



# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

PÉRIODIQUE PARAISSANT TOUS LES ANS  
AU MOIS D'AVRIL

## COMITÉ DE PATRONAGE

C. BOUGLÉ, É. BRÉHIER, L. BRUNSCHVIG,  
H. DELACROIX, G. DUMAS, É. GILSON, PIERRE JANET,  
ANDRÉ LALANDE, XAVIER LÉON, SYLVAIN LÉVI,  
L. LÉVY-BRUHL, ÉDOUARD LE ROY, ÉMILE MEYERSON,  
A. REY, A. RIVAUD, L. ROBIN.

## COMITÉ DE RÉDACTION

A. KOYRÉ, H.-CH. PUECH, A. SPAIER

Secrétaire de la Rédaction : A. SPAIER

Les manuscrits doivent être adressés à M. SPAIER,  
131, rue Basse, Caen (Calvados).

Les ouvrages pour compte-rendu doivent être adressés  
au bureau de la rédaction : Librairie BOIVIN et C<sup>ie</sup>,  
5, rue Palatine, Paris (vi<sup>e</sup>).

# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

\*\*

# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

publiées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

II

1932-1933



BOIVIN & C<sup>ie</sup>, EDITEURS, RUE PALATINE, PARIS, VI<sup>e</sup>

# SOMMAIRE

## NOTE PRÉLIMINAIRE

### I

#### SYMPOSIUM SUR LES TRANSCENDANCES

M. Janet. La finalité en mathématiques et en physique. . . . .	1
H. J. Jordan. L'indéterminisme vital et le dynamisme des structures causales. . . . .	18
L. Verlainé. L'instinct n'est rien. . . . .	48
A. Spaier. Mouvements simples et transcendances biologiques. . . . .	62
M. Souriau. La matière et le concret. . . . .	81
O. Becker. La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence. . . . .	112
R. Ruyer. La mort et l'existence absolue. . . . .	131
H. Conrad-Martius. L'existence, la substantialité et l'âme. . . . .	148

### II

#### PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE

P. Masson-Oursel. Sémantique et métaphysique. . . . .	183
H. J. Pos. Contribution à une théorie générale des synonymes. . . . .	190
J. Bourjade. Mécanismes psychologiques et éducation. . . . .	202
E. Minkowski. Le problème du temps en psychopathologie. . . . .	231

### III

#### LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Cl. Chevalley. Rigueur et méthode axiomatique. . . . .	257
H. Lipps. Les modalités du jugement . . . . .	262

### IV

#### DOCUMENTS ET ÉTUDES CRITIQUES

Jean Baruzi. Le point de rencontre de Bergson et de la mystique . . . . .	301
Gabriel Marcel. Situation fondamentale et situations limitées chez Karl Jaspers. . . . .	317
J. Wahl. Heidegger et Kierkegaard. . . . .	349
H. Corbin. Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardi d'Alep. . . . .	371

### V

#### LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

J. Laird. Publications philosophiques récentes en Grande-Bretagne. . . . .	425
L. Verlainé. La psychologie animale en Belgique. . . . .	437
Th. Goscicki. Les tendances actuelles de la philosophie polonaise. . . . .	448
I. Brucar. Philosophie roumaine. . . . .	454

### VI

#### ANALYSES ET COMPTES RENDUS

##### PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

René POIRIER. <i>Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps</i> (G. Bachelard). . . . .	461
René POIRIER. <i>Remarques sur la probabilité des inductions</i> (G. Ba- cheldard). . . . .	466
Jean WAHL. <i>Vers le concret, Études d'histoire de la philosophie</i> (A. Spaier). . . . .	468
Jacques CHEVALIER. <i>L'Idée et le Réel</i> (A. Spaier). . . . .	469

21983/924

## PHÉNOMÉNOLOGIE

Georg MISCH. <i>Lebensphilosophie und Phänomenologie</i> . (A. Kojévnikoff) . . . . .	470
Julius KRAFT. <i>Von Husserl zu Heidegger</i> (A. Kojévnikoff) . . . . .	475
Rudolf ZOCHER. <i>Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik</i> (A. Kojévnikoff) . . . . .	477
Roman INGARDEN. <i>Das literarische Kunstwerk</i> . (A. Kojévnikoff) . . . . .	480

## LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Arnold REYMOND. <i>Les principes de la logique et la critique contemporaine</i> (A. Spaier) . . . . .	486
G. BACHELARD. <i>Le pluralisme cohérent de la chimie moderne</i> (A. Spaier) . . . . .	488
G. BACHELARD. <i>Les intuitions atomistiques</i> (A. Spaier) . . . . .	491

## PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Bernard ROSENMÜLLER. <i>Religionsphilosophie</i> (M. de Gandillac) . . . . .	493
LABERTHONNIÈRE. <i>Pages choisies</i> (M. de Gandillac) . . . . .	495

## SOCIOLOGIE

François SIMIAND. <i>Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire</i> (M. Bonnaïfous) . . . . .	496
<i>Archives du Droit et de Sociologie juridique</i> (M. Bonnaïfous) . . . . .	507
Henri SEROUYA. <i>Le problème philosophique de la guerre et de la paix</i> (M. Bonnaïfous) . . . . .	508

## ESTHÉTIQUE

Luc BENOIST. <i>La cuisine des anges</i> (A. Dandieu) . . . . .	508
Jean BAYET. <i>Architecture et poésie</i> (A. Spaier) . . . . .	509

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

## REVUES GÉNÉRALES

Philosophie ancienne et patristique (M. Ch. Puech) . . . . .	510
Philosophie du moyen âge (A. Koyré) . . . . .	563
Philosophie moderne française (H. Gouhier) . . . . .	598
S. LUBIENSKI. <i>Die Grundlagen des ethisch-politischen System von Hobbes</i> (L. Strauss) . . . . .	609
Jean THOMAS. <i>L'humanisme de Diderot</i> (M. Bonnaïfous) . . . . .	622
Auguste COMTE. <i>Lettres inédites à C. de Blignères</i> (R. Ducassé) . . . . .	623

L'abondance des matières nous a forcé de réserver pour l'année prochaine les comptes-rendus de MARCEL BOIL. *Qu'est-ce que le hasard ?* (Larousse). — *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten* (Junker et Dünhaupt, Berlin). — H. ADOLPH. *Personalistische Philosophie* (Meiner, Leipzig). — H. LEISEGANG. *Lessings Weltanschauung* (Meiner, Leipzig). — G. DUMAS. *Nouveau Traité de Psychologie*, t. II (Alcan). — A. KRONFELD. *Lehrbuch der Charakterkunde* (Springer, Berlin). — M. COMBES. *Le Rêve et la Personnalité* (Boivin). — *Character and Personality* (Allen et Unwin, Londres). — M. DORER. *Historische Grundlagen der Psychoanalyse* (Meiner, Leipzig). — M. SCHEERER. *Die Lehre von der Gestalt* (de Gruyter, Berlin). — F. MICHAUD. *Ce qu'il faut connaître de l'homme par l'écriture* (Boivin). — H. REINER. *Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gute* (Niemeyer, Halle). — CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE, Deuxième semaine de synthèse, *La Relativité*. Exposés et discussions dirigés par P. Langevin (Herrmann).

## NOTE PRÉLIMINAIRE

Il n'est pas d'exemple d'une science ou d'une philosophie ayant réussi à s'en tenir aux seules données singulières, présences du moment, existences bornées dans le temps et l'espace. Certes, dès qu'on s'élève au-dessus, les conditions objectives tendent à s'estomper, la substance même de la réflexion se raréfie avec les résistances empiriques, et l'affirmation risque vite d'être abusée par de passionnés espoirs. Nulle part il ne convient davantage de garder son sang-froid qu'en métaphysique, nulle part il ne faut un jugement plus affranchi et plus sobre. Mais on ne supprime pas les problèmes en s'en détournant, et puisqu'on est engagé quoi qu'on fasse, il faut faire preuve de décision. La science la plus positive et la philosophie la plus critique ont toujours été dans l'obligation d'encadrer les faits de réalités qui les dépassent et sont tout d'un autre ordre. Peu importe qu'à telle ou telle époque on ne s'en soit pas aperçu, toujours il a fallu admettre des filiations et des parentés qui définissent des familles ou classes « naturelles » ; il a été impossible de ne pas remarquer les relations solides qui organisent l'expérience et y dessinent des structures durables ; impossible de ne pas s'accorder des lois qui gouvernent le monde, de ne pas découvrir une ordination en soi, non seulement des êtres physiques, mais aussi des rapports purement mathématiques, et qui permet tant de les dominer que de résoudre sans détours jusqu'aux difficiles problèmes « d'existence », au lieu d'avancer péniblement dans les chemins creux des solutions limitées et spéciales ; impossible enfin de ne pas intégrer les événements à un dynamisme générateur dont ils ne sont que les manifestations transitoires. Voilà donc des réalités supérieures dont il serait vain de vouloir se passer. Sans doute, ces transcendances, pour les appeler de leur nom, sont irrémédiablement sujettes à caution parce que seules d'indirectes inférences peuvent les atteindre et qu'elles sont soustraites au contrôle des sens. A tout moment elles subissent, elles appellent des retouches ; périodiquement, elles sont soumises à de nouveaux examens d'aptitude et d'authenticité. Mais

révision ne veut dire exclusion radicale. A le bien prendre, le nominalisme n'est pas une doctrine : ce n'est qu'une précaution méthodique contre le recours inconsidéré aux transcendances ; son utilité est de rappeler sans relâche qu'il est très dangereux d'invoquer ces entités à la légère. Comment donc concevoir les transcendances ? Combien en retenir et de combien d'espèces ? La science et la philosophie continuent à y chercher réponse. Les études que nous groupons ici en sont la preuve. C'est que, partout, l'invisible et permanent universel prime le sensible, l'individuel, l'éphémère ; partout et toujours, le mystérieux transcendant est ce qui importe le plus, tant au point de vue de l'intelligence des choses que de notre destin parmi elles. Aussi la poursuite des transcendances est-elle l'âme de la spéculation. Et si l'on sent aujourd'hui un renouveau philosophique, c'est peut-être surtout grâce à une conscience plus aiguë du caractère dramatique et pressant de cette recherche.

Au lecteur d'apprécier la manière dont l'entendent les divers auteurs, le savant et l'épistémologue déterminant patiemment des énergies et des principes de conservation ou de distinction, diverses écoles philosophiques, celle de la « phénoménologie » entre autres, s'attachant, comme Bergson, aux dépassements successifs — ou actes d'auto-transcendance par lesquels l'être se réalise plus pleinement... et ainsi de suite. Mais, quelle que soit l'orientation que prendra finalement notre méditation personnelle, nous ne pourrions que gagner à avoir été d'abord accueillants. On sentira aussi dans ces essais une convergence d'autant plus significative qu'elle est en bonne partie exempte d'imitation. Ils s'éclairent ainsi mutuellement. C'est précisément à cette fécondation toujours renouvelée par une information constamment ouverte que veulent servir les Recherches Philosophiques.

## SYMPOSIUM SUR LES TRANSCENDANCES

### LA FINALITÉ EN MATHÉMATIQUES ET EN PHYSIQUE

A propos du calcul des variations  
et de son rôle dans la science contemporaine.

#### I. EXTREMA.

Euler, en 1744, écrivait :

« Comme la construction du monde est parfaite, et due à un Créateur infiniment sage, il n'arrive rien dans le monde qui ne présente quelque propriété de maximum ou de minimum. Aussi n'y a-t-il aucun doute qu'il soit possible de déterminer tous les effets de l'Univers par leurs causes finales, à l'aide de la méthode des maxima et des minima, avec tout autant de succès que par leurs causes efficientes <sup>1</sup>. »

Nous ne chercherons pas ici à discuter la conception d'Euler, où l'on pourrait sans doute reconnaître l'influence de Leibnitz, qui disait quelques années auparavant : « C'est par des raisons d'ordre et de sagesse que Dieu a été amené à créer les lois que nous observons dans la nature, et il est évident par là que la cause finale est utile en physique et sert à découvrir des vérités cachées <sup>2</sup>. » Nous

1. « Cum enim Mundi universi fabrica sit perfectissima, atque a Creatore sapientissimo absoluta, nihil omnino in Mundo contingit, in quo non maximi minimive ratio quæpiam eluceat : quamobrem dubium prorsus est nullum, quin omnes Mundi effectus ex causis finalibus, ope Methodi maximorum et minimorum, æque feliciter determinari queant, atque ex ipsis causis efficientibus. » (*Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*, Lausanne et Genève, 1744, p. 245.)

2. « Puto enim determinatis sapientiæ atque ordinis rationibus, eas que in natura observantur ferendas leges venisse Deum : et vel hinc apparere, quod a me aliquando Opticæ Legis occasione est admonitum et Cl. Molineuxio in

ne chercherons pas non plus à la rapprocher de la formule célèbre : « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes », qui devait quelques années plus tard être ironiquement illustrée dans *Candide*.

Mais, restant sur le terrain de la science, nous essaierons de montrer quelle fécondité ont eue et ont encore la mise en évidence et l'utilisation des propriétés de maximum ou de minimum, d'*extremum* en un mot, auxquelles Euler s'est tant intéressé.

Il ne s'agit pas seulement ici de ces problèmes d'*extremum* qui reviennent en dernière analyse à chercher *un ou plusieurs nombres*, analogues à celui où l'on demande le point d'*altitude maxima* d'une région donnée, *deux nombres*, la longitude et la latitude, suffisant pour le repérer. Il s'agit surtout de problèmes où l'on recherche toute une ligne (ou surface... ou plusieurs lignes..., etc...), autrement dit une (ou plusieurs) *fonctions*, problèmes infiniment plus élevés, bien que l'un d'entre eux soit banal depuis la plus haute antiquité : « Trouver le plus court chemin d'un point à un autre ». La reine Didon n'avait-elle pas fait rechercher aussi quelle forme doit avoir une ligne fermée de *longueur donnée* pour limiter la plus grande surface plane possible ? Mais des exemples plus proches avaient dû frapper l'esprit d'Euler. Fermat, au siècle précédent, avait montré que l'on rend compte parfaitement de la loi expérimentale de la réfraction (loi de Descartes) en admettant que la lumière met le *minimum de temps* pour aller d'un point à un autre <sup>1</sup> (et en supposant de plus — ceci a son importance — que la vitesse de la lumière dans l'eau, par exemple, est *inférieure* à sa vitesse dans l'air ; d'une manière générale, que le rapport des vitesses est égal au rapport *inverse* des indices de réfraction). Les frères Bernoulli, Jacques et Jean, ayant cherché quelle forme prend une chaîne pesante suspendue par ses extrémités, s'étaient rapidement convaincus que ce devait être celle pour laquelle le centre de gravité est le plus bas possible <sup>2</sup>. Les Bernoulli encore, et Leibnitz, s'étaient

Dioptriciis postea valde se probavit, Finale causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum abditas veritates. » (*De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, Gerhardt, IV, 506).

1. Héron déduisait la loi de la *réflexion* de l'hypothèse que la lumière pour aller d'un point à un autre choisit le *chemin le plus court* parmi tous ceux qui rencontrent la surface réfléchissante.

2. Ce problème, comme celui de « la reine Didon », est d'ailleurs d'un type que l'on doit considérer à part : on se donne ici la longueur de la courbe cherchée ; on

passionnés pour le problème de la « brachistochrone » (ligne joignant deux points donnés, telle qu'une masse pesante, mobile sans frottement sur cette ligne et abandonnée sans vitesse initiale au plus haut des deux, parvienne au plus bas dans le temps le plus court). Newton avait cherché la forme du solide de révolution, éprouvant de la part du milieu fluide où il se meut le *minimum* de résistance (forme des projectiles).

Quoi qu'il en soit, on peut dire que c'est Euler qui, en apercevant l'intérêt général de toute une classe de problèmes, a ouvert une voie nouvelle à la Science Mathématique, avec son ouvrage : *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*.

Il s'agit de ce que l'on appelle, depuis Lagrange, le « Calcul des Variations ».

Au sens le plus large, le Calcul des Variations est l'étude des relations d'une fonction avec les fonctions voisines. Il apparaît, de ce point de vue, comme une continuation nécessaire du Calcul Différentiel et Intégral. Dans le Calcul des Variations rentrent, par exemple, les recherches de Poincaré sur la Mécanique Céleste, puisque, au moyen du principe des variations, il déduit d'orbites connues, ayant certaines propriétés, de nouvelles orbites jouissant de propriétés analogues <sup>1</sup>. Mais, c'est surtout du Calcul des Variations proprement dit que nous nous occuperons ici.

## II. ACTION.

A l'époque même où paraissait l'ouvrage d'Euler, la recherche d'un principe d'« optimum », dans les lois de la Mécanique conduisait Maupertuis à une notion qui devait avoir dans la suite une remarquable fécondité, celle d'*action*.

C'est, à vrai dire, d'une manière vague et insuffisante que Maupertuis énonce le « principe de la moindre action <sup>2</sup> », auquel son nom est resté attaché. Il a fallu les travaux d'Euler, de Lagrange,

pourrait, au lieu de cela, astreindre la courbe à une autre condition analogue : le nom d'*isopérimétriques* est resté attaché à ce genre de problèmes.

1. Cf. HILBERT. *Conférence au Congrès de 1900*, et HADAMARD. Notice sur l'œuvre mathématique de Poincaré. *Acta Math.*, 38, p. 275.

2. « Principe si sage, si digne de l'Etre Suprême », dit MAUPERTUIS (*Œuvres*, Berlin, 1753, I, p. 40). Voir aussi *Mémoire lu à l'Ac. Royale des Sciences de France* (1744).

puis de Jacobi, pour donner à ce principe toute la netteté et la généralité désirables. Mais c'est Maupertuis qui a eu le mérite d'apercevoir le premier l'intérêt de la grandeur mécanique appelée « action » : l'élément d'action d'un mobile est le produit du chemin élémentaire qu'il parcourt par sa quantité de mouvement <sup>1</sup>.

Une des applications les plus simples qu'il en fait est relative à la théorie de la lumière en admettant, comme Newton, que la lumière consiste en un bombardement de petits projectiles matériels ; la loi expérimentale de la réfraction s'explique parfaitement à condition de supposer que la vitesse de la lumière dans l'eau, par exemple, est supérieure à sa vitesse dans l'air, le rapport des deux vitesses étant égal au rapport même des indices de réfraction des deux milieux. La loi du minimum de temps, énoncée par Fermat, ne peut plus être vraie. Mais c'est encore un principe de minimum qui apparaît <sup>2</sup> : « Le chemin que tient la lumière est celui par lequel la quantité d'action est la moindre. »

D'une manière générale, le principe de Maupertuis énonce une propriété géométrique d'un système matériel pour lequel les liaisons sont indépendantes du temps et pour lequel les forces dérivent d'un potentiel. Il caractérise toutes les trajectoires pour lesquelles l'énergie totale est la même, à la façon dont on caractérise les géodésiques d'une surface donnée : si, d'un point à un autre de la surface, on décrit sur elle le chemin le plus court, ce chemin est ce qu'on appelle une géodésique ; c'est une telle courbe que décrit une masse mobile sans frottement sur la surface, si cette masse n'est soumise à aucune force.

Un principe plus général <sup>3</sup> que le précédent fut découvert près

1. La quantité de mouvement (déjà considérée par DESCARTES) est le produit de la vitesse par la masse.

2. « J'ai pensé, dit Maupertuis, que la lumière, lorsqu'elle passe d'un milieu dans un autre, abandonnant déjà le chemin le plus court, qui est celui de la ligne droite, pouvait bien aussi ne pas suivre celui du temps le plus prompt ; en effet, quelle préférence devait-il y avoir ici du temps sur l'espace ? la lumière ne pouvant plus aller à la fois par le chemin le plus court et par celui du temps le plus prompt, pourquoi irait-elle plutôt par l'un de ces chemins que par l'autre ? aussi, ne suit-elle aucun des deux ; elle prend une route qui a un avantage plus réel.... C'est la quantité d'action qui est la vraie dépense de la Nature... » (*Essai de cosmologie* — Œuvres, Berlin et Lyon, 1753, p. 98-99).

En ce qui concerne la réfraction, Leibnitz avait fait une tentative qui est à rapprocher de celle de Maupertuis. (Voir Paul JANET. *Causes Finales*, Paris, 1876, 663-4, appendice consacré à Leibnitz.)

3. Les conditions dans lesquelles ce nouveau principe est valable sont bien plus

d'un siècle après par Hamilton. Appelons cette fois élément d'action le produit d'un élément de temps par la différence entre l'énergie cinétique et l'énergie potentielle ; c'est là une quantité de même nature physique (mêmes dimensions) que l'élément d'action de Maupertuis. Parmi tous les mouvements qui pourraient faire passer un point matériel, d'une position donnée dans un instant donné, à une autre position donnée dans un autre instant également donné, le mouvement réel est celui qui rend minima l'action totale.

Le principe d'Hamilton lui-même conduit tout naturellement à une généralisation importante. Considérons les deux événements extrêmes — et par événement nous entendons à la fois la position et l'époque (dans le cas d'un point libre, l'ensemble des quatre coordonnées, spatiales et temporelle). L'action totale correspondant au mouvement réel dépend des deux événements : imaginons une variation élémentaire, d'ailleurs quelconque, de chacun d'eux, variation que pour la commodité du langage nous qualifierons de virtuelle. L'action totale subit de ce fait une altération qui se présente comme la différence des valeurs, pour ces variations initiale et finale, d'une quantité qui a une signification physique simple : le travail (virtuel) du tenseur <sup>1</sup> quantité de mouvement-énergie : c'est le travail virtuel <sup>2</sup> de la quantité de mouvement (réelle), diminué du produit de la variation virtuelle de temps par l'énergie (réelle). Si, maintenant, on considère deux suites continues arbitraires d'événements finaux et initiaux, l'altération totale de l'action devient naturellement le travail total du tenseur énergie-quantité de mouvement ; si ces deux suites sont fermées, l'altération totale sera nulle, et les deux travaux du tenseur quantité de mouvement-énergie pour les deux suites initiale et finale seront égaux. C'est la loi générale de « la conservation de la quantité de mouvement et

larges que celles que nous avons indiquées pour le principe de Maupertuis. Nous ne cherchons pas à les préciser ici. De plus, nous nous contentons de parler du cas d'un point matériel. (Voir sur toutes ces questions E. CARTAN. *Leçons sur les invariants intégraux*, Paris, Hermann, 1922.)

1. Le mot tenseur désigne ici ce que l'on peut aussi appeler un vecteur de l'univers espace-temps, autrement dit un certain être géométrique défini à l'aide de quatre nombres réels rangés dans un ordre déterminé ; ces nombres mesurent, dans le cas présent, d'une part les trois composantes de la quantité de mouvement, d'autre part l'énergie.

2. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'une grandeur de la « dimension » d'un travail au sens habituel du terme : il s'agit du produit scalaire du vecteur déplacement élémentaire virtuel par le vecteur quantité de mouvement.

de l'énergie <sup>1</sup> ». Cette loi générale permettrait d'ailleurs à son tour de retrouver le principe d'Hamilton.

On voit qu'elle fait intervenir à la fois espace et temps d'une part, quantité de mouvement et énergie de l'autre, donnant ainsi à la Mécanique une forme indépendante du repérage adopté pour l'Univers : espace-temps. « C'est là un schéma auquel doivent se subordonner toutes les théories mécaniques et auquel se subordonne en effet la Mécanique relativiste aussi bien que la Mécanique classique <sup>2</sup> » : l'élément d'action (en gardant toujours bien entendu les mêmes « dimensions ») prendra seulement une expression légèrement différente.

Ces idées si nettement précisées de nos jours par M. Cartan avaient été utilisées en partie par Poincaré et par Boltzmann <sup>3</sup>.

Poincaré ne donnait de variation virtuelle qu'aux coordonnées spatiales des deux événements extrêmes : la notion d'invariant intégral qu'il obtenait ainsi lui était déjà d'une grande utilité dans ses études de Mécanique Céleste <sup>4</sup>.

Boltzmann cherchait surtout une image des phénomènes thermodynamiques. Imaginons, pour prendre le cas le plus simple, que, dans un système périodique <sup>5</sup>, nous laissions varier très lentement les liaisons, de manière que le travail recueilli de ce fait puisse être considéré comme provenant exactement de la diminution d'énergie du système (pour des raisons d'analogie avec les phénomènes thermodynamiques, la transformation sera dite adiabatique). Dans ces conditions il résulte de la formule générale de Boltzmann <sup>6</sup> (appli-

1. On sait à quelles discussions avaient donné lieu au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles les « lois de conservation » : Descartes tenant pour la conservation de la quantité de mouvement, Leibnitz pour la conservation de l'énergie. (Voir *Note sur les principes de la Mécanique dans Descartes et dans Leibnitz*, par Henri POINCARÉ, édition BOUTROUX de la *Monadologie*.)

2. CARTAN. *Leçons sur les Invariants Intégraux*, p. 8.

3. On pourrait même citer à ce sujet le nom de LIOUVILLE (*J. Math.*, 1838, p. 348).

4. Parmi les successeurs de Poincaré dans cette voie, on doit citer tout particulièrement le mathématicien américain Birkhoff.

5. On imaginera par exemple un petit mobile pesant fixé à l'extrémité inférieure d'un fil dont l'extrémité supérieure est fixée en un point ; le fil passera d'ailleurs par un petit anneau situé sur la verticale de ce point, au-dessous de lui. On laissera osciller le pendule ainsi constitué, puis on laissera monter très lentement le petit anneau : la réaction moyenne du fil sur l'anneau n'étant pas nulle, mais dirigée vers le haut, on peut recueillir un travail que l'on peut considérer comme dû à la diminution d'énergie du pendule ; un calcul direct permet de vérifier que le rapport de l'énergie à la fréquence reste constant.

6. BOLTZMANN. *Vorlesungen über die Prinzipien der Mechanik* (II). Leipzig, Barth, 1904, — réimp. 1922. (Voir L. BRILLOUIN. *Thèse*. Paris, 1921.)

cation elle-même des principes que nous avons exposés) que l'action totale de Maupertuis relativement à une période reste constante ; autrement dit, le rapport de l'énergie du système à sa fréquence restera constant. Cette remarque se trouve être essentielle dans l'édification de ce qu'on appelle aujourd'hui la Mécanique quantique : ce sont des quantités de l'espèce précédente (invariants adiabatiques) que Planck et ses successeurs considèrent comme des multiples d'une certaine quantité universelle bien déterminée,  $h$ , de la nature d'une action.

Le rôle des idées de Maupertuis dans la science contemporaine vient d'ailleurs d'apparaître d'une autre manière dans ces toutes dernières années.

La question de savoir si la lumière se propage plus vite ou moins vite dans l'eau que dans l'air, (si c'est le rapport direct ou le rapport inverse des vitesses qui est égal au rapport des indices de réfraction <sup>1</sup>), cette question de fait a enfin été tranchée par l'expérience au XIX<sup>e</sup> siècle. C'est dans l'air que la lumière se propage le plus vite. On en a conclu qu'il était nécessaire d'en revenir au principe du minimum de temps de Fermat — et, pour le comprendre, d'adopter la théorie des ondulacions de Huygens et de Fresnel, au détriment de la théorie de l'émission de Newton, par suite, d'abandonner, en ce qui concerne la lumière, la loi du minimum d'action de Maupertuis. Or, des considérations théoriques (issues de la théorie de la Relativité) conduisirent en 1924 M. Louis de Broglie à associer au mouvement d'un point matériel un système d'ondes, de telle sorte que les deux principes soient simultanément vérifiés : c'est la « phase » qui obéit au principe de Fermat, c'est l'« énergie » (ou la matière) qui obéit au principe de Maupertuis <sup>2</sup>. Des expériences sont venues apporter de curieuses confirmations à cette belle synthèse des théories corpusculaire et ondulatoire <sup>3</sup>.

