l'autonomie	
<i>Par André-Jean Voelke</i> . . . . .	113
De l'idéalisme critique au spiritualisme . . . . .	120
Les perspectives éthiques, religieuses et politiques . . . . .	124
Henri Miéville face à quelques autres philosophes . . . . .	127
Les activités des dernières années . . . . .	131
Annexes : deux lettres de Karl Jaspers à Henri-Louis Miéville . . . . .	135
Pierre Thévenaz	
<i>Par Pierre Javet</i> . . . . .	137
Publications de Pierre Thévenaz citées dans ce chapitre . . . . .	147

APPENDICE

Professeurs de philosophie de la Haute Ecole de Lausanne 1542-1955. . . . .	149
--	-----

ÉTUDES ET DOCUMENTS  
POUR SERVIR À L'HISTOIRE DE L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

- I. *La bibliothèque de MM. les étudiants de l'Académie de Lausanne*, par Betty Lugin, 1943.
- II. *Inauguration du buste de M. Arnold Reymond, œuvre de François L. Simecek, à l'Aula de l'Université*, le 16 décembre 1944.
- III. *Collation du grade de Docteur ès Lettres Honoris Causa à Monsieur Paul Perret, chef du Département de l'Instruction publique et des Cultes de 1931 à 1946, à la Salle du Sénat de l'Université*, le 27 avril 1946.
- IV. *Hommage à Grotius*, 1946.
- V. *L'Académie de Lausanne au XVI<sup>e</sup> siècle. Leges Scholae Lausannensis 1547*. Lettres et documents inédits publiés et annotés par Louis Junod et Henri Meylan, 1947.
- VI. *Melegari à l'Académie de Lausanne*, par Giovanni Ferretti, 1949.
- VII. *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme*, par G.H. Bousquet, professeur à la Faculté de droit de l'Université d'Alger, 1960.
- VIII. *Catalogue des manuscrits d'Abraham Ruchat*, par Catherine Santschi et Charles Roth, 1971.
- IX. *L'École de pharmacie de l'Université de Lausanne*, par Jean Hugli, 1973.
- X. *Mémoires inédits de D.-A. Fornallaz*, publiés avec une introduction, des notes et des appendices par Louis Junod, 1976.
- XI. *La Haute École de Lausanne, 1537-1937*. Esquisse historique publiée à l'occasion de son quatrième centenaire par Henri Meylan. Seconde édition, 1986.
- XII. *Ecoles et vie intellectuelle à Lausanne au Moyen Âge*, textes réunis par Agostino Paravicini, 1987.
- XIII. *Le latin à l'Académie de Lausanne du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, par Jean-Pierre Borle, 1987.
- XIV. *Le coup d'état académique du 2 décembre 1846*, par Nathalie Gardiol, 1987.
- XV. *L'Ancienne Académie de Lausanne. Innovation et tradition dans l'architecture scolaire du XVI<sup>e</sup> siècle*, par Brigitte Pradervand-Amiet, 1987.
- XVI. *L'Aula du Palais de Rumine : le décor de Louis Rivier*, par Patrick Schaefer, 1987.
- XVII. *Les portraits professoraux de la Salle du Sénat, Palais de Rumine*, par Françoise Belperrin et Patrick Schaefer, 1987.

- XVIII. *Histoire des sociétés d'étudiants à Lausanne*, par Olivier Meuwly, 1987.
- XIX. *La philosophie dans la Haute Ecole de Lausanne*, par Daniel Christoff, Gabriel Widmer, André-Jean Voelke et Pierre Javet, 1987.
- XX. *Histoire de l'histoire ancienne et de l'archéologie à l'Université de Lausanne, 1537-1987*, par Anne Bielman, 1987.
- XXI. *L'éveil médical vaudois, 1750-1850. Auguste Tissot, Jean-André Venel, Mathias Mayor*, par Antoinette Emch-Dériaz, Eugène Olivier et Jean Charles Biaudet. Etudes réunies par Guy Saudan, 1987.
- XXII. *L'enseignement du droit aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, par Jean-François Poudret, Philippe Conod, Jacques Haldy et Willy Heim, 1987.
- XXIII. *L'Ecole de Lausanne, de Léon Walras à Pasquale Boninsegni*, par Giovanni Busino et Pascal Bridel, 1987.
- XXIV. *L'Ecole de français moderne de l'Université de Lausanne, 1892-1987*, par Catherine Saugy, 1987.
- XXV. *L'Université dans la cité*, par Antonio Cunha, Claudine Delapierre et Jean-Christian Lambelet, 1987.
- XXVI. *Matériaux pour servir à l'histoire du doctorat h.c. attribué à Benito Mussolini en 1937*, par Olivier Robert, 1987.

COLLECTION « COURS GÉNÉRAL PUBLIC »  
(Editions Payot, Lausanne)

- La parole*. Cours général public 1980-81.
- Visages de l'informatique*. Cours général public 1981-82.
- L'homme face à son histoire*. Cours général public 1982-83.
- L'homme dans la ville*. Cours général public 1983-84.
- Le phénomène de la mode*. Cours général public 1984-85.
- Sciences et racisme*. Cours général public 1985-86.

Achévé d'imprimer  
en juin 1987  
par les Presses Centrales Lausanne S.A.  
à Lausanne

MC COMPOSITION — PUIDOUX







L'insertion de la philosophie dans un programme d'enseignement de la théologie a posé dès l'origine des problèmes de structure de la formation scolaire qui n'ont cessé de se renouveler au cours des siècles en même temps que se posaient de graves questions de doctrine. Aussi le contenu de cette discipline a-t-il varié autant que son orientation du XVI<sup>e</sup> jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Au XX<sup>e</sup> siècle encore, en partie commune aux Facultés de lettres et de théologie, la chaire de philosophie a conservé à Lausanne une physionomie fortement marquée par son passé, et les maîtres qui s'y sont succédé ont illustré, chacun à sa manière, cette spécificité. Daniel Christoff en retrace l'histoire jusqu'au professeur Maurice Millioud, tandis que les figures d'Arnold Reymond, d'Henri Miéville et de Pierre Thévenaz font le sujet de trois portraits dus respectivement à leurs anciens élèves Gabriel Widmer, André Voelke et Pierre Javet.