1. Voir plus haut nos 1 et 2.

2. Le quotient par la fréquence du produit de la vitesse de phase par la quantité de mouvement est d'ailleurs l'action  $h$  de Planck.

3. L. DE BROGLIE. *La Mécanique Ondulatoire*. Paris, Gauthier Villars, 1928, et *Introd. à la Méc. ondulatoire*. Hermann, 1930. (Voir aussi Eug. BLOCH. *L'ancienne et la nouvelle théorie des quanta*. Paris, Hermann, 1930).

## III. OSCILLATIONS.

Certains problèmes particuliers ont le privilège d'être remarquablement instructifs et féconds. Tel est le problème des cordes vibrantes. Imaginons une corde tendue, fixée par ses deux extrémités ; par un procédé quelconque, faisons-la entrer en mouvement et laissons-la vibrer librement. La vibration peut se décomposer en une *infinité d'harmoniques* : la corde possède une infinité de « sons propres » correspondant à des vibrations de forme simplement sinusoïdale par rapport au temps, et la vibration qui se produit effectivement n'est autre que leur superposition, chacune d'elles devant d'ailleurs être amplifiée et déphasée convenablement pour tenir compte des conditions initiales. Les conditions aux limites peuvent être de formes variées ; la corde pourrait être libre à une extrémité par exemple.... Le problème des cordes vibrantes, abordé par d'Alembert, et, du point de vue où nous nous plaçons, par Daniel Bernoulli, est le type d'un grand nombre de problèmes de la Physique Mathématique : membranes et plaques vibrantes de formes quelconques, vibrations d'un milieu à trois dimensions, comme il s'en présente en acoustique, en élasticité, en hydrodynamique, oscillations électromagnétiques, à l'intérieur d'une enceinte à parois réfléchissantes, par exemple, (problème du rayonnement), etc.... Dans tous ces problèmes, ce qui importe avant tout, ce sont les *fréquences des vibrations propres* <sup>1</sup> : une fois renseignés sur leur valeurs, nous pourrions chercher la forme de ces vibrations propres (fonctions fondamentales), puis nous pourrions chercher à représenter par une combinaison convenable de ces vibrations la vibration réelle correspondant aux données particulières imposées (développement en série de fonctions fondamentales). Il arrivera parfois que l'on connaîtra d'une manière précise les valeurs de toutes les fréquences propres ; il en est ainsi dans le problème de la corde vibrante *homogène*, fixée par ses extrémités : ce sont alors tous les multiples d'une fréquence déterminée <sup>2</sup>.

1. Autrement dit les *hauteurs* des sons propres.

2. Les fonctions fondamentales sont des fonctions circulaires ayant ces fréquences. Le développement en série de fonctions fondamentales se réduit au développement en série trigonométrique.

Il arrivera le plus souvent que l'on doive se contenter de renseignements d'ordre général à leur sujet : forme générale de leur croissance avec leur rang, manière dont elles varient lorsqu'on modifie les caractères du corps vibrant <sup>1</sup>....

Or, dans tous les cas, ces fréquences fondamentales possèdent une propriété remarquable d'*extremum*, qui permet de dominer complètement la question. Cette propriété a été mise en évidence pour la première fois par Lord Rayleigh <sup>2</sup>. Elle a été entièrement précisée dans ces dernières années par M. R. Courant.

Au lieu d'un système continu, considérons d'abord un simple point matériel libre dans l'espace ; supposons-le attiré par trois plans rectangulaires fixes, proportionnellement à la distance à chacun d'eux, les facteurs de proportionnalité (dits facteurs de rigidité) étant différents pour les trois plans ; la position d'équilibre est le point d'intersection O de ces trois plans ; une surface d'égale énergie potentielle est un ellipsoïde, à axes inégaux, dont les axes sont dirigés suivant les droites d'intersection deux à deux des trois plans donnés ; tous ces ellipsoïdes se déduisent de l'un d'eux par de simples homothéties. Les « vibrations propres » sont ici au nombre de trois ; elles s'effectuent suivant les axes. Les fréquences propres sont d'ailleurs inversement proportionnelles aux longueurs de ces axes ; nous les appellerons  $f_1, f_2, f_3$ , en les rangeant par ordre de grandeur croissante.

Astreignons maintenant le mobile à décrire sans frottement une droite donnée D passant par O, le nouveau mouvement vibratoire qu'il prendra aura une certaine fréquence qui dépendra de D ; cette fréquence lorsque D varie aura un certain minimum — *ce minimum est précisément  $f_1$* .

Au lieu de laisser pivoter D autour de O d'une manière quelconque, astreignons-la à rester dans un plan donné : un nouveau minimum apparaît ; puis, lorsque le plan pivote lui-même autour de O de toutes les manières possibles un maximum de tous ces nouveaux minima. *Ce maximum minimorum est précisément  $f_2$* .

1. Des questions analogues, faisant intervenir une infinité de nombres fondamentaux, ne se rencontrent pas seulement dans la Mécanique des milieux continus. Le simple problème de « l'oscillateur linéaire », dans la *Mécanique ondulatoire*, pose une question de cette espèce ; le fait que les valeurs fondamentales forment une suite discrète, et non continue, est en relation intime avec la théorie des quanta.

2. *Theory of Sound* et *Proc. of the London Math. Soc.*, *Scientific Papers*, I, p. 170.

Enfin, le *maximum* des fréquences correspondant aux différentes droites  $D$  qui passent par  $O$ , c'est précisément  $f_3$ .

De même, pour un système vibrant continu, corde, membrane, plaque, etc., la *première* fréquence fondamentale peut être définie comme un *minimum*, et chacune des fréquences suivantes (celles-ci sont cette fois en nombre infini) comme un *maximum minimorum*. La quantité variable dont on considère les *minima* est ici une *fonctionnelle*, c'est-à-dire une quantité dépendant de toute la forme d'une fonction <sup>1</sup>.

La fécondité de cette signification extrême est due à un fait bien simple : si nous *restreignons* le champ où varie la fonction, le minimum de la fonctionnelle *ne peut pas diminuer* (il ne peut qu'augmenter, ou rester constant) ; si nous *élargissons* le champ où varie la fonction, le minimum de la fonctionnelle ne peut pas augmenter (il ne peut que diminuer ou rester constant).

De ces remarques de simple bon sens, on tire toute une série d'intéressantes conséquences.

Si l'on astreint <sup>2</sup> un système vibrant à des contraintes supplémentaires, le « son » fondamental et tous les « harmoniques » successifs s'élèvent (ou du moins ne s'abaissent pas) et, inversement, si l'on enlève quelque contrainte, le son fondamental et tous ses harmoniques s'abaissent (ou du moins ne s'élèvent pas).

L'augmentation <sup>3</sup> des « facteurs d'inertie » ne peut pas augmenter les fréquences fondamentales ; l'augmentation des « facteurs de rigidité » ne peut pas diminuer les fréquences fondamentales.

Ces remarques facilitent aussi d'une manière remarquable la résolution d'un problème fort important, lui aussi, pour le Physicien : trouver le nombre des fréquences fondamentales inférieures à une valeur donnée, au moins approximativement, lorsque cette valeur est assez grande ; autrement dit, « la répartition asymptotique » des fréquences fondamentales.

1. Dans le cas le plus simple, corde vibrante homogène fixée par ses deux extrémités, il s'agit du rapport des valeurs moyennes des carrés de deux fonctions, celle du dénominateur s'annulant aux deux extrémités de l'intervalle considéré, celle du numérateur étant sa dérivée première. (Voir COURANT et HILBERT. *Methoden der Math. Physik*. Springer, Berlin, 1924.)

2. COURANT et HILBERT, *Methoden der Mathematischen Physik*.

3. VAN DEN DUNGEN. *Les problèmes généraux de la technique des vibrations*. (G. V., 1928), p. 32.

Comme l'avaient prévu les physiciens<sup>1</sup>, cette répartition ne dépend que de l'étendue du corps vibrant (aire, volume) et non pas de sa forme.

#### IV. EXISTENCES.

Il y a plus. Les propriétés extrémales des nombres fondamentaux permettent de résoudre de la manière la plus directe un des problèmes qui, dans les cinquante dernières années, ont sollicité les efforts des plus profonds mathématiciens. L'existence même des vibrations fondamentales (des sons propres), évidente pour le physicien, doit être rigoureusement démontrée <sup>2</sup>.

Schwarz avait démontré l'existence de la première d'entre elles <sup>3</sup>. M. Picard, quelques années plus tard, de la seconde <sup>4</sup>, Poincaré, enfin de toutes <sup>5</sup>. Leurs méthodes ne faisaient pas directement appel aux propriétés extrémales ; elles exigeaient de longs détours.

De même, les solutions de certains « problèmes aux limites » de la Physique Mathématique ont des propriétés extrémales importantes : citons le célèbre problème de Dirichlet, qui se rencontre dans un si grand nombre de questions différentes ; dans la théorie de la distribution de la température, par exemple, il se présente ainsi : trouver la répartition d'équilibre des températures d'un corps homogène lorsqu'on donne leur répartition à la surface de ce corps : pour le mathématicien, il est nécessaire de démontrer qu'il existe une fonction satisfaisant, en tout point d'un certain domaine limité, à une certaine équation aux dérivées partielles et prenant sur la frontière qui le limite des valeurs « arbitrairement données ». Riemann avait remarqué que parmi toutes les fonctions satisfaisant aux conditions aux limites, une fonction rendant minimum une certaine intégrale de forme simple qu'il indiquait satisfierait nécessairement à toutes les conditions imposées.

Pour montrer qu'il n'y avait là qu'un aperçu, et faire voir qu'il

1. LORENTZ. *Physikalische Zeitschrift*, 1910, p. 1248.

2. D'ailleurs, la répartition des fréquences fondamentales peut s'étudier complètement sans qu'il y ait lieu d'élucider cette question d'existence (voir COURANT. *Math. Ann.*, t. XCVII, p. 722).

3. SCHWARZ. *Acta Soc. Sc. Fennicae*, 1885, *Ges. Math. Abh.*, I, p. 223.

4. PICARD. *C. R. Acad. Sc.*, 1893, t. CXVII, p. 502.

5. *C. R. Acad. Sc.*, 1894, t. CXVIII, p. 447 ; — *Rend. del. c. Math. di Palermo*, 8, p. 57.

est plus délicat qu'il ne semble au premier abord de démontrer précisément l'existence de quelque fonction rendant minimum l'intégrale en question, il est nécessaire d'entrer dans quelques détails, d'ordre mathématique.

Imaginons une quantité variable qui ne tombe jamais au-dessous d'un nombre déterminé, le nombre 1 pour fixer les idées. Un nombre étant maintenant donné, il peut se faire que la quantité variable ne tombe jamais au-dessous de lui ; tel est 1 dans le cas présent. Parmi tous les nombres qui ont cette propriété, il en est un <sup>1</sup> qui est supérieur à tous les autres, c'est celui-là qu'on appelle la borne inférieure de la quantité variable.

Cette borne est-elle atteinte ? Autrement dit, la quantité variable étudiée est-elle susceptible de prendre pour valeur précisément la borne inférieure elle-même ? Ce n'est que dans le cas où il en sera ainsi que nous nous permettrons de dire que la quantité variable a un minimum.

La distance d'un point fixe à un point variable sur une droite fixe indéfinie atteint sa borne inférieure ; cette distance passe par un minimum pour le pied de la perpendiculaire abaissée du point fixe sur la droite.

Supposons maintenant que, du champ de variation du point mobile, ait été exclu *a priori* un point particulier de la droite indéfinie ; rien n'aurait permis *a priori* d'affirmer l'existence d'un minimum pour la distance que nous considérons ; et, en effet, s'il se trouve que le point exclu *a priori* coïncide justement avec le pied de la perpendiculaire abaissée du point fixe sur la droite, la distance variable que nous étudions n'atteint pas sa borne inférieure.

A vrai dire, l'exclusion *a priori* d'un point d'une droite peut sembler bien artificielle. Et, de fait, pour les problèmes comme le précédent où la quantité variable ne dépend que d'un nombre (ou de plusieurs, en nombre fini), on est conduit aisément à distinguer des autres les champs fermés : « ceux qui contiendront tous leurs points limites ». Si l'on se borne à de tels champs, il est possible de démontrer rigoureusement qu'une fonction continue « atteint sa borne inférieure » autrement dit a un minimum.

Mais, pour les problèmes où la quantité variable dépend d'une

1. Ce point résulte de la théorie des nombres irrationnels.

infinité de nombres, par exemple d'une fonction, ou d'une ligne, où c'est une fonctionnelle comme nous conviendrons de dire, la difficulté est autrement profonde, comme Weierstrass l'a fait voir par des exemples variés. Contentons-nous de citer la longueur d'une courbe joignant deux points donnés et assujettie à avoir en ces points des tangentes différentes de la droite qui les joint : une telle longueur ne peut évidemment prendre pour valeur sa borne inférieure, qui est la distance même des points.

C'est la critique de Weierstrass qui a détourné pour un temps les géomètres <sup>1</sup> de l'idée si simple et si belle de Riemann. C'est à M. Hilbert que l'on doit la reprise de cette idée féconde avec la rigueur absolue qu'exige le Mathématicien.

Si rien ne nous assure que la fonctionnelle étudiée atteint sa borne inférieure, du moins sommes-nous assurés, par les propriétés mêmes de cette borne, de l'existence de quelque suite infinie de fonctions pour lesquelles la fonctionnelle tend vers sa borne inférieure (suite minimisante). Rien ne prouve que les fonctions de la suite aient une limite faisant partie du champ que nous autorisons notre fonction indépendante à parcourir ; rien ne prouve même qu'elles aient une limite ; rien ne prouve même qu'on puisse en extraire quelque suite de fonctions ayant une limite.

Mais en restreignant au besoin le champ où nous choisissons les fonctions, il pourra se faire précisément que des critères simples permettront d'exclure certaines des éventualités auxquelles nous venons de faire allusion. Soit une famille de fonctions : si de toute suite infinie extraite de cette famille, il est possible d'extraire une suite infinie ayant pour limite une fonction de la famille, la famille sera dite compacte. La difficulté essentielle consistera à montrer qu'une certaine famille, comprenant une suite minimisante, est compacte.

Une fonction limite sera trouvée, et il suffira de démontrer qu'elle satisfait bien au problème, ce qui se fera immédiatement grâce à la continuité de la fonctionnelle considérée.

Tel est le principe des méthodes directes du Calcul des Variations inaugurées par M. Hilbert <sup>2</sup> à propos du problème de Dirichlet,

1. Parmi les solutions du problème de Dirichet recherchées indépendamment de l'idée de Riemann, on doit citer celles de Poincaré et de Fredholm.

2. *Festsch. Ges.*, Göttingen, 1901 (article reproduit dans *Math. Ann.*, t. LIX, 1904).

appliquées depuis par M. R. Courant à des cas extrêmement variés, et en particulier au problème des vibrations fondamentales, dont nous avons parlé plus haut.

Les méthodes directes ne sont pas seulement plus puissantes que les anciennes, elles sont aussi plus simples. Nous voudrions donner une idée de cette simplicité en essayant d'esquisser ici même une telle démonstration : il s'agira du problème de la « représentation conforme », qui se rattache étroitement au problème de Dirichlet pour une aire plane.

On sait qu'on ne demande pas à une *carte géographique* d'être semblable au pays qu'elle représente : l'échelle n'est pas nécessairement la même dans toutes les régions, mais cette échelle ne doit dépendre que de la région et non pas de la direction d'une ligne tracée dans cette région ; cette condition est équivalente à celle-ci : l'angle de deux lignes sur le terrain est le même que l'angle de leurs images sur la carte.

Proposons-nous de faire la carte d'un pays donné<sup>1</sup>, de manière que cette carte affecte la forme d'un cercle (le point représentatif d'un point donné du pays, que nous appellerons la « capitale », allant au centre du cercle<sup>2</sup>). Si nous obtenons une telle carte, une simple rotation autour du centre du cercle et une homothétie ayant ce point pour centre nous donne une nouvelle carte répondant à la question : nous ne considérons pas ces diverses solutions (non plus que celles qu'on obtient en les déplaçant seulement) comme distinctes.

On démontre que le problème posé ne peut avoir deux solutions distinctes. En a-t-il une effectivement ?

C'est là une question très importante et difficile, qui a suscité depuis Riemann de profonds travaux. En 1922, MM. Féjer et Riesz<sup>3</sup>

1. Ce pays doit : 1° être simplement connexe (deux chemins allant d'un point du pays à un autre peuvent se ramener l'un à l'autre par déformation continue sans sortir du pays : on exclut ainsi, par exemple, un pays ayant la forme d'une couronne circulaire, du département de Seine-et-Oise) ; 2° avoir au moins deux points frontières. — On exclut ainsi : a) un « pays » qui coïnciderait avec la sphère terrestre entière ; et encore b) un pays qui coïnciderait avec la sphère entière dont on aurait exclu un point. Mais la frontière peut être aussi sinueuse aussi anguleuse que l'on veut. — (On montre qu'il est loisible alors de supposer le pays entièrement à distance finie dans le plan ; c'est ce que nous faisons ici.)

2. Dès que ce problème est résolu, on pourra se faire correspondre deux « pays » donnés, avec conservation des angles et correspondances des « capitales ».

3. Cf. *Acta Univ. Szeged.*, 1923, p. 240.

l'ont traitée de la manière la plus élégante en s'inspirant des méthodes directes du Calcul des Variations.

Imposons-nous l'échelle au centre, et faisons la carte d'une manière quelconque ; nous respectons simplement la propriété essentielle de conservation des angles<sup>1</sup>. Soit O l'image de la capitale ; traçons le cercle de centre O *juste suffisant* pour contenir la carte entière à son intérieur. Le rayon de ce cercle<sup>2</sup> est une quantité qui dépend de la carte envisagée ; (convenons de l'appeler rayon de la carte) ; il a une borne inférieure. On démontre que s'il atteint sa borne inférieure, la carte sera circulaire<sup>3</sup> : le problème sera résolu.

Que la borne inférieure soit atteinte, c'est là le point délicat ; mais il résulte clairement, comme l'a démontré M. Montel<sup>4</sup>, du fait que celles des cartes en question dont « le rayon » est inférieur à une valeur fixée (d'ailleurs arbitrairement) sont « également continues » : il suffit de connaître une limite supérieure de l'erreur commise sur le terrain pour en déduire une limite supérieure de l'erreur commise sur une carte de la famille, sans avoir à spécifier la carte (ni la région), la seconde limite supérieure pouvant être rendue aussi petite que l'on veut en rendant la première assez petite.

On aperçoit là le type d'un critère de la plus grande utilité pour démontrer le caractère compact d'une famille et par suite pour traiter les questions d'existence<sup>5</sup>.

## V. SOLIDARITÉ.

Le problème de Dirichlet pour une aire plane consiste dans la recherche d'une certaine fonction de deux variables, ou, si l'on veut, d'une surface. Il en est de même du problème de Plateau : trouver

1. Et, bien entendu, une partie de la carte ne vient pas recouvrir une autre partie de la carte.

2. La fonctionnelle qui intervient ici est d'un genre un peu différent de celles qui intervenaient dans les problèmes précédents : ce n'est plus une intégrale ; elle serait à rapprocher de la valeur maxima d'une fonction, cette valeur maxima étant considérée en tant que dépendant de la fonction.

3. Une transformation indiquée par MM. Caratheodory et Koebe est, pour ce point, de la plus grande utilité.

4. *Thèse*, Paris, 1907.

5. L'idée d'égalité continue avait été introduite dès 1883 par Ascoli, son importance avait été mise en évidence quelque temps après par Arzela ; elle a été utilisée par M. Hilbert dans sa solution du problème de Dirichlet.

la surface d'aire minima limitée par un contour donné <sup>1</sup>. Ces problèmes ont entre eux une certaine analogie, et le Mathématicien est conduit naturellement à les faire rentrer dans toute une classe simple (celle où la fonctionnelle à étudier est une intégrale portant sur une quantité qui dépend d'un point d'une surface et du plan tangent en ce point). Mais, dans cette classe, une distinction s'impose immédiatement à lui entre deux types de problèmes profondément différents : problèmes « elliptiques » et problèmes « hyperboliques » : les deux problèmes que nous avons cités sont du type elliptique : ce sont toujours des problèmes du type *elliptique* qui s'offrent naturellement dans les *questions aux limites* de la Physique Mathématique <sup>2</sup>. Nous les qualifierons de *réguliers*.

M. Hilbert a été amené à admettre que « sous certaines conditions larges, à préciser, et en généralisant au besoin l'idée de solution, un *problème régulier* a toujours une *solution* ». Ces problèmes sont aussi ceux pour lesquels il est amené à admettre que « *toutes les solutions sont analytiques* », autrement dit que, *pour chacune d'elles, les différentes parties sont étroitement liées les unes aux autres*. (Deux fonctions analytiques ne peuvent coïncider dans un domaine <sup>3</sup>, si petit soit-il, sans coïncider dans tout leur domaine d'existence <sup>4</sup>).

Ainsi, non seulement la Nature nous suggère toute une classe de problèmes *bien posés*, au sens mathématique du mot, c'est-à-dire ayant chacun une solution et une seule ; mais, à l'intérieur de chacune de ces solutions, *toutes les parties* se révèlent étroitement *solidaires*.

## VI. CONCLUSION.

C'est une raison d'*extremum* qui a fait découvrir l'*action*, cette grandeur cachée dont le rôle est si important dans la Mécanique et la Physique contemporaine.

1. Forme prise par une lame de savon limitée par un contour matériel rigide donné.

2. Relativement aux *équations aux dérivées partielles hyperboliques*, la Physique conduit à une tout autre forme de problèmes (exemple : cordes vibrantes).

3. A deux dimensions, s'il s'agit de fonctions de deux variables.

4. Au sujet de ces deux hypothèses de M. Hilbert, formulées au Congrès de 1900, il faut citer surtout, pour la première, les travaux de M. R. Courant, qui a mis en évidence la nécessité pour les conditions aux limites d'être « naturelles » ou limites de conditions naturelles, pour la seconde, les travaux de M. S. Bernstein qui, pour une catégorie très générale d'équations aux dérivées partielles, a rigoureusement démontré le fait prévu.

Ce sont des propriétés d'*extremum* qui ont permis de traiter de la manière la plus simple les problèmes fondamentaux que proposent, au Physicien comme au Technicien, les *phénomènes oscillatoires* qui interviennent dans tant de domaines différents.

Ce sont des propriétés d'*extremum* enfin qui permettent au Mathématicien d'élucider rigoureusement de la manière la plus directe les difficiles questions « *d'existence* » qui avaient exigé jusqu'ici de si savants détours.

Ainsi, des *raisons de détail* font place à des *raisons d'ensemble*. Des explications par causes efficientes semblent faire place à des explications par causes finales.

En restant dans le domaine du monde « inorganique » et sur un terrain purement positif, la science contemporaine retrouve, *sous un nouvel aspect*, l'idée de finalité. C'est une finalité dépouillée des idées anthropomorphiques et théologiques qui se sont trouvées si souvent associées à ce mot. Mais c'est une idée génératrice d'*ordre* et d'*organisation* : les trajectoires de la Dynamique se coordonnent, les vibrations propres apparaissent avec toutes leurs propriétés, les solutions des équations de la Physique Mathématique manifestent lumineusement leur existence et laissent entrevoir la solidarité intime de toutes leurs parties.

Maurice JANET.

## L'INDÉTERMINISME VITAL ET LE DYNAMISME DES STRUCTURES CAUSALES

Les enseignements de la physique ont pour trait distinctif qu'ils permettent de prédire certains phénomènes : ceux qui se produisent dans des systèmes d'un ordre purement statique, semblables aux dispositifs qui servent aux expériences physiques. Ces dispositifs permettent à l'expérimentateur de ne faire intervenir qu'un unique facteur dynamique ou variable, le « facteur causal », dont ces phénomènes dépendent alors entièrement, en sorte que le résultat en est toujours « le même ». Mais si l'on veut appliquer cette manière d'envisager les faits aux systèmes fournis par la nature, qui forment l'objet de la biologie, l'expérience montre dans beaucoup de cas qu'il n'est pas possible de prédire le résultat de la recherche et que celui-ci n'est pas déterminé d'une manière univoque par la cause utilisée. Et peu importe à ce point de vue que, malgré l'influence des causes auxquelles on attribue les variations observées, le résultat final reste en somme normal, comme dans certaines expériences de régénération, ou que, les conditions extérieures ne changeant pas, les résultats présentent des différences considérables, ainsi qu'il arrive dans bien des expériences psychologiques. Partant de la tentative de Darwin d'expliquer d'une façon monocausale l'origine des diverses formes vitales on a essayé d'effacer aussi la frontière entre les phénomènes qui aboutissent toujours au même et ceux qui déjouent la prévision. La croissance (développement du germe) ou les actes des êtres vivants sont des modifications perceptibles : elles doivent donc, disait-on, avoir des causes et être entièrement déterminées dans leur cours par la causalité. Leur finalité ne serait que pure apparence. Le désir de voir la nature correspondre parfaitement à notre faculté de connaissance faisait qu'on établissait des hypothèses monocausales jusque dans le domaine de la croissance et des fonctions psychiques mêmes (étant donné que celles-ci

H. J. Jordan. — INDÉTERMINISME VITAL ET DYNAMISME CAUSAL 19  
dépendent des processus physiologiques qui se déroulent dans le cerveau).

### I. CROISSANCE ET RÉGÉNÉRATION.

Le protozoaire se divise et il se forme deux individus de même constitution : on y voyait la solution du problème de l'hérédité au moins pour ces animaux. Nous passerons sur le fait qu'il s'est révélé depuis que, même chez les protozoaires, les choses sont plus compliquées. Elles se présentent bien autrement, en tout cas, chez les métazoaires : un groupe de cellules, les cellules sexuelles, se séparent des cellules du corps ou cellules somatiques ; leur mission est dorénavant d'assurer la seule reproduction et par là même l'hérédité. Mais celle-ci est sensiblement plus compliquée que chez les protozoaires : les cellules sexuelles n'ont pas à se reproduire elles-mêmes, mais à reproduire l'ensemble de l'organisme. Or, cet organisme provient d'une division du travail ; chaque cellule est manifestement autre que toutes les autres. Quand la cellule-œuf se divise après la fécondation, elle ne donne pas naissance à des cellules toujours semblables, mais précisément à toutes les autres cellules qui servent à la construction du corps. Il est donc visible qu'à la première division en cellules somatiques et germinales (autrement dit, lors de l'hypothétique phylogénèse) l'initiative n'a pu venir de la cellule somatique. En effet, représentons-nous le processus d'une manière tout à fait concrète. Un protozoaire s'est divisé une fois. Toutefois, les deux nouvelles cellules ne se sont pas détachées l'une de l'autre ; elles sont restées ensemble et ont formé une nouvelle unité, au sein de laquelle l'une s'est chargée de la reproduction, l'autre de la vie. Quand maintenant la cellule reproductrice en vient à se diviser, comment comprendre qu'il en résulte non pas uniquement des cellules reproductrices, mais qu'à l'une de celles-ci il prenne fantaisie de se transformer en cellule somatique et rien d'autre ? La chose est trop invraisemblable.

Mais la question se pose tout autrement si nous attribuons l'ensemble du processus à la première cellule germinale. Le premier protozoaire, qui, en se divisant, forma un métazoaire devait porter en soi les causes de cette formation. Il devait avoir reçu une certaine modification d'un premier pas vers la phylogénèse. C'est à

cette modification que devait tenir la division du protozoaire, non pas en deux cellules semblables, mais en une cellule qui lui était parfaitement identique et en une autre qui enfermait les conditions de la cellule somatique. Identique au protozoaire originel, la cellule germinale se divisera de manière à donner de nouveau une cellule germinale (semblable à elle) et une cellule somatique originelle. Voilà comment on pouvait se représenter la relation entre les cellules germinales et le soma, mais jamais inversement. Car même si les cellules somatiques parvenaient à s'adapter à quelques conditions de vie, comment agiraient-elles sur les cellules germinales déjà existantes (sur le plasma germinatif) pour leur faire produire à nouveau des cellules somatiques adaptées ? Qu'une structure puisse expliquer une fonction, on croyait alors pouvoir l'admettre, mais qu'une fonction engendre la structure correspondante sans se servir de mécanismes compliqués, c'était là une conception dépourvue de toute évidence. Et l'impossibilité d'une hypothèse valable apparaissait encore plus clairement quand on en arrivait au problème de savoir comment les cellules somatiques modifiées par l'adaptation transmettraient leur nouvelle structure à la cellule germinale de façon que celle-ci la reproduise au moment voulu chez le jeune animal, à la place correspondante de son corps. Le fait même qu'on a pu émettre là-dessus des hypothèses démontre seulement que ces conditions sont impénétrables au point de ne pas laisser ressortir immédiatement l'absurdité de toute supposition. Les esprits distingués qui étaient à la tête du mouvement se rendaient bien compte qu'il est impossible d'expliquer ces relations d'une manière monocausale et ils s'en tiraient en niant le problème. Seul le plasma germinatif serait le lieu d'apparition de toute forme nouvelle, prétendaient-ils, et cette apparition serait accidentelle sans qu'il y eût aucun lien entre la modification du germe et le besoin de la nouvelle fonction qui s'ensuit, fonction si difficile à expliquer mécaniquement. La doctrine de Darwin qui régnait alors, n'était-elle pas une doctrine du hasard ? Certaines causes modifient le germe qui, par suite, donne naissance à quelque chose de nouveau : un corps modifié ainsi que de nouvelles cellules germinales semblables à lui et qui le reproduisent à leur tour. Les variations au sens de Darwin sont donc des modifications causales du plasma germinatif, utiles, indifférentes ou nuisibles ; la sélection naturelle se

charge soit de les éliminer, soit de les cultiver, et tout progrès nouveau s'inscrit et se fixe dès l'origine dans les nouveaux germes.

D'où les principes suivants : 1<sup>o</sup> les caractères acquis ne sauraient être héréditaires ; 2<sup>o</sup> chaque progrès phylogénétique vient d'une modification du germe qui, à un moment déterminé de la croissance, produit une orientation nouvelle et strictement déterminée. Ces changements de structure sont transmis automatiquement aux cellules germinales des descendants, et c'est pourquoi le développement de l'individu reproduit les étapes parcourues par la lignée (loi biogénétique fondamentale) ; 3<sup>o</sup> il s'ensuit que chaque germe doit être considéré comme la somme de toutes les causes de variation surgies et retenues au cours de l'évolution. Les caractères d'un représentant de l'espèce ne sont rien d'autre que les conséquences des modifications successives du germe, telles qu'elles surgirent pendant l'évolution. On pourrait ainsi comprendre qu'en tant que somme ou mosaïque de ces facteurs, l'œuf donne progressivement naissance à l'individu suivant la loi biogénétique fondamentale.

Cette explication simple se prêtait à la vérification expérimentale, et c'est sur ce point qu'intervient l'œuvre de Hans Driesch. Si l'œuf est une mosaïque de facteurs de causalité, chacune de ses moitiés doit contenir les causes qu'on est obligé de supposer à la formation de la moitié de l'animal, réellement provenue de cette moitié d'œuf. Quand donc on coupe en deux un germe, si ce germe mutilé peut encore donner naissance à quelque chose, ce sera à un demi-animal. Nous ne pouvons traiter ici que très brièvement la recherche expérimentale de Driesch. L'auteur opérait sur des œufs d'oursin fécondés. Ces œufs se divisent successivement en 2, 4, 8 cellules. Driesch réussit à fragmenter ces germes, par exemple en 2 cellules à la première étape, ou, à l'étape suivante, en un groupe de 3 cellules plus une cellule isolée. Or, chacune des parties ainsi obtenues donna naissance à une larve d'oursin *entière* (mais plus ou moins petite, suivant la quantité de matière dont elle provenait comparativement au germe normal). Si l'on avait laissé intact le germe, chacune des cellules divisionnaires (qui fournit ici isolément un animal entier) n'aurait donné qu'une partie de l'organisme. Or, selon la conception matérialiste, chaque partie du germe ne peut contenir que les causes déterminant la partie de l'organisme à laquelle elle donnerait nais-

sance sans l'intervention de l'expérimentateur. Car, d'une part, le matérialisme n'expliquait que la présence des causes répondant à ce qui se produit réellement au cours de la phylogénèse et, en second lieu, cette explication exige qu'on se restreigne à ces seules causes-là, puisqu'un état est déterminé non pas seulement par la présence des causes qui le produisent, mais aussi par l'absence de toute autre cause. Les recherches faites sur de semblables régénérations de germes mutilés ont démontré l'existence d'un grand nombre de possibilités (à côté, bien entendu, d'un grand nombre de limitations), qu'il n'est pas nécessaire d'examiner ici. Or, il pourrait sans doute s'agir ici de causes potentielles, que seule la mutilation mettrait en action. Mais, pour l'origine de telles causes potentielles, nous manquons d'une théorie acceptable qui soit évolutionniste au sens darwinien. Un facteur né du hasard ne peut se conserver par sélection naturelle que s'il est régulièrement utile. Et, bien entendu, un tel facteur n'est apparu que chez quelques individus. Mais, comme on peut soumettre aujourd'hui avec succès toute larve d'oursin aux mutilations dont nous avons parlé, il faut que tous les animaux que le hasard n'avait pas dotés du mécanisme en question aient été éliminés par la sélection. Le sol marin doit donc être un laboratoire d'embryologie expérimentale où se produisent constamment toutes les mutilations déjà pratiquées par les naturalistes et même celles qu'ils pourraient pratiquer dans l'avenir, de telle sorte que seuls survivent les individus pourvus de toutes les causes supplétives possibles. Or, une telle supposition est absurde. Les animaux inférieurs ont un énorme pouvoir de régénération même à l'état adulte. Quand on coupe un bras à une étoile de mer, l'étoile forme un nouveau bras et le bras une nouvelle étoile. Les cellules qui participent aux deux processus de régénération se comportent différemment suivant qu'elles sont situées d'un côté ou de l'autre de la coupure, puisqu'elles produisent tantôt un bras, tantôt un disque central muni de quatre bras. Si les cellules agissaient en tant que systèmes physico-chimiques, c'est-à-dire si elles agissaient en proportion de l'« être » qui leur est départi, comment un même groupe de cellules pourrait-il agir d'une manière aussi totalement différente suivant que le hasard le place en deçà ou au delà de la coupure ? Celle-ci ne change rien à l'être physique ou chimique de ces cellules. Visiblement la théorie de l'action causale exercée par des facteurs singuliers, la théorie

de la « mosaïque », est incapable de rendre compte de ces faits.

Or, sur ce point, Driesch, le grand adversaire du simplisme matérialiste, tomba dans l'erreur propre à celui-ci. Et voici comment. Le système était conçu comme une somme statique de causes, comme une somme de dispositifs d'expériences physiques, et de tels dispositifs ne seraient évidemment jamais en état de rendre raison des faits observés. Driesch introduisit alors une nouvelle sorte de causes dans le tableau de la biologie inductive. Cette nouvelle notion de cause, l'« entéléchie », il l'emprunta à Aristote. Nous sommes obligés de tenir pour connue la déduction de Driesch et de nous borner ici à une discussion de principe dont nous avons besoin pour notre critique. Tout d'abord, quand des causes modifiées donnent lieu à des résultats non modifiés, il ne saurait être question d'une explication causale de ces résultats. Car on ne peut parler d'une explication causale que lorsque (un système statique étant donné) la cause détermine l'effet d'une manière univoque. Des trois éventualités possibles on aurait pu prédire les deux suivantes : 1<sup>o</sup> des causes partielles produisent des effets partiels (conception matérialiste) ; 2<sup>o</sup> des causes partielles ne produisent qu'un chaos. Quant à la 3<sup>e</sup> éventualité, celle-là précisément qui se réalisa dans les expériences, à savoir le maintien permanent du but, de la fin, personne ne l'aurait prévue. On constatait donc une apparente impuissance des causes devant le but, ce qui remit en honneur les vieilles causes finales : l'ordre des causes physiques est troublé, et c'est la cause finale qui rétablit cet ordre. La cause finale est le représentant de la fin. Ce n'est pas une énergie elle-même, une cause au sens où l'entendent les sciences de la nature. Et cependant on fait intervenir l'entéléchie dans le jeu des causes ; on la fait intervenir quand le système est dans un état d'énergie potentielle maxima et d'énergie cinétique minima. « L'entéléchie suspend l'événement possible et le rétablit au moment voulu. » Un pendule retenu à une extrémité de sa course, telle est l'image qui sert à illustrer l'état en question. Mais tout ce qu'elle réussit à nous faire comprendre est que l'entéléchie ne change rien à l'état énergétique du système sur lequel elle exerce son influence. Néanmoins on prétend qu'elle modifie le cours du processus. Il faut donc qu'elle puisse agir comme une cause, c'est-à-dire qu'elle puisse déployer de l'énergie. Mais il est impossible de faire une cause de ce qui n'en est pas une. La dialectique

tique de tout processus décomposé en une cause et en un effet, c'est-à-dire la synthèse qui supprime la distinction d'abord faite entre la cause et l'effet, établit toujours l'unité essentielle des parties qui agissent l'une sur l'autre, et qui, distinguées par la pensée du savant, ne sont pas distinctes en réalité. Comment de l'immatériel agit sur la matière, ceci, il faut l'affirmer, n'est pas une question que puisse résoudre la logique des sciences de la nature. Un système de facteurs matériels n'a de liberté qu'à l'égard de facteurs matériels, car liberté, au sens physique du mot, signifie pouvoir d'être déterminé d'une certaine façon par certaines « causes ». Être capable de se modifier sans causes de même ordre est une liberté métaphysique. Pour celle-ci il n'y a pas de place dans le système logique d'une science de la nature. A cette constatation nous n'avons pas le droit d'opposer la négation par la physique moderne d'une détermination causale précise. Car la physique aboutit seulement à la constatation qu'elle ne peut déterminer suffisamment les causes pour pouvoir prédire les effets, et en cela elle ne laisse pas de place libre à des causes finales non énergétiques. Si jamais on réussissait à établir péremptoirement l'existence d'une entéléchie, toute la logique et la dialectique des sciences de la nature seraient à réformer. Il nous est impossible de voir comment cela se pourrait. Dans quelle mesure des causes participent à un *tout*, c'est ce qu'on n'établit pas en créant un état initial et en observant un état final. Il y faudrait d'abord une analyse causale complète de tous les processus partiels. Nous sommes d'ailleurs convaincus qu'une telle analyse serait toujours capable de ramener toute modification *singulière* à une cause *singulière*. Sans doute, l'analyse des phénomènes observés, bien qu'elle ait été poussée beaucoup plus loin qu'à l'époque où Driesch tira les conséquences de ses observations, n'est pas encore au point où elle permettrait de vérifier notre affirmation. Mais, en tout cas, nulle part, à notre avis, n'a surgi une difficulté qui mettrait en péril le principe même de la méthode d'analyse causale. Seulement il ne faut pas se représenter la vie comme un système de causes *statiques* ou, pour reprendre notre expression, comme une somme de dispositifs d'expériences physiques.

En d'autres termes, les cellules germinales isolées étaient-elles réellement des parties semblables à celles qu'on trouve dans les systèmes de causes statiques ? Tant que chaque cellule du germe,

chaque blastomère, comme on dit, est capable de donner isolément naissance à un tout, elle n'est justement pas une partie, mais un tout elle-même. (Au cours de la croissance les cellules perdent de plus en plus cette propriété d'être un tout, mais c'est une question dans laquelle nous ne voulons pas entrer ici). Quand on observe par exemple le développement des spermatozoïdes dans les testicules, on trouve que la division ne prive pas de tels germes de leur propriété d'être chacun un tout : des millions de spermatozoïdes, provenant chacun d'une division, forment chacun un tout. Vient ensuite la division cellulaire proprement dite dans le développement de l'œuf fécondé : l'œuf se divise (se segmente, comme on dit). Il n'y a là rien de nouveau. Ce qui est neuf est que les produits de cette division ne se détachent pas les uns des autres et forment ensemble un individu pluricellulaire. Que, séparés les uns des autres, chacun recouvre à nouveau la propriété d'être un germe, cela prouve que ladite segmentation ne leur a pas fait perdre leur caractère de germes. Le problème n'est donc pas, comme on croyait auparavant, de savoir comment des parties isolées deviennent un tout, mais de savoir comment chaque tout se restreint à ne remplir que la fonction d'une partie. Le même problème se pose aussi à propos de la régénération des organismes adultes. Le fait que des cellules restent en état de remplacer ce qui vient à manquer montre que ce sont plus que des parties, qu'elles ont conservé leur force germinative entièrement ou dans une certaine mesure. Le problème se pose en ces termes : comment se fait-il que de tels germes, formant chacun un tout, se limitent à engendrer justement le nécessaire, justement ce que leur mission est d'achever ? Naturellement ce problème n'a pas encore reçu de solution expérimentale. Mais, théoriquement, il peut être résolu jusqu'à un certain point, de sorte que nous pourrions en tirer des indications utiles pour notre construction logique.

Nous nous en tenons ici au cas où chaque cellule demeure encore capable à elle seule de donner naissance à tout l'organisme. Son pouvoir se limite dès qu'elle entre en relation d'action mutuelle avec les cellules-sœurs. La réciprocité active dépasse donc ici de beaucoup celle que l'homme réussit à réaliser dans ses machines. En effet, chaque cellule représente potentiellement un nombre énorme de possibilités qui ne se réalisent pas dans les conditions normales, mais sont réprimées par l'action de toutes les autres

cellules. Apparemment, chaque cellule refoule dans toute autre ce qu'elle-même *représente* ou signifie dans l'ensemble de l'organisme. Ce qui veut dire qu'elle réprime dans toutes les autres cellules les possibilités qu'elle-même réalise ; chaque cellule a un rôle bien déterminé, qu'elle seule remplit. L'influence spécifique qui émane de chaque cellule peut être exprimée ainsi qu'il suit : les cellules agissent les unes sur les autres, non dans la mesure de ce qu'elles sont — et cela va de soi, puisque isolément elles sont toutes égales — mais dans la mesure de ce qu'elles représentent au sein de l'ensemble. Le résultat ne provient pas de l'égalité des cellules ; il ne peut donc être déduit des facteurs de causalité contenus dans les cellules, mais seulement de l'action réciproque qui doit s'exercer entre tous les éléments (entre toutes les cellules). Cette action doit contribuer à déterminer les actions des cellules prises à part. Et dans la mesure où la cellule est ainsi déterminée, elle participe à la détermination du rôle de toutes les autres. Notre pensée qui travaille par représentations est incapable de suivre toutes les actions réciproques qui modifient d'une façon permanente le tableau des causes singulières. Voilà pourquoi tout devenir qui repose sur le dit dynamisme des structures causales, avec ses groupes de causes se modifiant constamment d'une manière harmonieuse, nous paraît être indéterminé. Et comme nous ne pouvons ramasser en un concept que ce que nous sommes capables de retenir et de nous rappeler, nous échouons quand nous voulons concevoir les phénomènes singuliers et nous nous cramponnons au résultat toujours semblable à lui-même : à « l'ensemble ». Celui-ci n'est pas une notion mystérieuse, mais rassemble en un tout l'action mutuelle de tous sur tous, que nos expériences permettent de dégager par abstraction de l'effet total. Ce réseau dynamique d'actions réciproques, obtenu par synthèse, devient alors notre système de références pour tout processus singulier que nous pourrions discerner, et nous permet de présumer le rôle des cellules au sein de l'ensemble normal ou mutilé. Un tel ensemble est donc la forme sous laquelle se présentent à nous les structures dynamiques de causalité. Le terme structure signifie que nous saisissons une solidarité au sein de l'ensemble et trouvons par suite « harmonieux » les nouveaux groupements de causes qui apparaissent à tout moment. Voilà le problème du « sens », de la signification organique. Nous disons que des parties d'un orga-

nisme ou des phénomènes partiels sont « pleins de sens » quand nous comprenons que ce sont toujours ceux-là qui se produisent dont la réalisation de l'ensemble nous oblige logiquement à supposer l'existence. Nous observons que dans le domaine de la vie apparaissent seulement les systèmes dont nous sommes logiquement obligés de postuler que l'ensemble résulte des parties et les parties de l'ensemble tel qu'il est donné. Ce ne sont pas toutes les possibilités imaginées par la pensée qui se réalisent ; il n'y a pas de chaos de parties vitales ou de facteurs de vie, mais bien uniquement des organismes. C'est pourquoi nous nous attribuons le droit de rapporter les processus singuliers au tout comme à leur système de références et de résumer ainsi l'action réciproque des rapports de détail entre toutes les parties. Nous décrivons alors le phénomène non plus comme si, dans la vie, des sommes d'effets partiels s'en-suivaient de sommes de causes partielles, mais comme l'effet d'un complexe de rapports logiquement concevable sur un autre complexe analogue. Aussi pourrions-nous, avec Ariëns Kappers, appeler « logétiques » les phénomènes organiques, sans supposer par là que la loi de causalité doive jamais cesser de jouer. Nous reviendrons sur ce point dans le paragraphe relatif aux phénomènes psychiques. Car là aussi nous trouverons que ce qu'il y a de caractéristique dans ces phénomènes est que nous pouvons les décrire uniquement comme des relations causales entre complexes de rapports, dont les termes n'agissent pas dans toute la mesure de leur être, mais seulement en proportion du rôle qui leur revient dans l'ensemble du « sens ». Voilà pourquoi les mots d'une phrase ou les côtés d'un triangle peuvent toujours être remplacés, à la condition que leurs substituts soient des termes de la même relation. Il est facile, nous semble-t-il, de saisir l'analogie avec les phénomènes de croissance. Voilà pourquoi on ne trouve pas dans tous ces phénomènes de cause capable d'imprimer sa marque individuelle au résultat final. L'indéterminisme n'a donc trait qu'à des causes conçues comme individuelles et constantes, mais qui ne peuvent en réalité pas exister au sein d'une telle structure causale.

La technique humaine opère sur des éléments qui restent dépourvus de sens tant qu'ils n'ont pas été réunis. Ces parties ne reçoivent de sens que de leur assemblage. Dans tout organisme il en va autrement en principe : le germe et l'organisme sont également des tous ;

lorsque l'organisme sort du germe par voie de différenciation, c'est sur la base des complexus de relations déjà inhérents au germe. La société humaine nous fournit une comparaison adéquate. Elle aussi se compose de parties, d'individus, dont chacun est toujours un tout. Chaque individu est capable en principe de faire tout ce que peut faire un individu au service de l'ensemble. Bien que ce ne soit pas dans la même mesure qu'une cellule germinale, l'individu n'est qu'une partie d'un ensemble, de la société humaine, à laquelle il nous faut rapporter les propriétés de l'individu, comme à leur système de références, pour comprendre que l'individu possède justement ces propriétés-là<sup>1</sup>. L'influence de tous se fait aussi sentir sur l'individu, par exemple lors du choix d'une carrière (par l'avenir qu'elle offre ou par l'encombrement dont elle souffre). Par là certaines possibilités sont mises en action et d'autres sont étouffées. Chaque individu n'est pas un simple terme de la somme des individus, mais, au contraire, il est de prime abord membre d'un tout ; il exerce et subit en même temps des actions : la technique de la nature ne se sert pas, comme la technique humaine, de « parties », mais de « tous » qui se spécialisent.

Ce qui précède permet au moins de comprendre d'un peu plus près combien tout ce qui vit doit enfermer de possibilités de réaction aux influences extérieures, possibilités qui se caractérisent cependant toujours par leur rapport au tout et se groupent « harmonieusement ». En voici quelques exemples.

RÉACTIONS DE CROISSANCE A DES CAUSES OU « EXCITATIONS » EXTÉRIEURES. — Il est toute une série de cas où une cause qui agit sur un organisme y provoque des changements de forme spécifiques. La piqure (ou l'œuf) des insectes producteurs de galles provoque des néoformations dans certaines parties de la plante (par exemple dans les feuilles). Ces néoformations entretiennent un rapport fixe tant avec les propriétés de la partie du végétal qu'avec les besoins de l'insecte. Très vraisemblablement, la cause en est fort simple ; c'est une substance inoculée à la plante par la piqure, et nous n'avons même pas à en attendre qu'elle soit chimiquement très complexe. Au contraire, les processus d'adaptation du

1. Nous développerons ce point dans un article ultérieur.

tissu de la feuille à l'habitant de la galle sont très compliqués, et il faut les rapporter à la vie de cet habitant ainsi qu'à ses besoins.

Un exemple similaire nous est fourni par les formes déterminées que prend la feuille de la sagittaire (*Sagittaria sagittifolia*) sous l'action de certaines causes. Sous l'eau, la plante porte des feuilles lancéolées ; vient-elle à émerger, il apparaît des feuilles en forme de flèche, auxquelles la plante doit son nom (C. v. Göbel). L'analyse a montré que la cause de cette différence est la lumière. Un éclairage faible provoque la naissance de feuilles lancéolées, un éclairage intense donne lieu à des feuilles en forme de flèche. Si les parties des organes végétaux étaient indépendantes comme celles d'un appareil de physique, une cause aussi simple ne pourrait que détruire l'ordre statique donné, c'est-à-dire produire un chaos. Mais dans la feuille, d'un ordre donné il sort toujours un autre ordre. Il n'y a donc pas de dépendance causale (absolument déterminante) entre le groupement des parties et la cause survenue. Il en serait ainsi si à l'aide d'un nombre quelconque de causes on pouvait provoquer chez la plante un nombre quelconque de groupements partiels des organes. Qu'on se représente ces organes comme une somme de billes sur lesquelles un choc agirait en tant que cause. Chaque choc d'une force et d'une direction particulières donnerait lieu à un groupement de billes différent (et parmi ces divers groupements il y en aurait peut-être un qui aurait un sens à nos yeux). Étant donné le groupement statique initial, le nouveau groupement des parties serait expliqué causalement : ce serait, parmi une infinité de possibilités, un groupement particulier, déterminé par un choc d'une force et d'une direction données. Les parties seraient en ce cas douées de la liberté d'ordre physique qui appartient, comme on sait, à un système de billes indépendantes, de la liberté (restreinte dans une certaine mesure par les collisions) de se laisser contraindre par de telles secousses à divers mouvements. C'est justement dans cette liberté que se fait jour l'absence de la liaison interne qui est typique pour les organismes. Et c'est à cette liaison qu'on doit attribuer le fait que les causes agissant sur les feuilles de la sagittaire n'y peuvent produire que deux formes... deux formes spéciales du même tout (la feuille), qui ne sont pas deux possibilités parmi une infinité d'autres. Mais ceci ne peut être que si les parties considérées ici sont toutes en rapport les unes avec les autres

et, par là-même, ne réagissent pas proportionnellement à tout leur être, mais dans la seule mesure de leur rôle dans ce système de rapports que, par abstraction et d'une manière globale, nous avons appelé le tout.

Un exemple simple peut rendre clair ce qui vient d'être dit, encore que des exemples simples ne symbolisent toujours qu'une partie, et une partie subordonnée, de ce qu'on veut expliquer. Soit un triangle dont les côtés peuvent s'allonger ou se raccourcir à la manière d'une longue-vue sans cesser de rester droits. Ce triangle reçoit un choc. Si les côtés du triangle n'étaient pas articulés comme par des charnières, le choc, dans la plupart des cas, désunirait les côtés en les faisant glisser les uns sur les autres et, du point de vue planimétrique, produirait un chaos : trois lignes placées n'importe comment. Mais les côtés sont reliés les uns aux autres et, par là-même, il ne pourra jamais en résulter qu'un triangle d'une autre forme. La liberté de chacune des parties de réagir au choc est limitée, et c'est en raison de cette limitation que se maintient le tout. Le résultat obtenu n'est pas un groupement différent des parties, mais un tout analogue au premier et pourvu de quelques propriétés nouvelles.

Le triangle est un exemple des rapports réciproques des parties, mais de parties statiques. Le dynamisme des parties dans l'organisme complique beaucoup la chose. La piqure de l'insecte, de même que la lumière, agissent sur la feuille tout d'abord comme le choc sur le triangle. Toutefois la conséquence n'en est pas une réaction limitée par une liaison mécanique, mais bien le déclenchement de certains mouvements complexes et harmonieux. Dans la croissance de la feuille, un progrès succède à un autre. A quelque moment que ce soit, nous trouvons une constellation des facteurs qui forme la structure des causes donnant lieu au progrès de croissance suivant. Toute structure de causes constitue un problème qui ne saurait être déduit des propriétés de la cause externe, mais uniquement des rapports momentanés d'action réciproque, qui réunissent les parties de la feuille en un tout. La secousse imprimée au triangle ne permet pas de voir comment naît un triangle, mais seulement comment un triangle reçoit d'autres propriétés qui, d'ailleurs, se soumettent toujours aux lois mêmes du triangle. Dans l'organisme non plus, toutes les expériences que nous pouvons entreprendre ne

nous apprennent jamais comment quelque chose devient une feuille, jamais comment naît causalement une organisation, car nous commençons toujours par être en présence d'une organisation déjà donnée, d'un ensemble donné, dont notre intervention tire une nouvelle organisation pourvue d'autres propriétés. La cause ne peut faire autre chose que provoquer une réaction déterminée par un ensemble présentant une unité interne (un sens interne). Le rapport de toutes les parties entre elles restreint les possibilités de réaction à celles qui conservent un « sens » au sein de l'ensemble. Les parties réagissent de la manière dont les soldats d'une formation militaire obéissent à un commandement. Chaque soldat paraît réagir individuellement, mais en réalité il ne réagit que selon son rapport aux autres soldats. Cet exemple aussi est sans doute trop simple et juste seulement en partie. Car l'ordre donné à la troupe renferme lui-même une partie des rapports dont il s'agit, tandis que la lumière qui agit sur la forme des feuilles, pas plus que les mutilations opérées dans les expériences de Driesch, ne contiennent rien du rapport qui unit les parties d'une feuille les unes aux autres et également à l'ensemble.

LA SIGNIFICATION DES GÈNES DU POINT DE VUE DE LA THÉORIE CAUSALE. LES HORMONES. — On attribue l'hérédité des caractères à de petites parcelles de matière, les gènes, qu'on situe dans les cellules sexuelles sur ce qu'on appelle les « chromosomes ». Il s'agit ici avant tout des caractères qui distinguent les uns des autres non seulement les individus d'une même espèce, mais encore les individus de variétés et d'espèces différentes. Dans les croisements entre individus de variétés ou d'espèces différentes (hybridations), on mélange donc des cellules germinales pourvues de gènes différents. Lors de ces croisements on peut constater une interaction entre les dispositions héréditaires de même catégorie, mais dont le caractère diffère suivant l'espèce. Quand, par exemple, on croise deux individus, l'un d'une espèce à fleurs blanches (*Datura stramonium inermis*), l'autre d'une espèce à fleurs violettes (*Datura datura*), on voit apparaître dans la première génération d'hybrides uniquement des individus à fleurs violettes. Le violet est alors « dominant » et le blanc « récessif ». La deuxième génération ne nous intéresse pas dans cet exposé. La présence d'un gène ou, lors d'un

semblable croisement, d'un gène dominant, exerce donc une action « déterminante » sur la jeune plante. Ce qu'est un tel gène, on ne le sait pas ; on suppose qu'il s'agit de petites quantités d'une substance que l'on pourrait comparer à celle que l'insecte producteur de galles inocule à la feuille de la plante. Pour les gènes, c'est une hypothèse ; pour certaines autres substances produisant un effet semblable à celui du gène, la nature de la « cause » est bien établie : c'est une substance chimique. La détermination du sexe chez le jeune animal servira ici d'exemple. Le sexe se comporte dans sa transmission comme un caractère. Quand un système de gènes déterminé, c'est-à-dire un chromosome X, est présent deux fois, il naît une femelle ; s'il n'est présent qu'une fois, c'est un mâle qui naît (ou inversement, selon l'espèce). Mais il est des cas où le sexe ne résulte pas de facteurs figurés de cette nature, mais de facteurs qu'on peut extraire, c'est-à-dire de substances chimiques. Il n'y a aucune raison de tenir ces substances pour si compliquées que leur seule complication suffise à amener un germe indifférent en soi à donner, suivant le cas, un mâle ou une femelle. Car, dans l'organisme adulte aussi, nous connaissons beaucoup de substances, désignées sous le nom d'hormones, dont une bonne partie est d'une constitution chimique très simple et néanmoins capable de provoquer des réactions très compliquées. Par exemple, quand les plantes vertes se tournent en croissant vers la lumière, leur mouvement est réglé par la répartition qu'une hormone, l'« auxine », reçoit dans la partie qui se développe, du fait même de l'éclairage unilatéral auquel est soumise cette partie. De même, quand un animal passe à l'attaque, la glande surrénale déverse une petite partie de sa sécrétion dans le sang. Celle-ci se charge de toute la préparation physiologique à l'attaque : la pression sanguine augmente, le cœur bat plus vite, un plus grand nombre de globules sanguins affluent de leurs réservoirs naturels et entrent dans la circulation, une quantité supérieure de sucre (aliment musculaire) passe du foie dans le sang, etc. Tous ces phénomènes peuvent aussi être provoqués isolément par d'autres moyens. La mission de la substance sécrétée par les glandes surrénales (adrénaline) n'est pas du tout d'être la cause de ces phénomènes, par exemple, d'agir sur le cœur, mais de coordonner de nombreuses fonctions, de même que certains registres d'orgue servent à relier entre eux certains tuyaux, c'est-à-dire à mettre

en action, à déclancher certaines combinaisons harmoniques que l'orgue renferme en puissance. Une hormone ou un gène n'est pas plus une « cause » (au sens physique) qui déterminerait le phénomène physiologique d'une manière univoque, que le jeu du registre dans l'orgue n'est cause de la musique qui retentit, ou qu'une pièce de monnaie jetée dans un appareil de musique automatique n'explique causalement les sons provenant de celui-ci. Grâce à une harmonie préétablie, un gène met en action certaines possibilités déjà incluses dans le système qui réagit à l'excitation. Il peut naître un mâle ou une femelle et, dans quelques cas, certaines formes intermédiaires, mais jamais il ne s'ensuivra une combinaison chaotique quelconque.

La préstabilisation vient de ce que l'une des causes est pour ainsi dire accordée à certains facteurs bien déterminés que nous rapportons ensemble à la fonction sexuelle (pour l'adrénaline, c'est de la fonction d'attaque qu'il s'agit). Ce sont là toujours des causes sélectives, ajustées à des facteurs déterminés, et seulement à ceux-ci, proportionnellement au rôle, à la signification qu'ils ont dans le système total considéré. Elles n'impriment pas au phénomène déclanché leur cachet individuel, mais ce phénomène est en principe déterminé par la corrélation qui existe entre toutes les parties du système actif c'est-à-dire de l'organisme ; seules certaines qualités, certaines particularités du phénomène portent cette marque. Il s'ensuit que toute particularité de la forme d'un organisme n'est qu'une modification de sa forme générale, de même que toute pensée singulière n'est qu'une particularité du sens logique toujours donné en soi.

S'il en est ainsi, la phylogénèse (si tant est qu'elle se soit jamais produite) n'est rien d'autre qu'une croissance allant au delà du stade auquel se trouvaient les parents de l'animal. Car toute mutation qui engendre un nouveau gène doit être un tout harmonieux s'ajustant à l'unité de la vie. Mais ceci ne nous donne aucune explication causale, puisque le problème de la naissance d'une nouvelle harmonie n'est même pas abordé et que le concept de cause biologique, avec son action sélective de déclanchement, n'a pas du tout le sens d'une détermination causale proprement dite. La phylogénèse reste donc purement descriptive, comme toute relation historique, et ne constitue pas une explication.

Tout dans la vie se produit sur la base de l'autonomie vitale. Par là nous n'entendons nullement que la vie soit régie par des lois naturelles d'un autre genre que la matière inorganique, mais bien que l'organisme n'est pas une molécule parmi d'autres molécules, qui serait mécaniquement agitée par leurs heurts. Tant que subsiste la corrélation entre tous les facteurs biologiques, c'est cette corrélation, et non la cause extérieure, qui décide du caractère des réactions de l'être vivant. Ce n'est que lorsque cette corrélation est supprimée que naît par exemple le chaos que nous appelons carcinome (cancer). Nous nous occuperons de cette autonomie vitale dans un article suivant en connexion avec les problèmes de l'éthique et du libre arbitre.

## II. LES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES.

Les phénomènes psychiques, eux aussi, ont de tout temps présenté de grandes difficultés à l'explication causale. L'homme qui réfléchit sur ses actions arrivera facilement à se convaincre qu'il peut disposer librement de leur cours et qu'on ne saurait parler à leur occasion de « constante identité », de détermination causale. L'hypothèse d'une âme jouissant de son libre arbitre s'oppose à l'explication causale. — Les premières expériences faites sur les réflexes d'une grenouille décapitée (Hales et Wytt) ont modifié dans ce domaine aussi, les opinions courantes.

Quand on laisse couler une goutte d'acide sur le flanc d'une grenouille décapitée, celle-ci essuie l'acide par des mouvements fort bien appropriés à leur but. Cette réaction est « stéréotypée » et visiblement d'ordre causal (la cause étant ici « l'excitation » par l'acide) : une cause agit sur un système de facteurs statiques et détermine le résultat d'une manière univoque.

Il s'y ajoutait le fait que la grenouille est décapitée, que, par conséquent, son « âme » était exclue de l'expérience. L'animal n'en agissait pas moins : il y a donc des actions sans âme. Pourquoi, dès lors, maintenir l'hypothèse d'une âme si on n'en a pas besoin ?

Vinrent d'autres expériences. Nous nommerons tout d'abord la théorie des localisations. Certaines fonctions psychiques peuvent disparaître quand sont lésées certaines parties du cerveau, auxquelles elles sont visiblement coordonnées. Est-ce donc qu'on peut couper

l'âme immortelle en morceaux ? Il suffit de respirer une petite quantité de chloroforme ou d'éther pour perdre conscience. Or, la conscience était ce que la théorie de l'âme immortelle cherchait avant tout à expliquer, et c'est à elle qu'on attribuait la libre décision dans l'action. Alors la pensée atomistique des sciences de la nature appliqua ici sa méthode habituelle : les fonctions psychiques seraient, à l'état compliqué, ce que les réflexes sont à l'état simple. La théorie du réflexe en devenait pour l'ensemble du psychisme ce que la théorie de la cellule était pour l'ensemble du corps. Cette unification fut la bienvenue parce qu'elle entraînait pour ainsi dire avec elle le schéma d'explication causale. L'image qu'on se faisait de l'arc réflexe correspondait entièrement aux conditions qu'on doit exiger de la préparation d'une expérience de physique : la cause, c'est-à-dire l'agent excitateur, agit sur l'organe sensoriel. Ce dernier terme fut d'ailleurs rejeté comme d'ordre trop peu physique, le mot organe « sensoriel » évoquant immédiatement la perception consciente. On parla donc d'organes récepteurs ou simplement de récepteurs. La cause garde, il est vrai, le nom d'agent excitateur, mais est conçue comme un facteur tout à fait élémentaire de nature physique ou chimique, physique pour les sens « mécaniques » (toucher, ouïe, sens thermique, sens statique, sens optique), chimique pour les sens « chimiques » (goût et odorat). Les récepteurs transforment les énergies excitatrices en une autre énergie qui provoque dans le nerf un processus de conduction : « l'excitation ». Celle-ci se transmet au système nerveux central, qui n'a d'autre fonction que de diriger l'excitation par les voies appropriées vers les muscles correspondants. C'est ainsi que se produisent les réponses motrices adéquates aux excitations, par voie de pure causalité, comme résonne une sonnette électrique quand on appuie sur le bouton.

Ainsi que nous l'avons dit, ce schéma fut également utilisé pour l'explication des actions déclanchées par le cerveau. En dernière analyse, l'homme aussi n'agit que sur un motif quelconque, et ce motif on peut toujours, pensait-on, le concevoir comme une « excitation ». Celle-ci déterminerait une série de phénomènes de conduction s'enchaînant et se provoquant causalement l'un l'autre. Nombre de processus de ce genre se rejoignent et s'additionnent finalement dans le cerveau. Le résultat en est que l'excitation se

déverse sur certains groupes de muscles : voilà l'action, voilà la chaîne causale continue qu'on cherchait et où la loi de l'énergie gardait toute sa valeur : nulle part il ne restait de place pour l'influence de l'âme immatérielle, intervention qui aurait pour effet d'interrompre, de couper la chaîne continue des phénomènes naturels. On ne pouvait, il est vrai, nier l'existence de la conscience, mais on se persuada bientôt que tout se passerait sans la conscience exactement comme les choses se passent en fait avec la conscience : celle-ci serait un luxe, un « épiphénomène » ; voilà le fait psychologique ramené à de purs mouvements. Le but final de toute science de la nature semblait ainsi atteint. Sans doute, on savait très bien qu'il y a des actions extrêmement complexes. Car déjà chez les animaux inférieurs se manifestent les modes d'action que nous appelons instinctifs et dont la spécialisation est très poussée. Mais on pensait que les actions instinctives se déroulent selon un schéma stéréotypé, et dès lors on ne craignit pas de supprimer la classe qu'elles composent et de voir en elles des réflexes compliqués.

Plus grandes furent les difficultés que présentait la réduction des actions inaccoutumées, sortant du schéma stéréotypé. Ces dernières impliquent la « faculté d'apprendre », que possèdent déjà de nombreux animaux inférieurs, capables d'ajouter quelque chose aux cadres fixes du réflexe ou de l'instinct et d'élargir ces cadres. Mais là encore on trouva une explication atomistique et causale, grâce aux travaux merveilleux de Pavlov et de son école, car Pavlov inventa le concept de « réflexe conditionné ».

Prenons un exemple parmi les nombreux résultats qu'obtint cet auteur. Il opérait sur des chiens qu'on avait pourvus d'une « fistule salivaire » : le canal excréteur de la glande parotide était sectionné et un tube de verre y était introduit de manière à faire couler la salive, non plus dans la gueule du chien, mais au dehors, dans un tube gradué. La glande parotide est très sensible aux excitations gustatives. Dès que la nourriture entre dans la gueule de la bête il se produit un écoulement de salive qu'on peut mesurer et analyser de façon à établir exactement le rapport quantitatif et qualitatif de la sécrétion avec l'aliment. Le chien est placé dans un box. Un aide se tient derrière lui. L'expérimentateur qui tient la nourriture est devant l'animal. L'aide pince légèrement une patte postérieure

du chien qui reçoit aussitôt après la nourriture. La première fois il se produit quelque chose de tout à fait naturel : le chien retire la patte pincée et ensuite l'absorption de la nourriture est suivie d'un écoulement de salive. Cette expérience apparemment dépourvue de sens est répétée. Au bout de peu de temps, le chien cesse de retirer sa patte quand on le pince, et la sécrétion salivaire se produit même s'il ne reçoit pas de nourriture après. Le phénomène est expliqué comme il suit. Aliment et pincement constituent deux excitations, dont la première est « inconditionnelle », la seconde « conditionnelle ». Deux centres nerveux interviennent dans ces expériences : le centre de l'appétit et celui de la douleur. Quand deux centres sont ainsi simultanément excités à plusieurs reprises, il s'établit entre eux une connexion spéciale : le centre le plus fortement irrité arrête la fonction de l'autre centre, et l'excitation de ce dernier agit comme si le centre le plus fortement chargé subissait l'excitation. De là le nom de réflexe « conditionné », puisqu'il faut qu'on remplisse les conditions de simultanéité et de répétition pour qu'une légère douleur finisse par exciter le centre de l'appétit. Naturellement, ce n'est là qu'une transcription du résultat ; mais elle donne l'impression d'une explication mécanique, invoquant seulement quelques qualités spécifiques des centres et ne faisant appel à rien qui constitue une action indéterminée, c'est-à-dire un phénomène extra-mécanique. On pourrait, il est vrai, présenter autrement le résultat. Si, par exemple, on donne régulièrement des biscuits à un chien, dès qu'il verra cet aliment, il manifestera par des signes divers qu'il attend qu'on le lui donne. Si les biscuits sont toujours dans la même armoire, ouvrir celle-ci suffira bientôt pour provoquer la sécrétion salivaire (beaucoup de chiens bavent en pareil cas, et il n'est donc pas indispensable de leur faire une fistule salivaire) ainsi que d'autres signes bien connus de tout le monde : les bêtes gémissent, agitent leur queue, etc. L'analogie avec l'expérience de Pavlov est nette : ici, comme là, l'aliment est une excitation inconditionnelle, et l'ouverture de l'armoire correspond au pincement de la patte, c'est-à-dire constitue une excitation « conditionnelle ». L'attitude du chien avant qu'il ne reçoive l'aliment suggère aussi l'emploi d'une terminologie psychologique : « Le chien sait que ses biscuits se trouvent dans l'armoire et qu'il les recevra quand on aura ouvert celle-ci ». Mais l'école de Pavlov

s'oppose à une telle formulation du phénomène : il faut que tout langage psychologique disparaisse de la description scientifique ; les termes mouvement, conduction, liaison des centres simultanément chargés seront les substituts requis. Il ne saurait plus être question de « savoir » ni de « manifestations » du savoir. Pour la science il n'y a que des réflexes « inconditionnels » (innés, comme l'écoulement de la salive lors de l'alimentation) et des réflexes nouvellement formés ou « conditionnés ». La psyché est éliminée, la conscience ne joue aucun rôle dans la détermination du phénomène, qui seule est en cause, et le problème de la conscience n'a donc pas à être abordé. — Voilà les solutions dont il nous faut maintenant examiner la valeur.

A. *L'instinct*. — Les lecteurs des *Recherches Philosophiques* connaissent déjà la question de l'instinct ; le « Symposium sur l'Irrationnel » du n° I la situe excellemment. Or, c'est une question de toute première importance. Traitons-la selon notre méthode ou, ce qui revient au même, servons-nous en pour illustrer notre méthode.

« Rien n'est plus nuisible pour la science que les discussions verbales » (Léo Jordan). Nous ne nous occuperons donc pas de la signification du mot « instinct », mais examinerons directement toutes les formes d'action animale, pour y mettre de l'ordre en les groupant par classes. On est d'abord frappé du fait que les animaux agissent de manière que leurs mouvements entraînent des états utiles à la conservation de la vie. Mais on pourrait distinguer ici les mouvements simples des mouvements complexes. Les animaux fixés au sol répondent au contact d'un corps étranger par une « rétraction ». La tunique ou enveloppe extérieure de leur corps se compose généralement de muscles longitudinaux et de muscles annulaires. Tout contact provoque une contraction des muscles longitudinaux, les muscles annulaires restant immobiles. « L'explication » qu'on en donne semble simple : le sens de la douleur (sens « nociceptif ») est branché sur les muscles longitudinaux. Mais il y a aussi des animaux aptes à des actions plus complexes. Une bête qui fait son nid doit exécuter un grand nombre de mouvements dont l'ordre de succession est bien déterminé. Le nid peut être fait en matières tirées de l'organisme même, par exemple des glandes filières de l'araignée, ou de matériaux étrangers (nids d'oiseaux). Enfin, les objets environnants peuvent être soumis à une élaboration

tion appropriée (culture de champignons comestibles par certaines fourmis, technique humaine en général). L'usage d'instruments comporte également des différences typiques : 1° Seuls des organes du corps servent d'outils ; — 2° Des objets naturels reçoivent l'emploi d'instruments ; — 3° On fabrique des outils (outillage mécanique). Mais il apparaîtra bientôt que nous n'avons pas le droit de prendre ces distinctions pour une classification naturelle, car elles rapprochent des actions hétérogènes, et il convient d'appliquer les deux catégories suivantes, qui sont plus adéquates : 1° « Mouvements immuables » ou « innés » ; — 2° « Mouvements variables » ou « appris ».

Pour déterminer si une action est innée il faut pouvoir observer l'animal depuis sa naissance. A la vérité, nous ne disposons que de très peu de documents sûrs obtenus de la sorte, mais nous n'en pouvons pas moins affirmer tranquillement que beaucoup d'animaux, notamment bien des insectes et d'autres arthropodes ainsi que des oiseaux, sont capables de construire leurs nids, ou de tisser leur toile sans l'avoir appris. La jeune araignée passe la première période de son existence dans le cocon maternel qu'elle quitte après la première mue ; tout d'un coup elle est alors en état d'utiliser la sécrétion des glandes filières pour tisser sa toile. Certainement, les actions compliquées qui aboutissent dans chaque situation donnée à une toile d'une structure déterminée n'ont pas été apprises par l'animal. Elles lui appartiennent à titre de fonctions de ses organes. Tout au plus la fonction peut-elle s'améliorer par l'exercice. Aussi les produits de cette sorte d'activité sont-ils « immuables », du moins si l'on ne pousse pas à l'extrême l'exigence de l'identité pour les nids ou les toiles. Naturellement on ne peut établir que le « schéma » de semblables produits est immuable que si l'on fait abstraction de quelques différences. Une telle abstraction est classifiante : elle rapproche les caractères communs et néglige les caractères individuels. Comme toujours en pareil cas, il y subsiste un élément d'appréciation, l'attribution d'une certaine valeur aux divers faits d'observation, puisqu'il faut déterminer jusqu'où vont les propriétés accessoires dont il est permis de faire abstraction. Ceci posé, il est évident que, dans les produits de l'activité humaine destinés à une même fin, il est impossible de découvrir un schéma immuable, et nous savons en outre que tout

ingénieur doit apprendre son métier, qu'on « ne naît pas savant ».

Il va de soi que les signes de ce qui est « inné » ou « immuable » chez tous les individus d'une même espèce s'appliquent aussi bien au réflexe qu'à la construction des nids, la culture des champignons par certaines fourmis, etc. L'ancienne école des biologistes voulait subsumer sous la notion de réflexe toutes les actions innées « stéréotypées ». Nous allons montrer que c'était une erreur.

Considérons d'abord les réflexes. Ils répondent à une « excitation ». Sans excitation pas de réflexe, et l'excitation est toujours une entité physique ou chimique, à moins que ce ne soit une *somme* de semblables entités. La stéréotypie absolue enfin est distinctive du réflexe. Mille grenouilles décapitées dont on excite les flancs par un acide l'essuient toutes. Certes, le seuil de l'excitation n'est pas toujours le même, et c'est pourquoi quelques-unes de ces grenouilles essuient l'acide avec des mouvements plus ou moins spasmodiques, tandis que d'autres le font plus tranquillement. Mais on peut dire que, dans les mêmes conditions externes ou internes soigneusement vérifiées, le résultat reste le même. C'est pourquoi l'on peut dans chaque cas particulier considérer la réaction d'ensemble comme proprement déterminée par l'excitation.

Venons-en au second groupe de réactions — que nous persistons à appeler des « instincts » — et énumérons les caractères qui nous obligent à les distinguer des réflexes, bien que, comme eux, elles soient innées et reproduisent un schéma immuable.

Dans l'instinct il n'y a pas toujours coordination fixe entre l'excitation et le mouvement. L'instinct se manifeste aussi indépendamment de l'excitation, quoique l'action instinctive soit généralement une réponse à une telle excitation. La faim commande une action, la recherche de la nourriture ; c'est pourquoi l'absorption même de la nourriture, en tant que réaction à l'excitation provenant de l'aliment, n'est pas en l'affaire le premier acte instinctif. Contrairement à ce qui se passe dans le réflexe, l'excitation décisive ne vient pas toujours solliciter l'animal, c'est lui qui se met en quête de l'excitation. Ce qui se produit tout d'abord est donc une impulsion venue de l'intérieur. A la disposition spécifique, qui, dans le réflexe, consiste en ce que l'animal est prêt à répondre à l'excitation, correspond dans l'instinct la *tendance* qui s'exprime dans des états et des impulsions antérieurs à l'excitation (agitation, recherche

plus ou moins inquiète, organes des sens et centres tendus et prêts à réagir aux excitations, de telle sorte que la bête se trompe parfois d'objet<sup>1</sup>. Quand l'objet approprié a été une fois découvert, il n'agit pas nécessairement comme un « excitant ». Une araignée tisse sa toile à des endroits déterminés et favorables, qui présentent avant tout les points d'appui voulus pour les fils et un gibier abondant. Il serait impropre de dire que l'ensemble de ces facteurs constitue une « excitation ». Le premier signe de l'excitation est sa simplicité et le fait que l'agent est physiquement ou chimiquement discerné des forces du milieu par les sens auxquels il s'ajuste ; enfin l'excitation se définit surtout par la mesure de son intensité et le seuil qu'elle doit atteindre pour devenir efficace. Or, quand une configuration donnée de petites branches provoque l'installation d'une araignée, on ne saurait y voir une simple somme de facteurs physiques ou chimiques. Car une configuration analogue mais mal appropriée n'a pas cet effet *bien qu'elle se compose des mêmes facteurs*. Quand on explique les actions des animaux par des réflexes conditionnés, on confond trop les unités d'excitation avec l'ensemble de la situation (« structure de l'excitation »). Cette confusion donne lieu à des explications simplistes. Nous verrons mieux plus loin quelle est la signification et l'importance des situations ou des objets qui provoquent une action. Suivant une loi bien déterminée, le réflexe s'arrête avec l'excitation ou, du moins, bientôt après. Quand le mouvement instinctif cesse, ce n'est nullement en relation avec l'excitation ; il ne prend fin que lorsqu'est atteint l'état que nous appelons le « but » de l'action, c'est-à-dire lorsque s'est produite la « satisfaction ». Objectivement, le mot satisfaction désigne simplement le fait que tout l'ensemble des mouvements fait place à un état de repos.

La stéréotypie de l'action instinctive est d'un tout autre genre que celle du réflexe. Sans doute, elle constitue en principe une « immutabilité » et s'ajuste par « harmonie préétablie » à la situation convenable. Mais cet ajustement peut presque toujours se préciser encore par adaptation aux qualités particulières de la situation, et

1. On pourrait dire que de telles manifestations, par exemple l'accouplement de certains papillons avec des femelles d'une autre espèce quand l'instinct est à son comble, des danses érotiques devant des objets inanimés en l'absence d'une femelle ou bien des mouvements de couvage devant des œufs imaginaires, sont des « actions symboliques ».

cela soit immédiatement, soit à la suite d'un apprentissage. Quelques exemples le prouveront.

Commençons par la « méthode des essais et erreurs ». Quand on met sur le dos une étoile de mer, elle se retourne par le procédé suivant. Ses cinq bras s'attachent d'abord tous au sol par la pointe. Bientôt deux de ces bras ont la préséance ; ils tirent le corps dans leur direction et empêchent par inhibition réflexe les autres bras d'en faire autant. Tout biologiste tiendra le phénomène pour un réflexe. Mais faisons maintenant une expérience : coupons le nerf qui relie les cinq bras entre eux, de façon à rendre impossible l'inhibition réflexe. Nous voyons les cinq bras tirer effectivement chacun de son côté ; les efforts se compensent et restent plus ou moins longtemps inefficaces. Si nous avions vraiment affaire à un processus purement réflexe, les cinq bras continueraient à se gêner ainsi jusqu'à ce que s'ensuive la mort de l'animal placé sur le dos. Mais ce n'est pas là ce qui arrive. Au bout d'une certaine période apparaissent de nombreux mouvements tâtonnants, très variés, qui constituent ce qu'on appelle des « essais ». Il n'y a aucun rapport fixe entre ces mouvements et la position de l'animal ; il ne s'y manifeste aucune intelligence du problème qu'il doit résoudre pour se remettre à l'endroit. Un bras tâtonne en l'air, un autre sur le sol, un troisième passe de droite à gauche par dessus le corps, etc., et cette vaine recherche dure longtemps, jusqu'à ce que se produise fortuitement une combinaison motrice qui atteint le but cherché. L'animal s'apaise alors (trouve « satisfaction »).

Voici d'autres cas. Outre la tendance ou impulsion, le complexe moteur que nous appelons instinct comprend aussi « la voie » qui conduit au but, c'est-à-dire à la satisfaction. Fréquemment cette voie est toute tracée et n'a pas à être cherchée. Des termites et certaines fourmis cultivent des champignons dans leurs terriers. Les actions correspondantes sont nombreuses, bien adaptées à leur but et comportent une collaboration très étendue des individus. Beaucoup de membres de la colonie prennent part à ce travail, et ce ne sont pas des individus quelconques : des ouvrières d'une grande taille coupent et emmagasinent les portions de feuilles qui formeront les couches sur lesquelles se développeront les champignons. La préparation des champignonnières, au contraire, est l'affaire d'une plus petite espèce d'ouvrières qui ne quittent pas le nid. Leurs

travaux sont extrêmement compliqués : aménager les champignonnières, les préserver de toute moisissure, enlever les champignons non comestibles qui surgissent, fumer et entretenir les champignons comestibles de façon qu'ils ne forment pas de carpophores et que s'épaississent les filaments du mycélium dont se nourrissent les fourmis et les termites. Quand vient l'époque de l'essaimage, à laquelle les jeunes individus sexués quittent le nid et les femelles fondent un nouveau nid, c'est à la jeune reine de transmettre la culture des champignons. La reine emporte dans une « bourse » située sous sa bouche une petite portion de couche prise dans l'ancien nid. Après la fécondation, elle s'enterre et passe l'hiver dans la cavité qu'elle s'est creusée. Là, elle soigne sa champignonnière jusqu'à la ponte, qui a lieu au printemps. Alors les ouvrières sorties des œufs la déchargent de tout travail. Toutes ces actions sont stéréotypées et doivent être innées, car jamais la nouvelle reine n'a pu assister aux soins donnés à la champignonnière dans le nid d'hiver précédent : elle sort du cocon, quitte l'ancien nid et se livre aux besognes que nous venons de décrire. Les fourmis tisserandes (*Ecophylla smaragdina*) utilisent leurs larves pour assembler les feuilles de leur nid. Elles ne peuvent avoir inventé le procédé, car seules leurs larves possèdent les glandes sécrétant le fil nécessaire : sans l'organisation particulière des larves, le désir de les utiliser serait aussi vide de sens que leur organisation physiologique sans l'instinct des ouvrières adultes. Dans tous ces cas, la « voie » qui mène au but forme un ensemble tout donné. Cette « voie » comprend généralement deux facteurs : la reconnaissance instinctive de la situation convenable, des objets appropriés qu'il s'agit d'utiliser — l'action proprement dite. Mais celle-ci forme un tout harmonieux de mouvements musculaires tant simultanés que successifs. L'aperception des occasions opportunes et l'action doivent, chez les bêtes, non moins que chez l'homme, être accordées l'une à l'autre de manière que l'action forme avec la situation le tout qui convient aux besoins de l'être.

Comme le mouvement réflexe est ajusté à l'excitation, l'action instinctive est ajustée à la situation.

Comparons davantage l'excitation à la situation. Un appareil automatique délivre une tablette de chocolat contre une pièce de monnaie. Il réagit aux caractéristiques de la pièce auxquelles ses

dispositifs lui permettent d'être « sensible ». Aussi prend-il des pièces fausses, pourvu qu'elles soient pourvues de ces caractéristiques, et refuse une nouvelle monnaie de même valeur que l'ancienne ou une pièce d'or qui vaut bien davantage, car il ne dispose pas d'organes « sensibles » aux caractéristiques nouvelles. D'autre part, les caractéristiques auxquelles il est sensible sont toujours des propriétés élémentaires, qui se définissent par leur action mécanique. Il en va tout autrement chez le marchand. Pour celui-ci, la pièce de monnaie n'est pas un agent élémentaire, une cause mécanique d'« excitation ». Si le marchand apprend qu'une pièce a cessé d'avoir cours, il la refuse. Il réagit alors à des signes qui n'existent pas sur la pièce, et, quand une nouvelle pièce est introduite, il l'accepte, contrairement à ce que l'appareil automatique pourrait faire. C'est que le marchand <sup>1</sup> ne réagit pas à la monnaie, mais à la « valeur » de la monnaie, non pas à une somme d'« excitations », c'est-à-dire de « causes » (simples et isolément efficaces), mais à une *relation* fort complexe entre quelques signes présentés par la monnaie et un certain nombre de souvenirs. Ainsi, comme la croissance et la régénération, les actes psychiques ont pour trait distinctif que les parties y agissent, non pas proportionnellement à leur être physique ou chimique, mais selon leur rôle dans l'ensemble relationnel dont elles sont les termes. C'est justement pourquoi elles peuvent être remplacées par d'autres termes, pourvu que ceux-ci ne détruisent pas la relation en cause, ici la « signification » de la monnaie. Voilà pourquoi les fonctions psychiques supérieures semblent être entièrement indéterminées ou, tout au moins, indépendantes des éléments du complexus causal. En cette matière, la conception tirée de la méthode physique se révèle inapplicable : il ne convient plus de réserver toute l'activité aux causes et de tenir en principe pour passif le système chargé de réagir. Ici, pour que se produise la réaction, le système auquel incombe la fonction psychique doit opérer activement la synthèse des multiples éléments fournis par les sens et l'analyse sensible.

Non pas que la conscience agisse synthétiquement dans tous les cas et à l'égard de tous les sens. Beaucoup d'excitations gustatives

1. On voudra bien remarquer qu'ici, comme ailleurs, nous ne comparons les réactions animales avec l'expérience humaine que dans la mesure où il est possible de mettre en évidence une relation des parties entre elles et au tout.

dues à un aliment lui donnent beaucoup de goût ou une saveur intense (perception additive). Au contraire, une pluralité d'excitations rétinienne donnent lieu à la perception d'une *forme* (perception établissant une relation). Si l'on touche un polype d'eau douce avec une baguette de verre, ou bien il ne se produit rien, ou bien on détermine une réaction de *fuite*. Si l'on met la bête dans du bouillon, elle ne réagit pas tout d'abord à ce milieu nutritif. Mais, si on la touche alors comme précédemment, on provoque des réactions typiques d'alimentation. Il est donc possible en ce cas de présenter isolément les éléments d'un complexus d'excitations ; dès que ces éléments sont donnés ensemble, la bête en fait automatiquement la somme, comme une serrure dont l'ouverture exige l'emploi de deux clefs. Le rapport naturel de structure qui existe entre les deux excitations dans la proie alimentaire, autrement dit, le fait que la proie qui touche la polype est elle-même savoureuse et qu'elle seule a une saveur, ne joue aucun rôle dans la réaction de la bête : les excitations agissent chacune pour soi. Il en va autrement chez le chien dressé par Buytendijk à choisir un triangle parmi diverses figures géométriques. Un triangle est fait de trois droites qui se coupent deux à deux, et c'est ce rapport qui est l'objet de la géométrie du triangle. Si l'on prend un autre triangle que celui qui a servi à son dressage, le chien choisira aussi bien la nouvelle figure, bien que chacune de ses parties diffère de celles de l'ancienne. Les deux triangles n'ont de commun que la relation entre les trois lignes (différentes dans chaque cas), la relation constitutive du triangle. C'est à cette relation que réagit l'animal, et il est tout d'abord incapable, comme nous-mêmes d'ailleurs, de se détacher de la forme d'ensemble. Nous aussi nous ne parvenons du tout à ses parties que par un processus d'analyse. Et lorsqu'il s'agit d'une proposition orale ou, surtout, d'un morceau de musique, il devient impossible de saisir logiquement le rapport entre les parties, c'est-à-dire les fréquences vibratoires des diverses consonnes et voyelles ou des sons musicaux et le sens des mots ou la valeur esthétique de la musique. De combien de manières et en combien de langues une seule et même pensée ne peut-elle s'exprimer ?

Tout cela vaut aussi pour l'instinct. Quand on oblige une araignée à adapter sa toile à tel ou tel endroit, la bête réagit au tout du rapport que les éléments de la situation locale entretiennent les uns

avec les autres et avec l'ensemble de la situation. Car l'araignée ne modifie pas mécaniquement telle ou telle partie seulement de la toile, mais ajuste harmonieusement la toile en tant que tout, à la situation en tant que tout. C'est ainsi que peut se produire une toile excentrique, dont les rayons dessinent non pas des triangles congruents, mais seulement des triangles semblables. Quand on observe de près comment l'araignée fixe toujours les fils sur le cadre, à la place à peu près convenable, on est obligé d'en inférer que chez la bête se produit le déplacement mathématiquement harmonieux des parties, par lequel se réalise l'ajustement d'un tout à un autre tout. Les lois de cette harmonie — dans la mesure où elles intéressent les actions animales — sont toutes données dans les fonctions des centres nerveux, alors que nous ne parvenons à saisir ces lois qu'à l'aide des mathématiques.

A cet égard, le centre nerveux (le cerveau) ne fait rien de plus qu'un organe qui croît ou se régénère. Il ne s'agit aucunement là de processus qui, pour s'effectuer, ont besoin de devenir conscients et encore moins d'opérer un choix. Sur le dos de la main, l'homme prend pour un seul contact deux pointes de compas distantes d'un centimètre, par exemple. Mais il discerne clairement ces deux pointes sur le bout du doigt. Cette discrimination est une opération bien plus compliquée qu'on ne croit communément. Elle ne se borne pas à percevoir une pointe de compas et une autre : dans notre expérience, les deux pointes sont unies par un rapport déterminé. Leur distinction comprend la localisation des pointes, l'orientation et la longueur de la droite qui les joint. Or c'est là une synthèse, mais une synthèse qui ne devient pas consciente *en tant que telle*. A ce propos, W. Köhler parle d'énergies synthétiques autochtones, et le problème de la relation en question s'apparente à celui de l'*a priori* dans la théorie kantienne de la perception élémentaire (sans s'identifier cependant à ce dernier problème, puisque nous n'envisageons que l'*a priori* psychologique, non l'*a priori* logique). Toutes les vraies actions instinctives sont gouvernées dans toutes leurs parties par cette fonction relationnelle. L'action d'une machine est une somme d'actions élémentaires exactement préfigurées dans son agencement. Mais dans l'instinct la chose est impossible, ne serait-ce que parce que les actions ne se déroulent jamais tout à fait de la même façon et ne sont identiques qu'en leur principe, dans leur

schéma. En outre, il se produit presque toujours une adaptation à la situation donnée avec une marge de variation déterminée. Aussi chaque phase de l'action ne doit-elle pas simplement suivre la précédente d'une manière préétablie, mais s'ajuster à l'effet relativement variable de celle-ci. La multiplicité des excitations sensibles donne lieu à l'unité de la relation, et de cette dernière procède à son tour la multiplicité des mouvements dont nous considérons l'ensemble comme formant l'action. Les processus synthétiques dans les centres nerveux sont bien plus essentiels que les excitations, que les lois physiques ou chimiques de la production des excitations dans les organes des sens. Les excitations singulières sont absolument incapables d'imprimer leur cachet individuel à la réaction d'ensemble, et c'est pourquoi il semble que le processus psychique soit « autonome ».

La notion inductive du « psychique » n'enferme ici rien de métaphysique et ne désigne que « la réaction du tout relationnel de l'action au tout relationnel de la perception ». En parlant d'« autonomie », nous n'entendons pas que les centres nerveux soient le siège d'autres forces que le reste de la nature. Ce serait aller beaucoup plus loin, et nous montrerons qu'à notre avis il n'y a pas lieu de dépasser les limites des sciences de la nature. Autonomie ne signifie pour l'instant que lois particulières à la relation entre facteurs de causalité, autrement dit, dynamisme des structures causales, s'exprimant dans la synthèse « pleine de sens » des éléments.

H. J. JORDAN (*Utrecht*).

(Traduit par M. LE TOURNAU et A. SPAIER.)

## L'INSTINCT N'EST RIEN

Avant d'aborder cette étude, je voudrais définir exactement son objet. Mais cela ne me paraît pas possible.

Chacun de nous conçoit l'instinct à sa façon, et n'est jamais entièrement d'accord avec personne. Le problème est complexe, il faut bien l'avouer. Il constitue un des chapitres les plus controversés de la biologie, de la psychologie et de la philosophie.

Certains, pourtant, croient l'avoir résolu ; mais les énoncés qu'ils en donnent sont des actes de foi, plutôt que l'expression d'un fait scientifique. La plupart sont d'avis qu'il ne l'est pas ; mais leurs incertitudes varient à l'infini et leurs nombreuses définitions posent autant de questions qu'elles proposent d'explications plus souvent hypothétiques que réelles.

Parmi les uns, comme parmi les autres, il en est qui s'appliquent à caractériser l'instinct par les comportements qu'ils appellent instinctifs. Ils fournissent de ceux-ci de très nombreux critères soi-disant objectifs ; mais chacun d'eux défend âprement les siens et rejette ceux des autres. Suivant les critères acceptés, il n'existe que des instincts chez toutes les bêtes, sans exception, ou bien chez certaines d'entre elles seulement. Le désaccord est complet, lorsqu'il s'agit d'établir le niveau de l'échelle zoologique auquel apparaissent des activités d'un autre genre, quand il est question de fixer la part qui revient à ces activités et celle qu'il convient d'accorder aux instincts dans les fonctions de relation de chaque espèce.

Le plus grand nombre cherchent à définir les conduites instinctives par les mécanismes qui les constituent, ou par les facteurs qui les engendrent. Mais, selon les auteurs, les mécanismes sont purement physiologiques, ou bien participent à la fois de la physiologie et de la psychologie normale, ou d'un psychisme très particulier. L'instinct exclut l'intelligence ou se combine toujours avec elle, et, dans ce cas, il la tyrannise ou lui obéit servilement, ou la subit et la domine alternativement.

Quant aux facteurs, on prétend les trouver uniquement dans l'ambiance, ou dans l'organisme même, ou dans un complexe indissociable d'excitations internes et externes.

Pour les uns, les stimulations internes proviennent naturellement toutes de certains états physiologiques. Pour les autres, ni le milieu, ni la physiologie ne suffisent à expliquer le déterminisme des actes instinctifs. La conscience, l'expérience sensible ou des facultés psychiques d'un ordre supérieur doivent nécessairement intervenir. Il en est même qui n'y trouvent point leur compte et pour qui les instincts sont incontestablement déclenchés par une faculté de connaissance absolument distincte de toutes les autres facultés de l'âme, par une impulsion intérieure mystérieuse : l'instinct.

Et les opinions se multiplient encore quand le problème est envisagé du point de vue évolutionniste.

Il est un point cependant qui ne soulève aucune objection. Pour tout le monde absolument, les comportements instinctifs sont des *automatismes*, c'est-à-dire, des activités qui s'accomplissent tout à coup, sans qu'il soit besoin de réfléchir, bien qu'elles puissent être conditionnées ou complétées, pour certains, par des processus sensoriels et nerveux, caractéristiques des opérations intellectuelles les plus simples.

Le fait qu'on est unanime à leur accorder les propriétés essentielles d'automatismes purs ou psychologiques ne leur confère pourtant aucune originalité. Car toutes les conduites d'origine intellectuelle tendent, elles aussi, nécessairement à s'automatiser, à devenir des habitudes qui finissent par s'exécuter inconsciemment, sans aucune réflexion. La raison elle-même n'acquiert toute sa puissance, sa souplesse et sa spontanéité à universaliser que lorsqu'elle s'est, par l'exercice, constitué des automatismes dont elle peut disposer immédiatement, sans devoir réfléchir, pourrait-on dire, à des détails qui l'embarrassaient au début. Comme la marche, l'équilibre, le saut, le vol, la natation, toutes les formes de la locomotion, la raison subit la loi de l'automatisation progressive des activités utilement renouvelées.

L'animal parfaitement adapté à des conditions d'existence aussi stables que possible ne peut donc être qu'un automate. L'intelligence, à quelque degré qu'il la possède, n'est appelée à jouer,

en principe, dans la réalisation de sa destinée, qu'un rôle transitoire, d'autant plus éphémère que les besoins sont moins complexes et moins nombreux, que l'ambiance est moins sujette à varier. Les fonctions de relation sont, par conséquent, principalement constituées de deux sortes d'automatismes, les habitudes et les instincts, chez l'organisme qui possède une certaine expérience de la vie, et le problème de l'instinct n'existe, que parce que les animaux paraissent exercer devant nous, non seulement de véritables habitudes, mais des habitudes qui ne seraient pas de vraies habitudes.

Il s'agit donc de départager ce qui revient à l'habitude et ce qui appartient à l'instinct dans les opérations qui, de prime abord, paraissent aveuglément accomplies, par un animal dont on a soudainement l'occasion d'observer la conduite.

Les habitudes, dit-on couramment, sont des automatismes *individuels*, immédiatement reconnaissables à ce qu'ils diffèrent d'un sujet à l'autre dans la même espèce ; tandis que les instincts sont des automatismes *spécifiques*, c'est-à-dire, parfaitement identiques chez tous les animaux de la même espèce.

Cela n'est vrai que très approximativement.

Si, en effet, un animal quelconque doit, pour s'adapter à des contingences inaccoutumées, contracter certaines habitudes, il est évident que tous les individus de son espèce sont obligés d'adopter la même conduite, dans les mêmes circonstances. Et s'il est démontré qu'un animal possède ces *pouvoirs d'adaptation à des conditions de vie spéciales ou à des états psychiques ou physiologiques insolites*, rien ne prouve *a priori* qu'il ne les utilise pas à réaliser les automatismes spécifiques imposés par des *conditions de vie normales*, qui sont identiques pour tous les individus de son espèce, ou par des *appétits ou des structures* qu'une même ancestralité a rendus identiques aussi chez eux tous.

D'autre part, chez tous les organismes dont les pouvoirs psychiques atteignent un niveau relativement élevé, on découvre non seulement de véritables instincts, c'est-à-dire des activités parfaitement spécifiques, mais des instincts de race, de famille, de lignée, et des variations du comportement strictement individuelles, susceptibles de se transmettre à la descendance, et, par suite, de se changer en instincts.

Que signifie donc cette distinction essentielle qu'on prétend

établir entre des automatismes individuels et des automatismes spécifiques, spéciaux et normaux ? Il ne me paraît possible de s'y attarder que si l'on est, de parti pris, convaincu de l'existence de l'instinct.

Rien ne distingue *a priori* l'habitude véritable de la fausse habitude qu'on appelle instinct, ou de l'opération qu'on dit accomplie par instinct. L'expérimentation est indispensable pour établir si deux sortes d'automatismes existent réellement.

En quoi l'expérimentation doit-elle consister ?

L'habitude est un automatisme *acquis*, tandis que l'instinct serait un automatisme *inné*. Quand on veut donc savoir si un animal a dû apprendre ou non à se comporter d'une certaine manière, on le soumet à quelques taquineries que l'on suppose devoir l'amener à changer de conduite, si celle-ci est réellement le résultat d'un apprentissage ; et s'il ne modifie pas logiquement son comportement, on en conclut qu'il agit aveuglément, par instinct. Mais il peut se faire qu'au moment où l'occasion se présente de l'interroger, le sujet se trouve déjà tellement automatisé, par un exercice invariablement répété un assez grand nombre de fois, qu'il ait perdu conscience des actes qu'il accomplit habituellement, et qu'il ne soit plus capable de changer de conduite, du moins aussi brusquement, dès la toute première fois qu'on le met dans l'obligation de le faire.

Pour pouvoir affirmer que l'animal a appris, il faut avoir assisté à son apprentissage. Pour être certain qu'il n'a pas dû apprendre, il faut l'avoir soumis, sans succès, à de très sérieuses expériences, destinées à reconstituer éventuellement toute l'histoire des événements psychiques dont il a pu être le théâtre, jusqu'au moment où l'on a décidé de le questionner. Ce n'est pas ainsi qu'on a procédé jusqu'ici. On s'est généralement contenté, je le répète, de taquiner sommairement le premier animal venu, d'enregistrer l'échec auquel on s'attendait, et de l'inscrire au bilan de l'instinct, pour le compte de la cause finale ou du principe vital.

Or, certains apprentissages se réalisent avec une rapidité telle que l'on ne peut pas la concevoir quand on n'est pas averti. Les habitudes sont d'ailleurs acquises d'autant plus vite et de façon plus irrémédiable, qu'elles sont plus immédiatement et définitivement indispensables, qu'elles relèvent de processus mentaux moins compliqués et font partie d'une psychologie générale moins com-

plexe. Et ce sont là, justement, les caractères les plus évidents des automatismes spécifiques dont on affirme l'innéité. Tous sont indispensables. L'animal doit absolument les réaliser ou périr, ou bien ne point laisser de descendance. Ils constituent presque toujours à quelques-uns toute la psychologie de la bête, et l'on exagère considérablement l'importance des facultés que devrait posséder l'animal, s'il était obligé de les acquérir par expérience personnelle.

Le caractère d'utilité et de finalité que semblent revêtir certaines industries animales, le degré de perfection et de complexité qu'elles paraissent atteindre parfois, nous portent à croire qu'on devrait souvent accorder à la bête qui les exerce une intelligence beaucoup supérieure à la nôtre, s'il fallait admettre qu'elles procèdent d'un apprentissage quelconque. Et nous cherchons à résoudre cette difficulté de diverses manières.

Certains dotent l'animal d'une essence particulière, d'un principe spécial ou d'une faculté de connaissance merveilleuse qui accomplit des miracles, mais se soustrait obstinément à toute enquête expérimentale.

D'autres s'expliquent le mystère en admettant que les instincts sont des habitudes acquises par des ancêtres plus ou moins éloignés et qu'un très long usage a fini par inscrire au patrimoine de l'espèce, sous la forme d'un chimisme particulier des cellules germinales. Mais cette explication ne résout nullement le problème. Elle l'éluide tout simplement, avec une inconcevable légèreté, en accablant d'une monstrueuse intelligence l'ancêtre hypothétique qui a dû faire pour la première fois la géniale découverte, et sans nous dire comment l'habitude nouvelle, contractée par cet ancêtre, a pu se transmettre à ses propres enfants. Elle ne le pourrait pas, d'ailleurs, car nous ne possédons aujourd'hui aucune preuve incontestable, ni aucune explication hypothétique satisfaisante, de la transmission à la descendance, par la voie sexuelle, de caractères acquis au sens que leur donne Weismann.

D'autres enfin écartent à la fois, des mécanismes instinctifs, l'intelligence excessive et le principe vital. Ils sont convaincus de l'existence d'automatismes complexes, innés et spécifiques, mais ils en expliquent la genèse par une accumulation progressive de variations éthologiques strictement corrélatives de variations

brusques, morphologiques ou physiologiques, préalables, soumises ultérieurement au contrôle de la sélection naturelle.

Dans l'état actuel de nos connaissances, c'est la thèse de ces néodarwiniens qui paraît être la plus proche de la vérité, s'il est vrai toutefois que les instincts existent. L'hérédité psychique progressive est illusoire, ou bien il faut l'expliquer autrement qu'on l'a fait jusqu'ici. Non seulement il n'est pas possible d'admettre qu'une habitude acquise par un individu, à la suite d'une véritable découverte de sa part, puisse passer *immédiatement* à sa descendance par la voie sexuelle, mais en supposant même que cette habitude soit communiquée aux jeunes et aux congénères, par l'exemple et l'imitation, au cours de très nombreuses générations, il ne serait pas permis d'affirmer que l'exercice peut transformer *très lentement* cet automatisme acquis individuellement en un automatisme inné, spécifique.

Toute activité est nécessairement liée à des structures et à une chimie particulières, qui en constituent les potentialités. Toute variation héréditaire de l'activité relève nécessairement d'une modification héréditaire du substrat physico-chimique ou structural, ou bien l'hérédité trouve ses facteurs dans la stabilité de l'ambiance et non pas dans l'organisme. Mais P. Pelsencer<sup>1</sup> vient de découvrir un cas d'hérédité progressive d'une variation morphologique, qui permet d'expliquer l'hérédité progressive d'une variation psychologique ou éthologique, non plus par une lente influence de l'exercice sur les cellules sexuelles, mais par l'hérédité progressive d'une variation brusque, morphologique ou physiologique, insoupçonnée, qui aurait engendré cette activité psychique nouvelle. Il a en effet étudié pendant 13 années consécutives la descendance d'un couple de Limnées à coquille senestre, variation bien connue, mais très rare chez divers gastéropodes. Le retour au type ancestral, à coquille dextre, s'est produit chez un assez grand nombre des enfants, mais, de génération en génération, la réversibilité du phénomène s'est lentement atténuée.

Une modification quelconque de l'activité normale, instinctive, d'un animal qui ne connaît pas ses jeunes et qui n'entre en relation

1. Communication faite à la section de zoologie du 56<sup>e</sup> Congrès de l'Association française pour l'Avancement des Sciences, à Bruxelles, en juillet 1932, qui paraîtra dans les *Comptes rendus* du Congrès.

avec ses semblables qu'à l'époque de l'accouplement, ne peut donc se transmettre à la descendance, que si elle découle directement d'une variation physico-chimique ou morphologique capable de s'inscrire dans les cellules sexuelles du mutant. Mais, si cette variation suit la loi de l'hérédité progressive décrite par P. Pelseneer chez les Limnées, le comportement qui lui correspond offre d'abord les apparences d'une habitude acquise, puisqu'il n'est pas spécifique, puisqu'il ne se réalise que chez un certain nombre des descendants ; et la fixation héréditaire, progressive de cette activité nouvelle porte à croire à la transformation d'une habitude acquise en un instinct. L'ancêtre a dû acquérir une habitude pour adapter son comportement à la variation subie et le nombre de ses descendants qui doivent également acquérir cette habitude s'accroît tout simplement de génération en génération.

Jusqu'ici, ce sont les défenseurs de la doctrine darwinienne qui paraissent avoir raison. Cependant, tous les comportements, indistinctement, même ceux qui sont tributaires des pouvoirs psychiques les plus élevés, sont corrélatifs de structures et de propriétés humorales spéciales. Le caractère obligatoire de ces corrélations présente certainement de multiples degrés, dans l'échelle zoologique et surtout parmi les diverses activités qui composent les types psychologiques les plus complexes ; mais, ce qu'il faudrait précisément démontrer, c'est que certaines propriétés morphologiques ou physiologiques, seules ou secondées par une énigmatique faculté absolument étrangère aux potentialités psychologiques normales, suffisent à réaliser des automatismes spécifiques compliqués auxquels on donne le nom d'instincts, et que ces automatismes ne sont pas, comme les habitudes, de simples résultantes de potentialités psychologiques absolument normales, corrélatives de certaines propriétés morphologiques ou physiologiques fondamentales ; que les instincts et les habitudes ne procèdent pas essentiellement d'un même déterminisme psycho-physiologique.

Or, cette démonstration n'a jamais été faite. Toutes les expériences sur lesquelles on s'est basé pour affirmer l'innéité de certains automatismes doivent être recommencées. Elles sont entachées d'erreurs plus ou moins graves d'observation ou de méthode, dues, pour la plupart, à l'ignorance dans laquelle se trouvaient leurs auteurs, de principes biologiques qui ne sont d'ailleurs pas encore très répandus.

On croyait autrefois que l'œuf de l'animal contenait en miniature un adulte complet, qui n'attendait qu'une impulsion appropriée pour grandir. On sait aujourd'hui que l'œuf est une cellule qui donne naissance à d'autres cellules, puis à des tissus dont dérivent les organes, les appareils et, enfin, l'organisme de l'espèce à laquelle il appartient. On admet que toutes les structures et tous les fonctionnements qui se déroulent au cours de l'embryogénèse et, parfois même après la naissance, depuis la fécondation de l'œuf jusqu'à la mort naturelle, se trouvent contenus dans l'œuf fécondé et dans le milieu, sous la forme de *potentialités physico-chimiques*. Mais l'œuf de l'animal doué d'un psychisme quelconque ne contient pas que des potentialités morphologiques et physiologiques. Il détient aussi toutes les potentialités psychologiques qui découlent d'elles et qui ne commencent à s'exprimer et à se réaliser qu'au moment où l'organisme naît à la vie de relation.

Prétendre que l'animal possède à la naissance, non seulement les potentialités psychologiques qui lui permettent de réaliser, *par épigénèse*, certaines activités automatiques, occasionnelles ou exceptionnelles, mais encore et surtout des activités automatiques toutes faites, et merveilleusement adaptées, d'emblée, aux besoins les plus fondamentaux de l'espèce, c'est vouloir que la psychologie fasse exception aux lois générales du développement progressif des êtres organisés, s'attarder ou retourner à la vieille doctrine de la *préformation*. Les vitalistes ont certainement le droit de croire que l'être vivant exécute au cours de son existence une sorte de plan préétabli, sous l'impulsion d'une cause finale, mais le plan et tous les petits plans dont il est constitué à tous les étages et dans tous les domaines doivent se dérouler suivant certaines règles approximativement identiques à celles qui ont présidé à leur formation. Aucun d'eux ne peut soudainement surgir complètement achevé.

Les instincts ne se conçoivent donc pas et, si vraiment ils n'existent pas, l'impulsion mystérieuse par laquelle d'aucuns veulent qu'ils soient engendrés, *l'instinct, n'est rien*. Mais il faut le prouver expérimentalement.

Les automatismes instinctifs ont souvent été considérés comme des enchaînements compliqués d'automatismes innés et spécifiques, beaucoup plus simples, de *réflexes*. Parlons donc un peu des réflexes

et voyons si, en tant qu'automatismes, ils sont innés ou acquis.

Le réflexe classique, c'est-à-dire, une riposte bien déterminée, qui ne peut être déclenchée une première fois que par une stimulation précise, appliquée à un organe sensoriel particulier, et qui doit, par la suite, se renouveler identique à elle-même, sous l'influence de la même excitation, infligée de la même manière au même organe sensoriel est un artifice de laboratoire, dont la réalité est d'ailleurs illusoire.

L'animal qui naît à la vie de relation est apte à produire certains mouvements sous l'impulsion de certains stimuli. Rien d'étonnant à cela. Rien d'étonnant non plus à ce que les premières ripostes d'un lapin, par exemple, ne soient pas celles d'un lièvre, parce que le lapin et le lièvre sont deux machines différentes. Mais s'il paraît possible de provoquer une bête quelconque à reproduire invariablement le même réflexe, un très grand nombre de fois, au moyen de la même stimulation, *dans le laboratoire*, jamais ce phénomène ne se produit *dans la nature*, dans des conditions de vie normales, les seules qui nous intéressent.

Par mes études sur les réactions des antennes des papillons aux températures élevées et aux chocs, sur le déterminisme du déroulement de la trompe chez les lépidoptères, et sur l'autotomie psychique ou volontaire chez les phasmides, je crois avoir prouvé tout d'abord que les réflexes intéressant la vie de relation peuvent, en principe, être déclenchés par les facteurs les plus différents. Je crois avoir prouvé ensuite qu'ils ne se trouvent jamais deux fois de suite dans le cas d'être provoqués par la même intensité du même stimulus appliqué de la même manière au même organe sensoriel, qu'ils s'intègrent dès la première fois dans un processus de mémoire associative, qui empêchera leur renouvellement ou les déclenchera anticipativement, sous l'influence de facteurs nouveaux, et qu'ils se modifient eux-mêmes, s'atténuent ou se renforcent, se perfectionnent en se débarrassant de détails non absolument indispensables. Ni utiles, ni nuisibles lorsqu'ils se manifestent pour la première fois, aptes à satisfaire divers besoins ou le même besoin de diverses manières, ils disparaissent ou s'adaptent aux contingences, et c'est seulement lorsque celles-ci présentent une certaine stabilité, qu'ils finissent par acquérir l'allure d'automatismes innés, élémentaires. Le réflexe, tel qu'on le conçoit d'ordinaire, n'est pas un

automatisme primordial, mais un automatisme acquis, une habitude très simple<sup>1</sup>.

Une preuve !...

Une vanesse que vous capturez à la campagne et dont vous brûlez la face antérieure des antennes, au moyen de la cendre de votre cigarette, retire ses antennes en arrière, et les protège sous les bords des ailes antérieures ramenées l'une contre l'autre. Si vous appliquez la brûlure à la face postérieure des massues antennales, le papillon ramène quand même ses appendices en arrière et se les grille sur la cigarette.

Conclusions : La vanesse est une machine ; les réactions de ses antennes aux températures élevées sont de purs réflexes, absolument innés et incapables de s'intégrer dans des processus psychologiques élémentaires.

La conclusion est parfaitement adéquate quand il s'agit d'un adulte. Elle ne l'est plus lorsque l'expérience est entreprise sur un papillon qui vient de sortir de la chrysalide. A ce moment, l'insecte retire ses antennes dans n'importe quelle direction opposée à celle d'où lui vient l'irritation calorique, et quand on a légèrement brûlé quelques fois l'extrémité de ses appendices céphaliques, non pas à la face antérieure, mais à la face postérieure, il se grille les antennes sur la cigarette en les ramenant vers l'avant, quand on les lui brûle pour la première fois en avant. Les antennes du papillon n'étant normalement jamais irritées qu'à la face antérieure, ne peuvent pas ne pas s'habituer à se retirer toujours vers l'arrière. L'apprentissage se réalise en quelques épreuves. Il aboutit à un automatisme élémentaire, aveugle et incapable de s'adapter désormais à des contingences inaccoutumées. Le réflexe classique existe alors, et le sujet peut entrer au laboratoire pour servir efficacement à une démonstration expérimentale de l'innéité des automatismes dont seraient constitués les instincts.

Il n'est plus possible d'admettre la primordialité du réflexe. Mais puisque le réflexe n'est vraiment un réflexe que lorsqu'il est devenu une habitude, grâce à des processus psychiques de mémoire associative, caractéristiques des opérations intellectuelles les plus simples, comment croire encore à l'innéité de ces automatismes compliqués qu'on appelle des instincts ?

1. L. VERLAINE, 1-3.

Cela ne se peut pas. Ces automatismes sont tous acquis, eux aussi. Il suffit, mais il est indispensable, pour en acquérir la preuve, de commencer à les étudier dès le moment où ils s'accomplissent pour la toute première fois, comme je l'ai fait pour les réflexes des papillons et des plasmides.

Les déductions logiques tirées d'excellentes observations et d'expériences faites sur des adultes exposent à de très graves mécomptes. Il faut appliquer à l'étude de la psychologie animale les méthodes employées depuis longtemps en embryologie, créer une sorte d'embryogénèse causale de la psychologie, susceptible de révéler non pas seulement des résultantes de potentialités hypothétiques, mais les potentialités mêmes, dans toute leur étendue, par une méthode inattaquable.

Je crois avoir soumis à une enquête de ce genre un certain nombre d'activités classées jusqu'ici parmi les instincts, chez des insectes, des oiseaux et des mammifères, et relatives à la vie de relation, la nutrition, la reproduction, l'organisation sociale<sup>1</sup>.

Je crois être arrivé à démontrer, dans tous les cas, que ces activités sont tout simplement des habitudes, qu'elles doivent être acquises par de véritables processus psychiques et qu'elles le sont généralement très rapidement. Et je pense avoir prouvé que des potentialités psychiques élémentaires, absolument normales, suffisent à en expliquer la genèse, sans qu'il faille les asservir à une faculté de connaissance d'un genre tout spécial, dont le rôle se limiterait à forcer l'animal à les acquérir.

J'ai donné de ces recherches un résumé assez détaillé dans *Psychologie comparée ou la physiologie du comportement* (Éditions des Cahiers de la Centrale du P. E. S., Liège, 1932, 179 p.), je puis donc me dispenser d'en rappeler les résultats et passer directement aux conclusions.

Il semble bien exister à première vue deux sortes d'automatismes chez les animaux : des habitudes acquises par chaque individu et des instincts innés, spécifiques. Mais ces deux sortes d'automatismes relèvent de déterminismes et de mécanismes essentiellement identiques.

On peut distinguer chez la bête deux sortes d'activités.

1. L. VERLAINE, 4-19.

Il y a d'abord l'*activité normale*, celle qui doit être nécessairement réalisée, le plus vite possible, et le mieux possible, d'emblée, parce qu'elle est absolument indispensable. Elle conduit fatalement à des automatismes spécifiques, parce que tous les animaux de la même espèce sont doués des mêmes appétits et des mêmes moyens de les satisfaire, et parce qu'ils se trouvent tous approximativement placés dans les mêmes conditions de vie, qui leur permettent ou les obligent de les satisfaire de la même manière ; ils doivent donc se comporter naturellement tous à peu près d'une façon identique, lorsqu'il s'agit pour eux de réaliser le minimum strictement indispensable de leur destinée.

Nous l'appelons instinct ou nous disons qu'elle est composée d'instincts ou gouvernée par l'instinct.

On objectera peut-être que certaines industries sont vraiment inexplicables, si l'on n'accorde pas à l'animal qui les exerce la connaissance innée du but à atteindre et des moyens d'y parvenir, parce qu'il n'est pas possible de concevoir que cet animal puisse apprendre si peu que ce soit son métier, ou recevoir un enseignement quelconque de ses parents ou de ses congénères. Mais apprendre n'implique pas nécessairement un maître. Nous apprenons nous-mêmes à faire toutes sortes de choses, par hasard, sans nous en douter, avant d'avoir atteint le but qui se révèle alors seulement à la conscience, en même temps que les moyens qui y ont conduit.

Et l'on s'étonnera encore de ce que des apprentissages si compliqués se réalisent fortuitement, avec une si étonnante précision et une pareille régularité, chez tous les animaux de la même espèce. Mais ce qu'on ne sait pas généralement, c'est que les sujets qui réussissent sont l'infime minorité, et que l'uniformité des conduites est encore chez eux beaucoup plus apparente que réelle. On n'aperçoit pas ces multiples différences des comportements, parce qu'on est ébloui par la finalité des opérations accomplies ; et, des quelques exemples que d'heureux hasards ont permis d'étudier, on conclut qu'il en est toujours ainsi. A mesure que les recherches se multiplient, l'étonnante perfection initiale des instincts s'évanouit, et la légende de la connaissance innée du but prend nettement les apparences d'une prophétie *a posteriori*.

Il y a ensuite l'*activité spéciale*. C'est celle qui adapte instantanément l'activité normale à des contingences inaccoutumées, ou

paraît réaliser spontanément des potentialités psychiques insoupçonnées. Elle conduit, elle aussi, fatalement, à des automatismes spécifiques, lorsque les facteurs qui l'ont engendrée sont héréditaires, soit qu'ils proviennent d'une variation brusque, morphologique ou physiologique, susceptible de passer à la descendance par la voie sexuelle, soit qu'ils résultent d'une modification définitive de l'ambiance.

Nous lui donnons le nom d'habitude ou d'instinct, suivant qu'il nous a été donné ou non d'assister à son développement.

Mais cette activité spéciale n'engendre généralement que des automatismes individuels, ou même ne s'automatise pas du tout. Cela dépend des contingences. Nous l'appelons alors intelligence.

Tandis que, par instinct, chaque animal accomplit plus ou moins intelligemment pour lui-même, le minimum de sa destinée, il tend par son intelligence, à dépasser le nécessaire et à réaliser une partie du possible, voire un peu d'impossible.

Mais malgré la distance qui sépare ces deux opérations, il n'existe entre elles que des différences de degrés, ou des différences que nous leur attribuons, parce que nous sommes obligés de classer tant bien que mal nos connaissances, pour nous y retrouver, les décrire et les retenir, et que les mots expriment trop souvent ce qui se passe superficiellement en nous-mêmes, plutôt que les faits dont ils devraient être l'expression fidèle.

L'intelligence à tous ses degrés, les habitudes et les instincts ne sont que des manifestations différentes d'un seul et même mode d'activité psychique, qui gouverne toutes les fonctions de relation, chez tous les animaux y compris l'homme <sup>1</sup>.

L'instinct n'est rien.

Mais faut-il bannir le terme du langage ? Cela n'est pas nécessaire et ne serait pas utile. Le mot *instinct* ou l'expression *par instinct* nous permettent de faire remarquer que tel geste, tel acte, telle suite d'opérations parfaitement enchaînées entre elles, surgissent tout à coup, comme spontanément, sans réflexion, sous l'influence d'une impulsion, d'un *instinctus*, comme disaient les Latins, dont nous ignorons actuellement la nature, et qui peut être, sous réserve d'enquêtes expérimentales très sérieuses, une stimulation interne

1. L. VERLAINE, *Psychologie comparée*.

ou externe, physiologique ou psychique, biologique ou sociale, actuelle ou dérivée d'événements qui se sont déroulés, à une époque inconnue, dans l'histoire de l'individu, de ses ancêtres ou de son ambiance.

L. VERLAINE.

#### BIBLIOGRAPHIE

1. — L. VERLAINE. Les réactions des antennes des papillons aux températures élevées et aux chocs. *Bull. et Ann. Soc. entom. Belgique*, 1927, t. LXVII, p. 273-283.
2. — Le déterminisme du déroulement de la trompe et la physiologie du goût chez les Lépidoptères. *Ibid.*, p. 147-182.
3. — L'autotomie psychique ou volontaire chez les Phasminides. *Mém. Soc. roy. Sciences Liège*, 1931, 3<sup>e</sup> série, t. LVI, 47 p.
4. — Recherches sur la biologie des *Synagris*. *Rev. Zool. Africaine*, 1923, vol 11, p. 435-475.
5. — L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères. I. Le problème du retour au nid et de la reconnaissance du nid. *Mém. Acad. Sci. Belgique. Classe des Sci.*, 8<sup>o</sup>, t. VIII, 1924, 72 p.
6. — II. L'instinct de nidification chez le *Pelopaeus clypeatus* du Congo-belge. *Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1924, t. LXIV, p. 197-237.
7. — III. La reconnaissance du nid et l'éducabilité de l'odorat chez la *Vespa germanica*. *Ann. Soc. roy. zool. Belgique*, 1924, t. LV, p. 67-117.
8. — IV. La variabilité de l'instinct chez le *Pompilus viaticus*. *Bull. et Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1925, t. LXV, p. 251-259.
9. — X. La reine des abeilles dispose-t-elle à volonté du sexe de ses œufs ? *Ibid.*, 1929, t. LXIX, p. 224-238.
10. — V. La construction des cellules hexagonales par les guêpes et les abeilles. *Ibid.*, p. 387-417.
11. — XII. Les collectivités d'abeilles sont-elles gouvernées par des traditions ? *Mém. Soc. Entom. Belgique*, XXIII, 1931, p. 191-222.
12. — XIII. Le tonneau des Danaïdes. *Bull. et Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1931, t. LXXXI, p. 123-130.
13. — XVII. L'origine des mâles chez les guêpes. *Ibid.*, 1932, t. LXXXII, p. 89-97.
14. — L'Epeire diadème et les Hyménoptères vulnérants. *Ibid.*, 1927, t. LXVII, p. 61-69.
15. — Un problème sur l'intelligence de l'araignée. *La Sci. Moderne*, 1927, juin, p. 285-287.
16. — Les oiseaux briseurs de coquilles d'*Helix*. *C. R. Congrès Nat. des Sci. Bruxelles*, 1930, p. 789-792.
17. — Les accouplements multiples des mâles d'insectes. *Bull. Soc. roy. Sci. Liège*, 1923, 1, p. 27-31.
18. — La réfraction des rayons lumineux et la précision du coup de bec chez les oiseaux aquatiques. *Ibid.*, n<sup>o</sup> 6, p. 143-148.
19. — A propos des Coquilles d'*Helix* brisées par des oiseaux ou des rongeurs. *Ann. Soc. roy. zool. Belgique*, 1932, t. LXII, p. 47-52.

## MOUVEMENTS SIMPLES ET TRANSCENDANCES BIOLOGIQUES <sup>1</sup>

L'irritabilité cellulaire, les tropismes et les diverses sortes de réflexes, bref, les mouvements les plus simples des animaux vont-ils de soi et se suffisent-ils à eux-mêmes ?

1. L'IRRITABILITÉ CELLULAIRE. — On dérive souvent toute la vie de la cellule d'une propriété première, l'irritabilité, qui consiste à réagir d'une certaine manière aux agents du milieu. Ce serait là, par définition, le seul héritage fonctionnel des organismes unicellulaires. Observons-en donc les effets dans la locomotion d'*amoeba proteus*. Dans l'endoplasme, qui est à l'état de *sol* fluide, se dessinent des courants de matière ; ces courants vont faire saillie sur le corps de l'amibe et donner lieu à des protubérances (qui, dans cette espèce, sont épaisses, coniques, striées suivant leur longueur et disposées en tous sens) ; ce sont les pseudopodes où l'endoplasme, devenu ectoplasme, se transforme en *gel* de consistance suffisante pour servir d'organe de natation ou de reptation. Après quelque temps, le *gel* des pseudopodes redevient *sol*, reflue laissant place nette, et de nouveaux pseudopodes pourront surgir sur d'autres points.

Ces modifications s'expliquent-elles par les lois physico-chimiques de la matière ? D'abord, elles ne sont pas dues au contact du liquide dans lequel se meut l'animalcule, car le protoplasme s'entoure d'une couche isolante. Cette pseudo-membrane obéit sans doute aux lois de la tension superficielle entre liquides de densité différente ; mais la locomotion provient des courants

1. Sous une forme et un titre légèrement différents, cet article a fait l'objet d'une communication à la Section de Psychologie expérimentale du Congrès de l'Association française pour l'Avancement des Sciences, tenu à Bruxelles du 25 au 30 juillet 1932.

internes du plasma et des changements d'état qu'ils impliquent, non des variations de la tension superficielle. D'ailleurs personne ne songe plus à entendre ces processus d'une manière simpliste, et tout le monde reconnaît ou fait valoir la grande « complexité et instabilité » de la matière vivante. Concession qu'il faut cependant compléter par d'autres remarques. Qui dit mécanisme dit hasard. Et, assurément, toutes les cosmogonies scientifiques admettent qu'un ordre relativement harmonieux peut sortir d'un chaos de conjonctures fortuites. Mais un tel ordre ne s'établit qu'à travers de très longues périodes de confusion — combien de temps a-t-il fallu pour la formation du système solaire ? — ne se modifie généralement que par suite de conflagrations et ne se reconstitue pas spontanément une fois qu'il a disparu : les structures dont il se compose surgissent, durent ou s'ancantissent au gré des circonstances. Peut-on en dire autant des courants protoplasmiques ? De prime abord quelconques, changeants, protéiques, ils n'en sont pas moins régulièrement « morphocinétiques » (H. J. Jordan <sup>1</sup>) : ils engendrent des formes aisément reconnaissables dans chaque espèce ; le chemin qu'ils font parcourir à l'amibe ondule alternativement à droite et à gauche. *Il n'en irait pas autrement si cet être était pourvu d'un centre régulateur.*

Passons à la capture des substances alimentaires. Loeb, Maillard, Imbert, Rhumbler attribuaient cette capture à une diminution de la tension superficielle au point de contact entre l'amibe et sa proie. Les pseudopodes seraient comme aspirés par celle-ci. Mais à l'extrémité des pseudopodes qui s'avancent vers la proie apparaissent des dépressions transitoires en forme de cuvette, vrais organes morphologiquement caractérisés. Un processus aussi typiquement morphogénétique, remarque M. Jordan, ne peut provenir que de facteurs internes et d'une fine régulation des courants protoplasmiques.

Ajoutons que cette régulation ne ressemble pas à celle des dispositifs automatiques dont nous munissons beaucoup de nos machines : elle n'est pas réglée d'avance elle-même et désormais immuable jusqu'à un accident ou à une intervention de l'opérateur ; et, surtout, elle ne s'ajuste pas tant aux conditions externes (comme

1. *Allgemeine, vergleichende Physiologie d. Tiere*, Berlin et Leipzig, de Gruyter, 1929, 420-22.

on le suppose) qu'au rapport de ces conditions aux *besoins changeants de l'animal*. Il serait tentant, au lieu de parler ici de « besoins », de n'invoquer que la présence ou l'absence dans l'organisme de réserves plus ou moins « explosibles » selon leur masse ou leur état, d'idiosyncrasies et de phénomènes analogues à l'anaphylaxie. De telles propriétés pourraient à la rigueur expliquer pourquoi les agents externes prennent des coefficients variables et même de signe contraire, la réaction étant selon les cas non seulement forte ou faible, immédiate ou retardée, mais encore positive, négative ou nulle. Cependant on ne rend pas compte ainsi de la régularité générale du cycle vital à travers toutes ses variations de détail. C'est l'ordre constant de ce cycle qui s'exprime dans les « besoins » de l'animal. Autrement dit, cet ordre n'est pas une simple loi de succession, mais l'expression d'une fonction en vertu de laquelle les mêmes données sont tantôt attrayantes, tantôt repoussantes, tantôt indifférentes. Et cette fonction se double de toutes les apparences d'une faculté d'avertissement ; en un mot, dans le comportement par lequel elle se traduit, l'irritabilité cellulaire n'agit pas autrement que si elle comprenait une *sensibilité cellulaire*. Assurément, à ce stade, rien ne nous conseille de concevoir séparément motilité et sensibilité. L'indistinction anatomique s'accompagne vraisemblablement d'une indistinction psychique. Mais il serait beaucoup moins conforme aux observations d'une part, aux analogies avec le reste du règne animal d'autre part, de n'admettre ici que la seule motilité. Des physiologistes de premier ordre trouvent les mouvements de l'amibe tout à fait semblables à ceux d'un être qui *sent qu'il se meut et que ses mouvements réussissent ou échouent*. Mais cela même suppose les propensions, les satisfactions ou les déceptions qui sont le propre de *l'instinct*.

2. LES RÉFLEXES ÉLÉMENTAIRES OU PROPREMENT DITS. — Aux échelons suivants de la vie animale, les fonctions encore confondues dans l'irritabilité cellulaire se séparent et se répartissent entre plusieurs structures histologiques. Les réactions incombent désormais aux appareils moteurs et glandulaires tandis que la sensibilité, la coordination et la régulation deviennent l'apanage du tissu nerveux. Le type de l'action simple est alors ce qu'on appelle le réflexe. A travers toutes les corrections qu'à reçues cette notion de

réflexe, elle continue à vouloir dire que l'action extérieure, recueillie par les terminaisons réceptrices d'un neurone, est conduite jusqu'à un centre nerveux, d'où elle *se réfléchit* vers un appareil moteur ou glandulaire dont elle déchaîne mécaniquement les réserves d'énergie.

Chez les animaux pourvus d'un système nerveux central, l'axe cérébrospinal comprend divers étages, à chacun desquels correspondent des réflexes déterminés. Ce qui conduit à distinguer toute une hiérarchie de réflexes : réflexes *médullaires* (de défense, par exemple) — *bulbaires* (éternuement, clignement des paupières, déplacement latéral des yeux, mastication, succion, sécrétion salivaire, sécrétion gastrique, toux, etc.) — *mésocéphaliques* (réflexes d'expression et divers mouvements généralement appelés instinctifs, dont le centre est situé dans les couches optiques) — enfin *corticaux* (clignement palpébral à l'approche brusque d'un objet, orientation de l'œil vers l'objet qui vient se peindre sur la rétine). Une telle classification offre l'intérêt de nous conduire des réflexes inférieurs — conditionnés par des connexions nerveuses relativement simples — aux réflexes supérieurs, de telle sorte que la conscience dont ces derniers s'accompagnent souvent pourrait n'être tenue que pour un épiphénomène des très complexes associations entre les divers centres de l'écorce cérébrale. — Toutefois il apparaît vite que la répartition de la conscience aux réflexes des divers niveaux ne suit pas l'ordre de l'échelonnement cérébro-spinal, qui a donc moins d'importance hiérarchique qu'il ne pouvait sembler. Nous sentons des mouvements de défense commandés par la moelle et ne sentons ni la sécrétion gastrique (réflexe bulbaire) ni les réflexes d'accommodation de l'œil et de l'oreille, dont les centres sont situés plus haut encore.

D'autre part, comme les réflexes de tout niveau se combinent constamment, on en est venu à penser que tout élément sensitif peut s'enchaîner à un élément de réaction quelconque, pour constituer une voie directement parcourue de l'organe récepteur à l'organe moteur ou glandulaire, autrement dit, pour constituer un réflexe. Mais on n'a pas tardé à s'apercevoir qu'ici encore un danger guette la théorie. On ne saurait sans précautions appeler réflexe une réaction qui peut être déterminée par quantité d'excitations de qualité et de provenance différentes. On ne saurait non plus

assimiler sans réserve les automatismes acquis aux réflexes congénitaux. Ces derniers sont persistants, quasi-incoercibles et s'installent d'emblée (ou, tout au moins, à la suite d'un apprentissage si rapide qu'il laisse clairement transparaître la prédisposition, la préorientation). Les autres, au contraire, ne s'acquièrent que pas à pas, par de laborieux efforts, n'entrent guère en jeu que sur commande, se désagrègent spontanément quand les répétitions cessent, enfin exigent la collaboration de tout un travail mental : la formation des habitudes nécessite, pour commencer, des perceptions concrètes, puis l'occultation progressive de ces perceptions par des représentations plus fluides et difficilement définissables, les « attitudes de conscience », qui sont au fond des *allusions motrices* ; et l'oubli de ces allusions compromet immédiatement l'habileté. Il n'est donc plus de réflexologue averti qui aurait la naïveté de traiter sur le même pied les virtuosités (pourtant foudroyantes) de la dactylographe professionnelle ou du bon pianiste et les réflexes de défense ou même les réflexes d'accommodation. Gardons encore au mot *réflexe* une signification restreinte à une topographie pré-déterminée et constante dans l'espèce.

Ce ne sera pas la seule mesure de prudence indispensable. Il convient aussi d'éviter une seconde faute, celle de postuler qu'un réflexe est dans la vie du corps un mécanisme autonome. Nous ne sommes certainement pas seul aujourd'hui à avoir des doutes là-dessus, et voici nos raisons. Premièrement, certains réflexes, tels que les provoque l'intervention de l'expérimentateur, ne sont que des manifestations accidentelles de toute une structure fonctionnelle. Il est exact, par exemple, que si ma jambe est fléchie sur la cuisse et librement suspendue, un léger coup sur le tendon rotulien du quadriceps crural provoquera un mouvement d'extension (réflexe patellaire). Mais le réflexe ainsi produit n'a pas de réalité indépendante et n'est pas une véritable unité fonctionnelle. Une comparaison le montrera sans peine. Quand on approche un conducteur relié au sol, soit un tournevis tenu à la main, des bougies électriques d'un moteur à explosion, on en tire des étincelles qui n'entrent pas dans le cycle moteur. De même que ces étincelles, le réflexe rotulien, tel que nous venons de le décrire, n'est que l'effet d'une intervention extérieure ; c'est l'isolement, par une percussion artificielle, d'un élément d'une réaction très complexe,

qui assure l'équilibre dans la station debout. Les oscillations en avant et en arrière de notre corps posé sur l'étroite base de la plante des pieds menacent à tout moment d'aboutir à la chute. Mais elles ont naturellement pour effet de tirer soit sur le tendon d'Achille qui attache le muscle du mollet au talon, soit justement sur le tendon rotulien du quadriceps crural, et provoquent ainsi (par des tractions, non par des chocs), sous l'entrée en jeu de la sensibilité tendineuse, des contractions musculaires, alternatives et opposées, qui ramènent automatiquement la projection de notre centre de gravité vers le milieu de la distance entre la pointe des pieds et le talon. On comprend facilement que l'exagération ou l'affaiblissement pathologique de ces réflexes conjugués et antagonistes nous mettent en état d'infériorité, et voilà justement pourquoi l'amplitude du réflexe patellaire sert de signe clinique. D'où l'on voit que la réaction élémentaire considérée n'aurait aucune signification indépendamment de bien d'autres réflexes analogues, puis des réflexes « croisés de Sherrington <sup>1</sup> », de certaines interférences réflexes, d'une importante régulation centrale, enfin de l'influence que les canaux semi-circulaires accolés à l'oreille interne exercent sur notre équilibre. Et toute cette immense organisation physiologique s'intègre elle-même à quelque chose de plus vaste encore, aux *fonctions de relation*, dont la station debout comme la locomotion ne sont que des expressions partielles.

Mais il est des réflexes dont le sens profond apparaît bien plus vite parce qu'on en saisit aussitôt le rapport avec nos divers besoins. Tels sont les réflexes de défense (dont le réflexe palpébral sur lequel nous aurons à revenir) et les réflexes d'accommodation de nos sens ou les réflexes du tube digestif et de ses annexes. Car la paupière sert incontestablement à protéger l'œil, et une vision ou une audition précises sont impossibles sans accommodation. Distinguons donc entre les réflexes *artificiels* (dont l'apparition est due à d'autres facteurs que le jeu normal de l'organisme, la percussion du tendon rotulien par exemple) et les réflexes proprement *organiques*. Mais il faut toujours en venir là, dans un cas comme dans

1. Soit un chien à qui on a enlevé le cerveau et qui se tient debout. Si l'on pince l'une de ses pattes postérieures elle se retire en même temps que l'autre patte postérieure exécute un mouvement d'extension qui prévient la chute. C'est un réflexe tonique croisé.

l'autre, le réflexe n'est pas un élément autonome. C'est simplement un effet (parmi bien d'autres) d'un ensemble de structures fonctionnelles qui forment un tout biologique.

Or les fonctions qu'on est ainsi contraint d'invoquer ne sauraient passer pour le simple jeu d'un organisme une fois posé en cours d'action. La perception et la locomotion (fonctions de relation) *ne résultent pas* du jeu de notre corps. Certes, on ne saurait les comprendre sans sa bonne marche. Mais il faut aussi faire appel à quelque chose de plus et qui n'est pas moins remarquable. Le biologiste et le psychologue, quand ils étudient le comportement d'une bête, ne peuvent se dispenser de se reporter, tout comme le vulgaire, non pas tant à ce que fait la bête, qu'à ce qu'elle *cherche à faire*. Il est impossible de se borner à constater, par exemple, qu'elle se déplace. Il faut savoir pourquoi elle le fait : si c'est pour échapper à un danger, pour trouver sa nourriture, pour fuir la mauvaise saison ou pour construire un nid. Mettons en fait qu'aucun savant n'évite de soulever de telles questions. Et c'est de la réponse qu'elles reçoivent que dépend essentiellement ce que nous pouvons comprendre au comportement animal. Autrement dit, sous le réflexe est l'instinct, et c'est l'instinct qui donne au réflexe sa vraie signification.

Car l'instinct est l'animateur — et peut-être est-il la poussée organisatrice — de ce grand concours de fonctions biologiques ; c'est lui qui en fait des *instruments* de conservation, d'expansion, de combat, de perpétuation de l'espèce. Sans instincts on comprendrait à la rigueur la physiologie de la nutrition, de la respiration, de la reproduction. Mais on ne comprendrait pas pourquoi les bêtes se mettent en quête de leur nourriture, d'un abri, d'un lieu de ponte. Or qui dit instinct dit avidité, cupidité présente et aspiration à l'avenir. Aussi l'instinct est-il doublement vulnérable : dans la possession comme dans ses désirs. Et c'est pourquoi il est de son essence de susciter la conscience pour la maintenir aux aguets, promptement alertée par toute menace et constamment à l'affût de bonnes occasions. Nommer l'instinct, c'est évoquer un psychisme s'affirmant dans les fins qu'il se sent poursuivre, une faculté d'avertissement et de choix, c'est-à-dire une adaptation déjà fort poussée.

On en trouvera la confirmation dans les réflexes (qui, nous venons de le voir, se subordonnent à l'instinct par les fonctions dont ils

sont des rouages). Déjà les réflexes cutanés et tendineux ne se produisent guère sans que nous en ayons quelque connaissance. Assurément, la conscience n'y est pas indispensable. Si l'on supprime l'écorce qui est son port d'attache chez les animaux supérieurs, ces réflexes peuvent encore se produire quelque temps. Est-ce à dire que la conscience se réduise ici à un épiphénomène et que son rôle soit nul ? La sensibilité cutanée et articulaire est destinée à nous fournir des éléments d'information dont l'absence se ferait cruellement sentir dans la vie de relation, puisque sans eux la sûreté et l'efficacité de nos mouvements seraient diminuées. Or les réflexes cutanés et tendineux (ou, s'ils sont « accidentels », tout au moins les mécanismes dont ils découlent) s'intègrent au comportement « de relation ». Dans ce comportement, ce ne sont que des pièces de détail, mais qui ne doivent pas jouer à notre insu afin que nous sachions à tout moment où nous en sommes de notre action. Ainsi envisagée leur entrée dans la conscience cesse de paraître aussi vaine qu'inexplicable : ils n'en étaient jamais tout à fait sortis. Ce qui est primitif et régulier n'est pas la séparation radicale des mécanismes physiologiques entre eux et leur autonomie à l'égard de la conscience, mais, au contraire, leur liaison mutuelle et leur intime union au psychisme. Les indépendances (d'ailleurs partielles, jamais totales) n'apparaissent qu'à partir du moment où le montage délicat des vastes fonctions psychobiologiques atteint un haut degré de différenciation et de stabilité histologique. Quand ces engrenages sont devenus très nombreux, très spécialisés, très précis, alors — mais à partir de ce moment seulement, non plus tôt — ils peuvent s'entraîner les uns les autres sur un parcours limité, sans l'aide de la perception, du désir, du désappointement, de la vexation, de la peur ou de la colère, par un processus presque purement organique et théoriquement décomposable en réflexes. Mais, encore une fois, ce n'est là qu'une conséquence de la différenciation et complication progressive des fonctions psychobiologiques chez les animaux supérieurs, et l'on s'écarte de l'ordre naturel fourni par l'échelle des êtres quand on recompose leur comportement avec des réflexes ainsi entendus.

Pense-t-on que notre manière de présenter les choses soit tendancieuse ? On sera bien obligé d'en venir à la *coordination des réflexes*, qui apparaît partout. La contraction musculaire affecte

généralement un ou plusieurs groupes de muscles, « appropriés à telle ou telle fonction », disent très justement MM. Dumas et Piéron, tous les extenseurs ou tous les fléchisseurs d'un membre, tous les muscles inspireurs ou expirateurs, et elle s'accompagne, en vertu d'une loi énoncée par Sherrington, du relâchement des muscles antagonistes. Ou bien, comme l'ont fait remarquer Frédéricq et Nuel, l'excitation d'une fibre sensible du nez provoque chez l'homme l'éternuement qui demande le « concours harmonique » d'une foule de muscles de l'appareil respiratoire, de la tête et du cou. De même la toux violente suppose « le concours coordonné de presque tous les muscles du corps ».

Attribue-t-on cette large et étonnante coordination à l'irradiation par les connexions anatomiques « phylogénétiquement établies » entre les divers centres ? On reporte alors plus loin la question, puisque ces connexions sont justement telles qu'elles assurent la marche des *fonctions*. Et, sans doute, c'est pour parer à l'objection qu'on a fait appel à la phylogénèse. Mais de très fortes raisons minent aujourd'hui la croyance à la formation progressive et occasionnelle de ces connexions. Dans le n° I des *Recherches Philosophiques*, 1932, pp. 195-197, M. H.-J. Jordan a clairement montré que, lorsqu'on considère attentivement des fonctions telles que la vision, la digestion, la locomotion, on s'aperçoit que les chaînes de connexions sur lesquelles elle repose n'ont pu apparaître dans l'espèce que simultanément. Car chacun de leurs maillons serait isolément une absurdité physiologique, dont l'organisme ne pourrait tirer aucun profit et qui constituerait pour l'organe même une gêne ou une maladie. La fonction n'est donc pas un résultat du lent établissement des connexions nerveuses : sauf sur des points très secondaires, ces connexions ne sauraient s'établir progressivement, et rien ne permet de les séparer de la fonction pour en faire une précondition de cette dernière.

D'ailleurs, l'irradiation nerveuse par les connexions anatomiques peut-elle rendre compte des variations qui adaptent les réflexes à leurs fins biologiques ? Soient les réactions du voile du palais, qui dépendent d'un centre bulbaire. L'intensité et le point d'application de l'excitation restant les mêmes, il se produit un mouvement de déglutition quand l'excitant est le bol alimentaire, un vomissement quand c'est un autre corps. Des diverses explica-

tions purement physiologiques qu'on a proposées, celle de Richet est la plus plausible : la muqueuse du voile du palais contiendrait des récepteurs différents, correspondant au chaud, au froid, à la pression, à la douleur, et qui seraient à l'origine des réponses différentes et différemment adaptées. Que des organisations de « sensibilité différentielle » interviennent, ou l'accordera volontiers. Mais il faut ajouter que, d'une façon générale, notre alimentation n'est pas un phénomène purement physiologique et qu'elle comporte nécessairement, outre de nombreuses démarches de tout le corps, toute une masse de *contenus de conscience décisifs*. Le travail du tube digestif se subordonne à l'*instinct alimentaire* par lequel il est soudé à un comportement d'ensemble qu'inspirent et guident de nombreuses représentations. Ce qui commande les réflexes n'est pas seulement l'objet venant au contact du voile du palais, mais, au moins autant, l'impression que nous en recevons. Ne négligeons pas cette impression. Il est utile qu'elle refuse l'entrée à ce qui ne se présente pas sous forme de bol alimentaire ou même aux aliments qui pourraient ne pas convenir. Et ce contrôle n'est pas exclusivement d'ordre sensible. La nourriture qu'un sauvage présente à un civilisé répugne presque inmanquablement à celui-ci et, inversement, jamais sauvage n'accepta du premier coup ce qu'un explorateur put lui offrir à manger. Ce n'est pas uniquement une affaire d'aspect, de saveur ou d'arôme, pas même une simple affaire de prudence instinctive et d'habitude : mille interdictions alimentaires, rites et croyances pèsent littéralement sur l'estomac et rendent ainsi matériellement difficiles les premières transgressions. Toutes ces particularités, loin d'être de simples bizarreries de la nature humaine, se rattachent au caractère *profondément psychique de l'instinct alimentaire*. Et comme les réflexes de déglutition ou de vomissement sont des rouages de cet instinct, la conscience intervient jusque dans ces réflexes, parce que, dans tout le règne animal, l'alimentation est un processus psychobiologique.

Au reste, certaines coordinations, notamment celle que révéla une célèbre expérience de Pflüger, souvent reprise depuis, suggèrent même à des auteurs non suspects de métaphysique l'hypothèse d'un psychisme relativement indépendant du cerveau. Quand on dépose une goutte de liquide caustique sur le dos d'une grenouille décapitée, la patte postérieure la plus proche vient essayer

et gratter le point irrité. Si l'on coupe maintenant cette patte au-dessous du genou, de façon qu'elle ne puisse plus atteindre l'endroit cautérisé, on voit, après quelques essais infructueux du tronçon, que le « réflexe » est exécuté par la patte du côté opposé. Suppose-t-on que cette suppléance est l'effet mécanique de la défaillance du membre mutilé, parce que l'irritation, au lieu de cesser, persiste et s'irradie jusqu'aux voies nerveuses symétriques ? Ce ne sera pas assez tenir compte du fait qu'une simple irradiation envahissante ne donne généralement lieu qu'à des mouvements irréguliers et convulsifs, comme ceux que nous exécutons quand nous nous tordons de douleur. Il faut autre chose et plus pour faire apparaître une succession d'efforts systématiques et efficaces, à savoir la recherche d'une délivrance. Ce qui signifie 1° que le point de départ des réactions de la grenouille n'est vraisemblablement pas une « excitation » physiologique, mais une douleur, c'est-à-dire un état psychique ; 2° que les mouvements en question se composent d'essais et de corrections. — Bien entendu, on ne supposera pas ici une conscience claire et une adaptation réfléchie. Il nous arrive aussi de changer de main pour mieux nous gratter, sans nous en apercevoir sur le coup si nous pensons à autre chose, ou même sans nous réveiller si nous dormons. L'évanescence lueuse de conscience qui achève de guider la réaction nous donnera une idée approximative de ce qu'il peut subsister de psychisme chez la grenouille décapitée (et dont les mouvements sont d'ailleurs certainement préorganisés). A travers ce reliquat de conscience, comme par les mécanismes qui n'ont pas trop souffert, l'instinct de défense ou de conservation continue petitement à remplir son office.

3. LES TROPISMES. — Intercalons ici brièvement la question des tropismes<sup>1</sup>. On a soutenu que les mouvements des bêtes seraient déterminés du dehors, par les divers agents physico-chimiques du milieu, et que la direction de ces mouvements suit la résultante des forces externes. M. Georges Bohn mit cette dernière loi en évi-

1. Ne discutons pas l'appellation. Peu nous importe de savoir si l'on doit conserver un terme originairement appliqué en botanique à des phénomènes de croissance ou à des processus voisins et s'il ne conviendrait pas plutôt, puisqu'il s'agit de locomotion animale, de parler de *tropotaxie*. Ce qui doit retenir notre attention est la conception qu'on nous propose, et c'est pourquoi nous nous contentons de la désigner par le nom sous lequel elle fit fortune.

dence chez les littorines. Si l'on place une feuille de papier noir devant un de ces mollusques gastéropodes, il rampe vers la tache obscure, mais si l'on prend deux feuilles séparées par un intervalle suffisant, il passe entre elles. Il s'agirait donc d'une action purement mécanique, car lorsque l'intelligence intervient — comme chez un homme traqué ou craignant d'être poursuivi, qui, sur une plage nue, voit deux abris possibles — le sujet se dirige infailliblement vers l'un ou l'autre des points d'attraction, au lieu de les manquer tous deux en traversant l'espace intermédiaire. L'expérience n'est sans doute pas entièrement exempte d'équivoque, car, a-t-on remarqué, l'œil du bigorneau n'est pas accommodant, et il se peut que, pour cette bête, les deux bandes sombres n'en fassent qu'une. Mais les recherches ont été poursuivies sur des arthropodes dont la disposition des yeux permet de n'envoyer à chacun d'eux que les rayons d'une seule source lumineuse, pour mesurer si la réaction du côté correspondant du corps est proportionnelle à l'excitation. M. G. Fraenkel a vérifié la loi chez des copépodes, des caprellides, des isopodes et des polychètes. Quand deux sources agissent concurremment sur l'organisme de ces bêtes, l'angle sous lequel s'opère leur marche est proportionnel à l'intensité des sources. Autrement dit, si celles-ci sont égales, la direction suit la bissectrice de l'angle. Si l'une des lumières est plus forte ou moins éloignée, la route s'en approche davantage ou la rejoint sans choix possible de la part de la bête. Alors le mouvement ne décrit pas une ligne droite, car, tendant de plus en plus vers la source la plus intense, il prend une forme parabolique, parfaitement caractéristique pour toute trajectoire d'un mobile actionné par deux forces inégales.

On en conclut d'abord qu'il s'agit d'un pur déterminisme. Et que les expériences dont nous venons de dire un mot aient mis en relief des mouvements exécutés sous l'action nécessitante d'agents matériels, sans possibilité d'option ou de résistance individuelle, c'est ce qui a été établi, au moins dans quelques cas, peu nombreux à la vérité. Nous n'aurons garde de vouloir trop prouver.

D'autre part, la théorie des tropismes nie l'intervention de la conscience. Est-il besoin de dire que, non seulement elle n'en a guère fourni de preuve, mais que, les sens étant directement intéressés au moins dans les cas d'héliotropisme, il serait tout à fait

contraire aux analogies les plus éclatantes de tenir les yeux des bêtes soumises aux expériences pour de simples portes d'entrée des agents photochimiques, non pour des organes de perception. Les tropismes peuvent être — et sans doute ils sont le plus souvent — « à point de départ sensoriel ». Disons plus. Il serait étonnant que des perceptions de cet ordre fussent indifférentes. Si elles provoquent l'approche ou la fuite, c'est qu'elles sont psychologiquement attrayantes ou repoussantes. Ce caractère n'exclut d'ailleurs pas une interprétation déterministe. Nous savons assez par nous-mêmes combien il est malaisé de résister à l'instinct, bien qu'il agisse par des envies caractérisées (où il entre toujours de la conscience et souvent de la réflexion). Que des organismes rudimentaires obéissent inévitablement aux lois de l'instinct et que, dans les circonstances considérées, leur conduite, bien que consciente, soit proprement nécessaire, c'est probable. Seulement il ne s'agit plus d'un mécanisme *stricto sensu*. Le prétendu phototropisme négatif n'est qu'un acte de *dissimulation instinctive*, le phototropisme positif une *recherche instinctive* de chaleur, de lumière, de bien-être, de champs d'action efficace, etc.

Enfin, la doctrine voudrait se passer des réflexes pour expliquer les mouvements aussi simplement que ce qui leur ressemble le plus chez les plantes. Les changements de direction sous l'influence des actions extérieures seraient l'effet de contractions inégales ou de sens opposé dans les deux moitiés droite et gauche du corps. Mais chaque fois qu'on pousse assez loin la vérification on s'aperçoit que les tropismes renferment des réflexes. Sur ce point, il y a presque unanimité. Nous pouvons donc reprendre et achever la discussion des réflexes.

4. LES RÉFLEXES « SUS-ÉLÉMENTAIRES ». — L'appellation réflexes « sus-élémentaires » est destinée à faciliter l'assimilation des automatismes acquis<sup>1</sup> aux réflexes innés. Dans une première subdivision on met les réflexes « à point de départ sensoriel ». Nos perceptions optiques, par exemple, déterminent automatiquement divers mouvements de la paupière, du globe oculaire, de l'iris, du cristallin, des cônes et bâtonnets rétinien, enfin elles provoquent

1. Et même des actions réfléchies, mais nous ne nous occupons pas ici de ce dernier point.

des migrations pigmentaires. Tous ces réflexes sont *organiques*, au sens précédemment indiqué, c'est-à-dire font partie intégrante du fonctionnement de l'organe et ne se conçoivent que dans un système dont chaque terme implique tous les autres, étant sans eux un non-sens. En pareil cas, le mot *réflexe* désigne d'incontestables réalités. De tels réflexes existent aussi sûrement que notre main (qui, elle aussi, suppose le bras, le tronc, le système nerveux, etc.). Une existence de ce genre est d'autant plus substantielle qu'un plus grand nombre de structures et de cycles fonctionnels en forment le soutien.

Mais les réflexes « à point de départ sensoriel » ont ceci de remarquable qu'on ne peut les expliquer par des excitations toutes physiologiques. Les données mentales qui en sont l'occasion n'agissent même pas par ce qu'elles ont d'étroitement sensible, ni davantage par le fait d'être des contenus de conscience déterminés, mais en vertu d'une *appréciation*. Soit le réflexe palpébral. Si l'on approche brusquement son propre poing de l'œil — ce qui exclut ordinairement l'intention de l'atteindre — la réaction ne se produit pas ou bien disparaît très vite. Ce n'est pas un phénomène de fatigue, car si l'œil est effectivement touché, le réflexe persiste. Or cette propriété reste obscure dans l'hypothèse mécaniste et ne s'éclaire que dans la perspective de l'instinct de conservation : comme tout réflexe de défense, le réflexe palpébral est une réaction, non pas à un mouvement d'approche d'une certaine rapidité, mais à un *danger*. Il est déclenché soit par une *gêne* ou *douleur* (de la conjonctive, de la cornée, de la rétine), soit par la *peur*. Il ne se produit pas ou, du moins, cesse bientôt de se produire quand on sait que le péril est simulé ; mais, dès que revient l'appréhension, ne concernât-elle qu'un danger moral, le réflexe réapparaît, comme le sait fort bien tout homme qui a une fois réussi à intimider un adversaire. Ce mécanisme ne part donc pas de certaines excitations sensibles en tant que telles, mais de toute impression qui éveille l'instinct de prudence ou de protection.

De même, les réflexes d'accommodation sensorielle sont si largement psychiques qu'ils se produisent jusque sous l'influence d'un image et souvent d'une représentation abstraite. L'idée d'un objet proche provoque la convergence des yeux, de bombement du cristallin, le rétrécissement de la pupille, et la simple intention de regarder au loin a des effets contraires.

Ce ne sont là cependant que des considérations préliminaires. Ce qui nous retiendra davantage est que ces réflexes dépendent immédiatement de l'intérêt — temporaire ou durable — que nous inspire l'objet de la vision ou de l'audition. C'est cet intérêt qui nous incite à palper, flairer, écouter ou regarder de plus près ; c'est dans ces conditions — en somme encore sous l'action des instincts qui concourent à la vie de relation — que les réflexes d'accommodation entrent en jeu. Analysons-en davantage les caractères psychologiques. En premier lieu, une meilleure perception est généralement cause ou effet d'au moins un commencement de plaisir, de désagrément ou de douleur<sup>1</sup>. En second lieu, l'accommodation est liée aux émotions que peut susciter la situation. Toute promesse d'assouvissement de nos besoins ou désirs soulève des espoirs, tout obstacle ou retard provoque une vexation, de l'angoisse, une dépression psychique ou bien de l'irritation, de la colère, un sursaut d'énergie. Les deux sortes de phénomènes affectifs que nous venons d'énumérer (en termes courants mais trop exclusifs, les phénomènes affectifs « physiques » et « moraux »), et qui provoquent les réflexes d'accommodation ou les arrêtent, attestent ainsi que nos sens n'agissent pas tant en vertu de leur propre structure que pour le compte des instincts dont ils sont les antennes (ou des tendances acquises, qui s'échafaudent peu à peu sur la base des instincts). En troisième lieu, enfin, il convient de mettre en lumière ce que voici. Qui dit exploration ou prospection sensible dit curiosité intellectuelle et jugement. Mieux voir ou mieux entendre, c'est *mieux se rendre compte* de ce qu'on a devant soi. Une vision plus aiguë est une affirmation plus claire et plus expresse des qualités appréhendées, de leur connexion ou indépendance, de leur situation par rapport à nous et de leurs conséquences aussitôt entrevues. Une perception accommodée est *ipso facto* l'accommodation de tout un complexe de jugements d'existence, d'attribution et de relation.

On en trouvera la confirmation dans certains faits d'observation courante. L'intérêt pour une chose déterminée suspend ou diminue considérablement le discernement sensoriel à l'égard du reste. Absorbé par l'approche d'une proie, l'animal se laisse plus

1. États liés à la manière dont l'agent extérieur affecte soit nos fonctions psychologiques (plaisir, désagrément), soit la structure de nos organes (douleur).

facilement surprendre par un ennemi. Pour ce qui est de nous-mêmes, est-il besoin de rappeler à quel point l'accommodation, loin d'être passivement et nécessairement provoquée par les agents extérieurs, est au contraire essentiellement sélective ? Sans doute il ne faut pas confondre attention et accommodation. Mais il nous suffit de faire observer combien l'accommodation obéit aux fluctuations de l'attention. Et celles-ci sont dictées en dernier lieu par l'orientation des énergies instinctives. Une autre preuve consiste en ce que l'alacrité des sens est liée au tonus psychophysiologique. L'animal malade se cache non seulement pour plus de sécurité, mais aussi pour ne plus avoir à écouter et à regarder. Chez l'homme affaibli, les réflexes d'accommodation sont atténués. Son regard est atone, son audition moins distincte. Ce n'est pas seulement parce qu'il est physiquement moins alerte, c'est aussi parce que la tension de son esprit a baissé. Tout sursaut d'intérêt détermine encore une accommodation meilleure.

Cet intérêt, hâtons-nous d'en convenir, n'est pas seulement pragmatique. Il n'est souvent dicté que par le besoin de savoir. Est-ce à dire qu'il cesse alors d'être instinctif ou, tout au moins, indirectement fondé sur l'instinct, par l'intermédiaire des habitudes ? Nous pourrions parler d'un intérêt purement intellectuel, sans cesser de réduire la portée du mécanisme. Et ce n'est pas chez l'homme seul que nous trouverions des exemples favorables. Un chien qui passe sur un pont de pierre essaie bien souvent de regarder par dessus le parapet, sans autre motif que la curiosité ou, du moins, le malaise d'être brusquement privé d'une vue. Mais l'entendement n'est pas un État dans l'État. L'activité la plus purement noétique ne cesse de servir l'instinct d'affirmation de soi, de déploiement individuel, et travaille constamment, si grand que soit le dépouillement consenti, à augmenter, ne serait-ce qu'à longue échéance, l'action du chercheur sur les choses ou sur ses semblables. S'il est vrai que l'instinct s'imprègne toujours d'affirmations, partant de jugements, il n'en dépasse pas moins l'entendement par ses énergies qui inspirent jusqu'à la spéculation abstraite ; sans l'entendement il ne prendrait pas corps, mais il n'en est pas moins le ressort de l'entendement.

Et nous voici parvenus à l'étape principale de la réduction mécanistique, à la classe théoriquement la plus importante des réflexes

« sus-élémentaires », aux *réflexes conditionnés ou conjonctifs*. C'est au moyen de cette catégorie de quasi-automatismes qu'on espère nous faire passer sans solution de continuité de la physiologie à ce qui n'aurait que l'apparence de l'esprit. Les considérations précédentes nous permettront d'être très brefs. Il s'agit surtout de réactions glandulaires (qui sont parmi les plus involontaires qu'on sache) et aussi de quelques automatismes moteurs. Si l'on associe constamment chez un chien l'alimentation avec certaines perceptions, celles-ci finissent par provoquer les sécrétions salivaires et gastriques, même quand aucune nourriture n'est présentée à l'animal. Ces « réflexes conditionnés » consistent, prétend-on, en une association entre l'aliment, « excitant inconditionnel », et la perception régulièrement concomitante ou « excitant conditionnel ». Nous omettons tout le détail des expériences bien connues (d'ailleurs très ingénieuses, très savantes et remarquablement conduites) de Pawlow, de Bechterew et de leurs disciples. La terminologie que nous venons de reproduire s'entend de soi et suffit à poser la question. En ne parlant que d'*excitants* et d'*associations* (supposées purement nerveuses) on veut éliminer tout facteur psychique. Mais cette élimination, l'a-t-on aussi bien réalisée dans les expériences que dans le langage adopté ? On peut tranquillement répondre que non. Les chiens de Pawlow ne furent pas le moins du monde l'objet d'excitations physico-chimiques isolées, quelconques et agissant exclusivement par elles-mêmes. C'étaient de pauvres bêtes qui avaient faim et s'apercevaient vite sous cet aiguillon qu'on ne leur donnait à manger que dans des conditions déterminées. Quand les concomitants caractéristiques apparaissaient, les chiens attendaient leur nourriture, comme des pensionnaires que la cloche appelle au repas, et c'est là ce qui leur faisait venir l'eau à la bouche. Toute autre façon de présenter les choses est mythologique. Dans son étude *Excitation psychique et sécrétion*<sup>1</sup>, M. André Mayer conclut à ce propos : 1° que l'excitation sensorielle qui provoque des réflexes sécrétoires s'accompagne toujours de perceptions, et c'est la réapparition de celles-ci qui rappelle les phénomènes sécrétoires ; — 2° quand une perception est soit désagréable ou agréable soit douloureuse ou génératrice de plaisir, ce sont les contenus de conscience affectifs qui agissent

1. *Nouveau Traité de Psychologie* de G. DUMAS, t. II, Paris, Alcan, 1932.

directement comme excitants glandulaires ; — 3° quand une perception donne lieu à une émotion, cette dernière agit comme excitant pluri-glandulaire. Ajoutons que, dans tous les cas, perception, représentation affective et émotion ne provoquent les réflexes glandulaires qu'en mettant en branle une fonction ou tout un ensemble de fonctions psychobiologiques qui relèvent de nos instincts. Les beaux phénomènes de dressage au discernement acoustique ou visuel qui ont été obtenus par l'école de Pawlow n'avaient rien de mécanique : ils étaient dûs — que les expérimentateurs en eussent ou non le soupçon — à l'appel qu'on faisait à l'instinct alimentaire du chien. Ils auraient aussi pu s'appuyer — quoique avec un peu moins de succès ou de constance — sur la sociabilité, l'instinct sexuel ou l'instinct maternel. Toutes les « excitations » sont agissantes, à condition qu'elles se rapportent à l'un ou l'autre des grands mobiles spécifiques. Toutes les « excitations » sont moins que rien tant qu'on ne les associe pas aux instincts et aux habitudes *d'une manière qui les rende significatives*, car on a beau agiter une sonnette après le repas des chiens, elle ne provoquera pas dans la suite des sécrétions salivaires ou gastriques parce que alors le son n'annonce plus rien d'intéressant. En un mot, les méthodes de « dressage » mises au point par les savants dont nous venons de parler sont tout bonnement des méthodes d'éducation... adaptées sans doute à des êtres moins intelligents et ouverts que l'enfant humain ; et ces méthodes opèrent, tout comme celles des maîtres d'école, d'une part, *en prenant les élèves par leurs dispositions, leurs intérêts préalables* (innés ou déjà acquis), d'autre part, en leur permettant de prévoir et de comprendre au moins les conséquences immédiates des épreuves.

En résumé, les plus simples des mouvements ne vont pas de soi, mais impliquent des réalités transcendantes. Ils surgissent au cours d'une *expérience*. Celle-ci, à divers degrés sensible, affective ou intellectuelle, *ne se constituerait jamais en l'absence d'inclinations premières*, puisque tout l'intérêt que nous offre le monde s'inspire d'elles et que, si elles venaient à manquer, il cesserait d'exister pour nous. Or qui dit intérêt — et en conséquence satisfaction, déception, effort orienté — dit instinct. C'est donc dans la perspective des grandes tendances congénitales que nous placerons, chez les animaux, les plus rudimentaires mêmes de leurs réactions.

\*  
\*  
\*

Ainsi, en nous mettant patemment à l'école des faits — et il va de soi que cette étude n'est qu'une partie de l'enquête — nous aboutissons à une conclusion qui les dépasse. C'est pour la philosophie biologique au sens le plus large du mot, non seulement pour la physiologie comparée, l'éthologie animale et la psychologie humaine, que l'instinct est la plus indispensable et la plus fondamentale des transcendances. C'est lui qui porte et mène toute l'animalité ; il est notre fatalité et notre élan, notre lourdeur et notre sagacité divinatrice ; il est au fond de nos espoirs comme de nos angoisses ; il est le ressort de nos plus nobles aspirations et réussites. Comment l'ontologie a-t-elle pu le traiter si distraitement ou lui témoigner tant de dédain ? Pour appréhender le plus d'être possible il faut s'attacher, non pas seulement à quelques efflorescences de l'instinct — aux plus hautes et plus rares, à la fois noétiques et émancipatrices<sup>1</sup>, ou aux plus humbles et plus répandues, impulsives et affectives, suivant les goûts du penseur et les préoccupations de l'époque — mais à tout l'ensemble de ses manifestations révélatrices et à sa membrure permanente !

A. SPAIER.

1. Une certaine sagesse et métaphysique voient dans les énergies instinctives autant de limitations de l'être qu'il doit faire tomber pour se réaliser. Mais quand il se serait dépouillé de ces déterminations que resterait-il de lui ? Et si l'on prétend qu'en se délivrant et en franchissant ses bornes il s'étend à la totalité du réel, ce pur tout sans qualifications possibles n'est-il pas un nom illusoire du néant ?

## LA MATIÈRE ET LE CONCRET

### I. ANTINOMIES ÉPISTÉMOLOGIQUES.

Ce n'est pas chez les philosophes qui atténuent l'opposition de la matière à l'esprit, à quoi semble tendre la réflexion contemporaine<sup>1</sup>, mais chez ceux qui les opposaient décidément, qu'il faut chercher une définition plausible de la matière. Une telle recherche ne peut d'ailleurs qu'aider à comprendre comment les penseurs actuels qui semblent le moins embarrassés de cette dualité, l'ont rencontrée dans toute sa netteté, et surmontée par un effort réel. La présente étude passera d'ailleurs par ces deux phases avant de tenter une voie nouvelle.

Or l'opposition de la matière à l'esprit<sup>2</sup> s'est présentée à la science

1. Dire que ce mouvement commence à Bergson, parce qu'il apparente le matériel et l'intellectuel d'une part, le spirituel et le dynamisme évolutif d'autre part, ce qui place la coupure ailleurs que chez Descartes, ce serait méconnaître, remarque M. Spaier (Pensée et étendue, in : *Recherches philosophiques*, 1931-1932, p. 30), ce qui, par le spatialisme de la matière et l'inextensivité de la durée pure, subsiste chez lui de cartésien. Dans *Matière et mémoire*, (7<sup>e</sup> éd., 1911, p. 247-249), Bergson montre qu'il établit une voie de raccord entre l'extensif et l'inextensif : mais c'est dire qu'il résout le problème cartésien tel qu'il se pose ; et d'ailleurs cette voie de raccord est le temps, et les *Données immédiates* avaient commencé par le scinder en temps extensif et durée inextensive. Toutefois, l'ambiguïté de cette solution est bien la marque d'une initiative de changement. Citons, outre W. James à qui Heidegger incidemment, Whitehead plus essentiellement, se rattachent (J. WAHL. *Vers le Concret*, 1932, p. 16), les universaux concrets de la phénoménologie, sur lesquels nous reviendrons, le réalisme mathématico-empirique de Russell, ou logico-empirique d'Alexander, ou mystique de Gabriel Marcel (cf. Jean WAHL. *Ibid.*, p. 223 sq.). Il faut enfin remarquer que ce n'est pas l'érudite découverte d'une convergence contemporaine « vers le concret » qui amène l'auteur du livre émouvant dans l'atmosphère duquel va baigner toute la présente étude, M. Jean Wahl, à y voir une vérité (*Op. cit.*, p. 19), mais au contraire son adhésion à cette attirante, à cette vertigineuse mystique (*ibid.*, p. 25-26), qui lui a permis de la discerner chez d'autres. Et c'est pourquoi sans doute il a pu se définir naguère à nous, dans un entretien, comme hyper-bergsonien.

2. Sur la dualité cartésienne de la matière et de l'esprit s'en greffent d'autres qu'on ne peut éviter : outre celle du réalisme et de l'idéalisme, qu'on ne peut assimiler d'emblée à la première (cf. *Matière et Mémoire*, p. 237-238, ou B. RUSSELL. *Problèmes de la philosophie*, trad. fr., 1923, chap. III et IV), mais qui l'implique, et, que nous allons rencontrer aussitôt, il y a celle de l'énergétisme et du mécanisme,

\*\*

et à la philosophie de deux façons qu'on peut illustrer, en gros, par deux séries d'étapes. Pour Héraclite à certains égards, pour Platon et Aristote, pour la première philosophie chrétienne, pour E. Meyerson<sup>1</sup>, Duhem et Poincaré, la matière, qu'on l'appelle φύσις, γένεσις, fatalité de la chair, inconnaissable ou fait brut, est irrationnelle. Pour les Pythagoriciens, les Abdéritains, les Stoïciens et les Épicuriens, pour Giordano Bruno, pour le géométrisme cartésien, les Encyclopédistes, le matérialisme historique ou dialectique, le réalisme mécaniste de M. Rey, ou spatialiste de M. Spaier (*Art. cit.*, p. 46-47), bref, pour tous ceux que combat Whitehead sous le nom de matérialistes (J. Wahl, *Op. cit.*, p. 137), la matière ou Κόσμος est rationnelle<sup>2</sup>.

Or pour ceux-là, qui sont idéalistes, il y a donc un irrationnel, qui est la matière. Et pour ceux-ci, qui sont dualistes ou radicale-

autrement dit, le débat qui oppose à Duhem, ou à Ostwald, M. Rey et M. Meyerson, bien qu'il soit chez les trois premiers (cf. en particulier l'article de DUHEM sur « l'école anglaise et les théories physiques », *Revue des Questions scientifiques*, 1893, devenu le chapitre IV de la *Théorie physique*), et aussi chez H. POINCARÉ dans la *Valeur de la Science* (p. 11 sq.), exposé en termes idéalistes ; il y a aussi celle de la matière des physiciens et de la matière sensible, également présente chez H. POINCARÉ (cf. deux passages significatifs de la *Valeur de la Science* : p. 262-271 et p. 243-247), et très nette chez RUSSELL (cf. à titre indicatif : *Op. cit.*, chap. II et III) ou chez EDDINGTON, (*Nature of the physical world*, Cambridge, 1929, la Préface), et qui d'une part remonte jusqu'aux lois physiques qu'elle sépare de leurs principes (*Valeur de la Science*, p. 239-241 ; la *Science et l'Hypothèse*, p. 162-166), de l'autre descend dans les faits (*Valeur de la Science*, p. 231 ; *Science et Méthode*, p. 307-311), ce qui permet à Duhem et à M. Le Roy de pousser le nominalisme scientifique plus loin que ne le voudrait Poincaré lui-même. Nous retrouverons cette quatrième opposition dans une des étapes de la philosophie de Husserl, qui nous aidera pour notre recherche. Mais une cinquième, celle de la matière rationnelle à la matière irrationnelle, qui a fait l'objet de l'important débat que l'on sait dans les *Recherches philosophiques* (1931-1932, p. 125-177), englobe toutes les précédentes, sauf celle de la matière à l'esprit, qui la commande ; et c'est donc d'elle qu'il nous faut partir.

1. Pour admettre avec M. BRÉHIER (*Histoire de la philosophie*, II, 4, p. 1075) qu'il y a chez cet auteur un double réalisme, du rationnel et de l'irrationnel, il faut oublier que selon M. MEYERSON le rationnel répond à « une tendance invincible de l'esprit » (*Identité et Réalité*, 3<sup>e</sup> éd., p. 112) ; à « une forme nécessaire de notre entendement » (*ibid.*), et que l'irrationnel reste « inaccessible à notre raison » (*op. cit.*, p. 337), « qu'il y a sur ce point contradiction irrémédiable entre notre intellect et la nature ou, ce qui revient au même, la sensation » (*ibid.*, 337-338), de sorte que selon lui, le sensible seul est extérieur à l'esprit.

2. Si nous laissons Bergson hors du débat, ce n'est pas parce qu'il atténue la dualité dont nous étudions quelques aspects, puisque nous venons de dire que, de ce fait même, il la suppose. C'est parce que les deux « camps » dont nous parlons admettent, comme règle commune, la supériorité de l'intellectuel, que les uns conçoivent comme spirituel et les autres non ; Bergson retourne l'évaluation, de sorte que la réalité géométrique qu'il attribue à la matière est une réalité déchuée. Mais comme, cette réserve faite, il se range dans le camp réaliste, nous ne pouvons davantage le prendre pour médiateur. Nous le rejoindrons, partiellement, par une autre voie.

ment matérialistes, ne sont irrationnels que les problèmes qu'ils laissent provisoirement irrésolus ; car avec une matière rationnelle, par exemple atomique, à laquelle on peut si l'on veut adjoindre un esprit, le monde se reconstruit aisément. D'où il ressort que le seul irrationnel qui ne soit pas provisoire, c'est la matière pour les philosophes idéalistes : l'irrationnel ne joue un rôle positif que chez ceux qui ne peuvent lui attribuer de réalité.

Le rationalisme réaliste peut chercher un triomphe dialectique sur cette position ; car l'idéalisme est évidemment fort gêné de justifier l'existence d'un irrationnel. D'où plusieurs attaques et parades possibles, dont l'intérêt est de préciser la nature de la matière à propos de ses rapports avec la raison, et auxquelles il nous faut trouver le temps d'assister, tout en priant les duellistes d'agir vite. Nous espérons, en les regardant, découvrir un moyen de les mettre d'accord sur un autre terrain.

a) SURRATIONALISME ET DUALISME. — Imaginons une matière irrationnelle : elle serait inconnaissable. Elle serait la totalité des données obscures auxquelles nous nous heurtons, hors de nous sous les espèces du devenir, en nous sous celles du sensible. Mais ne peut-on objecter que, même telle, elle est encore objet d'une sorte de connaissance ? Le devenir s'exprime, selon Meyerson, par le principe de Carnot, principe trouble à la raison sans doute, mais enfin susceptible d'un énoncé scientifique à peine moins clair que celui de la conservation de l'énergie. Et si, suivant la formule du *Timée* utilisée par le *Cheminement de la Pensée*<sup>1</sup>, la nature de l'Autre est une nature rebelle qui ne s'accommode que par la violence à celle du Même, dans ce même *Timée* la γένεσις est une Idée, et dans le Sophiste, l'Autre lui-même en est une. Quant au sensible intérieur, il est objet d'intuition. Or l'intuition est encore un pouvoir de connaître. Le sensible platonicien, est un μικτόν (*Philèbe*), tout comme l'intelligible. Il suffit donc de réduire ce second pouvoir au premier, de grouper, avec Müller-Freienfels et avec A. Spaier<sup>2</sup>, la raison et l'intuition intuitive sous une synthèse plus vaste que nous appellerons, avec le premier, surrationalisme<sup>3</sup>, pour absorber dans la raison toute matière claire ou trouble.

1. II, p. 489 ; cf. JOHAN, Raison et irrationnel chez M. Meyerson : *Recherches philosophiques*, 1931-1932, p. 159.

2. *Recherches philosophiques*, 1932, p. 125 et p. 166.

3. MÜLLER-FREIENFELS. Rationalisme et irrationalisme. *Ibid.*, p. 137.

Si impressionnante que soit cette argumentation, elle reste la thèse rationaliste d'une antinomie. Et les partisans de l'antithèse peuvent, avec des armes empruntées à l'arsenal de Bergson (qui les avait forgées pour un autre combat), ou grâce à celles que procure l'intuition, par un Whitehead ou un Gabriel Marcel, non sans doute de la matière, mais du concret dont nous verrons qu'il inclut l'aspect le moins rationnel de la matière, fournir une revanche à Meyerson, et même à Platon qu'on vient de chercher à opposer à lui-même. Cette intuition du devenir et du sensible, au nom de laquelle les irrationalistes affirment que nous nous heurtons à des données distinctes de l'ordre rationnel, le surrationalisme ne peut en effet la rapprocher de la raison qu'en niant son caractère spécifique, qu'en substituant à une intuition originale, aux expériences immédiates de l'instinct sur lesquelles la raison prend appui, une sous-raison, préfiguration maladroite dont toute l'essence positive dépend de ce qu'elle préfigure. Du même coup, l'existence même de cette fonction devient un scandale pour la raison : car celle-ci, sous ses formes les plus puissantes et les plus claires, qui sont scientifiques, arrive tout au plus à saisir une réalité analogue à elle-même (au point qu'elle abdique en sa faveur dans le cas du matérialisme ou du spatialisme rationnels) ; comment veut-on qu'un succédané de la raison arrive à bout de cette tâche autrement difficile : saisir des réalités étrangères et les absorber ? De deux choses l'une, ou il y a de telles réalités : alors c'est à la raison dans toute sa puissance de chercher à les assimiler, et l'intuition instinctive a pour fonction de les saisir d'abord dans leur immédiateté. Dans ce cas on n'a nullement identifié instinct et raison ; on leur a même donné des missions opposées, ce qui est la thèse irrationaliste. Ou il n'y a pas de telles réalités ; alors l'intuition instinctive n'a plus de tâche propre, et c'est l'existence même de l'instinct qui devient la véritable énigme, le véritable irrationnel. On a substitué une fonction irrationnelle à la fonction de l'irrationnel, et plus on lui accordera de missions positives, par exemple les missions de la pratique<sup>1</sup>, renonçant ainsi au bénéfice pour le rationalisme de l'existence d'une raison pratique, moins on comprendra la présence de cette importante succursale à côté de la raison mère qu'on dépouille à son profit.

1. Cf. A. SPAIER. De la nature de l'instinct. *Revue philosophique*, 1930.

Nous ne concluons pas pour autant contre la définition rationnelle de la matière, ou si l'on veut, contre le « surrationalisme », construction originale et qui saurait bien se défendre. Mais il importait de laisser entendre que l'antithèse, elle aussi, est très forte. Et l'on voudra d'autant moins nous imputer à parti-pris une antinomie dont nous cherchons au contraire l'issue positive, qu'avant de la résoudre, nous allons la retrouver sous deux autres formes dont la convergence exclut l'hypothèse d'une simple illusion dialectique.

b) LE DÉVELOPPEMENT ET LE CHOC. — Une matière rationnelle a l'avantage de n'être pas opaque à l'esprit : elle est un organisme, ou pour le moins une machine admirable<sup>1</sup>, et susceptible d'un perfectionnement indéfini. L'esprit humain se sent à l'aise au milieu de ce monde clair qu'il lui suffit d'explorer pour faire progresser la science. « Le mécanisme, anticipant par ses hypothèses sur nos connaissances, essaye d'envisager encore des perceptions possibles. Or l'univers n'est pas seulement composé des perceptions actuelles ; il est encore des perceptions possibles ; il est une possibilité de perceptions. Et la physique a pour but de rendre actuelles toutes les perceptions possibles si elle veut nous faire connaître l'univers<sup>2</sup>. » La science physique s'épanouit donc par une spontanéité interne illimitée. Elle ne connaît d'autres obstacles que la lenteur ou les difficultés de ses propres démarches, qu'on peut, en détournant quelque peu ce mot de l'acception qu'il a chez Stuart Mill, comme nous le verrons, appeler aussi ses propres résidus. Par exemple, « la variation de la masse aux vitesses proches de la lumière, voilà un résidu dans la théorie traditionnelle du mécanisme. On l'expliquera en songeant à une mécanique électro-magnétique, qui ne contredira pas la mécanique traditionnelle, mais rectifiera ses notions fondamentales en en étendant le sens, et en l'harmonisant avec les faits nouveaux révélés par le phénomène résiduel. Cette rectification ne brisera pas

1. M. WAHL nous fait très justement remarquer que cette distinction de la matière-machine et de la matière-organisme entraînerait une subdivision de notre second groupe de philosophes (voy. plus haut, p. 2). « Peut-être, nous écrit-il, pourrait-on distinguer les Pythagoriciens, les Abdéritains, Descartes, d'une part, les Stoïciens, Bruno, de l'autre. Et entre les deux vacillent, oscillent les encyclopédistes et les matérialistes dialectiques... Quant aux Épicuriens, leur position (de par la théorie du clinamen), est bien difficile à déterminer. »

2. A. REY. *L'Énergétique et le Mécanisme*, Paris, 1907, p. 90-91.

la théorie, elle la continuera dans la même direction <sup>1</sup>. » Incarner les difficultés dans l'irrationnel, ce monstre de la pensée, n'est-ce pas s'enlever le courage de poursuivre sa tâche ? Cette tâche fut assignée à Descartes, en une nuit de novembre, par l'Esprit de Vérité <sup>2</sup>. La seule incarnation concevable de l'obscurité, ce sont les obscurantistes, contre qui la philosophie des lumières doit faire croisade perpétuelle.

A quoi l'irrationalisme, retournant les positions, peut objecter, avec M. Meyerson, ou avec M. Brunschvicg, qu'un monde aussi aisément transformable porte évidemment le sceau de son élaboration extra-cosmique, c'est-à-dire spirituelle, par la Cité des savants. Selon une illusion renouvelée lors de chaque remise à neuf, les rationalistes, essayant les plâtres du dernier monde construit par les physiciens, l'admirent comme définitif. Mais peuvent-ils à la fois faire du mécanisme un instrument d'invention à la manière du pragmatisme et « un fonds sans cesse accru de vérités nécessaires et universelles <sup>3</sup>, » sans proclamer que la théorie physique est quelque chose qui dépasse chacun de ces points de vue <sup>4</sup> ? Ils espèrent que la physique pourra tirer de l'intuition des schémas rationnels quelque découverte insoupçonnée des inventeurs de ces mêmes schémas. Mais la seule découverte certaine avec une telle méthode est celle des fissures de l'édifice, et de ses zones d'ombre. Là les obscurantistes se complaisent et se rassemblent. Au lieu de les attaquer, ne vaut-il pas mieux, comme le fit Descartes en réalité, les chasser de leurs refuges en remaniant l'édifice, en l'incrustant plus profondément dans le sol épais des qualités sensibles ? Ainsi seulement, et non par des promenades complaisantes parmi de fragiles constructions théoriques, pourra se manifester en physique l'Esprit de Vérité, que « rien d'assuré ne peut satisfaire... et la satisfaction moins que toute autre chose <sup>5</sup>.

L'argument le plus puissant que nous connaissions en faveur de

1. *Ibid.*, p. 139.

2. Selon son biographe BAILLET (*Vie de Monsieur Descartes*, 1691, I, p. 82-86) ; car pour M. MARITAIN (*Le Songe de Descartes*, Paris, 1932), ce pourrait être l'Esprit du Mal, transfusé par les Rose-Croix.

3. A. REY. *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Paris 1907, p. IV.

4. DUHEM. La valeur de la théorie physique. *Revue générale des Sciences*, 15 janvier 1908.

5. J. WAHL. *Vers le Concret*, p. 26.

l'irrationalisme, et du rôle du choc contre le sensible dans l'histoire de la science, nous le trouvons dans les lignes suivantes de Duhem, et les lui empruntons d'autant plus librement que, loin d'impliquer le thème favori de l'auteur, c'est-à-dire la médiation du symbolisme physique entre des qualités inférieures et un déconcertant idéal aristotélécien de classification naturelle, elles ne posent, au dessus des lois physiques, que les idées mathématiques : « les sciences mathématiques, observe-t-il, sont des sciences fort exceptionnelles ; elles seules ont ce bonheur de traiter d'idées qui jaillissent de nos quotidiennes perceptions par un travail spontané d'abstraction et de généralisation, et qui, cependant, se montrent de suite nettes, pures et simples.

« Ce bonheur est refusé à la physique. Les notions, fournies par les perceptions, dont elle a à traiter, sont des notions infiniment confuses et complexes, dont l'étude exige un long et pénible travail d'analyse : les hommes de génie qui ont créé la Physique théorique ont compris que, pour mettre dans ce travail de l'ordre et de la clarté, il fallait demander ces qualités aux seules sciences qui fussent naturellement ordonnées et claires, aux sciences mathématiques. Mais ils n'ont pu faire, néanmoins, que la clarté et l'ordre vinssent en physique, comme ils viennent en Arithmétique et en Géométrie, se joindre d'une manière immédiate à la certitude obvie. Tout ce qu'ils ont pu faire, c'est de se placer en face de la foule des lois tirées de l'observation, lois confuses, complexes, désordonnées, mais douées d'une certitude qui se constate directement, et de tracer une représentation symbolique de ces lois, représentation admirablement claire et ordonnée, mais dont on ne peut même plus dire qu'elle soit vraie <sup>1</sup> ».

c) L'ÉPISTÉMOLOGIE ET SON HISTOIRE. — Il faut convenir que dans son deuxième avatar, l'antithèse semble la plus forte. Mais cette force, elle la tient de considérations qu'on ne peut épuiser sans soulever un troisième problème. C'est l'histoire des sciences qui inspire à Duhem son interprétation symboliste de la théorie physique : « chaque fois, écrit-il <sup>2</sup>, que l'esprit du physicien est sur le point de verser en quelque excès, l'étude de l'histoire le redresse

1. DUHEM. *La théorie physique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1914, p. 405.

2. *Ibid.*, p. 411 ; cf. aussi tout le chapitre III.

par une correction appropriée ; pour définir le rôle qu'elle joue à l'égard du physicien, l'histoire pourrait emprunter ce mot de Pascal : « S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ». Elle le maintient ainsi en cet état de parfait équilibre d'où il peut sainement apprécier l'objet et la structure de la théorie physique. »

C'est l'histoire des sciences qui a conduit M. Meyerson, comme le révèle la Préface d'*Identité et Réalité*<sup>1</sup>, à découvrir, au dessous de la coupure entre la science du Moyen-Age et la science moderne, une coupure plus profonde entre le rationnel et l'irrationnel. C'est l'histoire qui fait entendre à M. Brunschvicg le choc de l'irrationnel, avant même qu'il soit descendu dans la forêt de l'expérience humaine, et dès les cimes mathématiques : « Loin... d'opposer la complexité de la science concrète à la facilité relative de la mathématique, nous pourrions dire que les difficultés soulevées par la mise en équation des phénomènes donnés viennent se concentrer dans la mathématique. La nature met l'esprit à l'épreuve ; l'esprit répond par la constitution de la science mathématique<sup>2</sup> ».

C'était, bien avant ce temps, le souci d'utiliser l'histoire de la science qui avait amené Stuart Mill, malgré ce formalisme attardé qui aiguise les critiques de M. Brunschvicg ou de M. Wilbois, mais qui ne se remarque que pour son contraste avec une sincère volonté d'empirisme, et comme une anticipation maladroite de l'épistémologie contemporaine ; c'est l'histoire, donc, qui avait amené Stuart Mill à insérer entre trois méthodes aprioriques deux autres *canons* (car les quatre méthodes sont cinq), qui postulent l'irrationalisme : celui de la Co-méthode de concordance et de différence, celui des résidus. Ils sont destinés aux cas où le physicien se heurte, pour le premier *canon* à une « combinaison d'antécédents qu'il n'est pas en notre pouvoir de séparer les uns des autres<sup>3</sup>, » pour le second, à « ces causes permanentes, ... ces agents naturels indestructibles qu'il est à la fois impossible d'exclure et d'isoler<sup>4</sup> ». Au premier cas il s'agit d'une de ces « uniformités de coexistence » qui peuvent dépendre de la causalité (alors la méthode réussira), ou n'en pas dépendre<sup>5</sup> ; au second, on se trouve en présence d'une causalité

1. 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1906, p. x ; il s'agit de la Préface de la 2<sup>e</sup> édition.

2. *Étapes de la philosophie mathématique*, 1913, p. 569.

3. St. MILL. *Système de Logique*, trad. PEISSE, 1866, I, p. 434.

4. *Ibid.*, p. 438.

5. *Op. cit.*, tome II, p. 107 sq. (tout le chapitre XXII).

scandaleuse, car pour Stuart Mill la causalité est une succession ; et si son action se prolonge, elle doit produire des effets progressifs<sup>1</sup>, alors que la méthode des résidus s'attaque à des phénomènes constants. Bref, les méthodes de l'induction selon Mill essaient de débrouiller des écheveaux dont certains ne peuvent pas l'être. Ce qui, étant donné les critiques dont nous avons parlé, avait besoin d'être prouvé. Cette difficulté, qui est l'empirisme même, Stuart Mill est le premier à l'avoir incorporée à une méthodologie, évidemment parce qu'il est le premier qui « ait songé à mettre la pratique en théorie », comme il le répond à Whewell<sup>2</sup>, c'est-à-dire à utiliser l'histoire de la physique.

Nous pourrions donc admettre, comme un fait acquis, cette observation que tous les historiens de la science, à mesure que leur effort se prolonge, sentent l'irrationnel exercer sur la pensée humaine son action discontinue, mais obstinée, si une remarque pénétrante de l'un d'entre eux, M. Brunschvicg, lorsqu'on la pousse à ses conséquences rigoureuses, ne nous rejetait vers le doute. « L'histoire de l'Égypte, écrit-il dans un chapitre de *L'Expérience humaine*<sup>3</sup>, est en perpétuelle évolution ; car elle n'est pour ainsi dire qu'une connaissance du second degré, qui suppose avant elle l'histoire de l'égyptologie. De même nous écrivons directement, non l'histoire de la terre, mais l'histoire de la géologie, qui nous fait assister à la constitution du champ temporel suivant des étapes comparables aux degrés parcourus par la constitution du champ spatial. » En ce qui nous occupe, l'histoire de la matière physique est connaissance du second degré, et suppose avant elle l'histoire de l'épistémologie. Il y a l'épistémologie qui admet l'irrationnel, et nous avons reconnu qu'elle domine l'époque présente par l'ampleur et la qualité de ses enquêtes historiques. Il y en a, remontant, le légalisme de Comte, d'Avenarius et de Mach ; la philosophie romantique de la nature, le criticisme, que l'épistémologie actuelle, bien qu'elle puisse s'en réclamer, a transposé sur un autre plan, le progressivisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, le cartésianisme.... Objectera-t-on que c'est là l'histoire des philosophies de la science, voire des sciences elles-mêmes, non de l'épistémologie ? C'est pourtant celle d'attitudes successives en face de la

1. *Ibid.*, p. 27 sq. (le chapitre XV).

2. *Op. cit.*, tome I, p. 480.

3. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1922, p. 29.

science physique, comme de s'y plonger sans intermédiaire, de la dominer de haut, de réfléchir sur son élaboration, de la transformer. Et chacune de ces attitudes est une vue épistémologique, explicite ou non, selon laquelle la science est arrivée à son point culminant, ou végète et végètera toujours au dessous de la philosophie, ou manifeste sporadiquement telles et telles propriétés de l'esprit humain ou, certaines formules étant périmées, aspire à une révolution.

Et voici que, du même coup, l'épistémologie actuelle, qui nous paraissait dominer toute l'histoire concevable, diminue de volume apparent, et s'insinue dans le courant d'une histoire supérieure, entre le flot précédent et les flots à venir. Voici que *l'idée même de subordonner la vérité scientifique à son histoire*, par laquelle l'épistémologie actuelle diffère des précédentes, lesquelles voulaient expliquer l'histoire *a priori*, nous apparaît comme une forme contingente d'épistémologie, et qui, loin de prouver l'irrationnel, pourrait fort bien le postuler : car le premier irrationnel, c'est le devenir, qu'on se condamne sans doute à retrouver dans les résultats, dès lors qu'on l'a impliqué dans la méthode d'enquête. Voici enfin que la matière irrationnelle, entraînée un instant sur la crête des vagues, vacille et tend à s'engloutir, tandis qu'approche de la surface une matière nouvelle, que nous distinguons mal à travers l'opacité du présent.

## II. DU DOUTE A L'ALTÉRITÉ.

A notre embarras s'offre un remède classique. Disons que la question est mal posée. Il y a une « tactique de l'évanouissement des problèmes » que J. Wahl dépiste chez Gabriel Marcel<sup>1</sup>, et qui consisterait, pour nous, à dire que la notion de matière s'est révélée ambiguë, par contraste avec la clarté précise de la raison ; qu'il suffit donc d'écarter, comme fait Whitehead, toute substantialisation des équivoques scientifiques, afin de construire une métaphysique où elles n'interviennent plus, et qui peut d'ailleurs être différente de celle de Whitehead. Mais il y a aussi une tactique de l'obstination. En l'espèce, et bien que nous ne sachions plus si la matière est vraiment rationnelle ou irrationnelle, imaginons qu'elle

1. *Vers le Concret*, p. 261.

est pourtant quelque chose, et cherchons son essence selon la seule méthode qui puisse accrocher des irréels et tenir bon : celle de la phénoménologie. Que *signifie* le mot matière, que nous employons, sans pouvoir opter, dans deux acceptions opposées ? Et si, dans l'histoire des emplois de ce mot, nous mettons successivement *entre crochets* toute structure rationnelle et tout choc contre l'irrationnel, que restera-t-il ?

La première attitude, celle qui consiste à changer de question, sera peut-être notre seule issue, mais à condition d'avoir d'abord essayé l'autre. Comme on se dégoûte vite de l'évidence, le sentiment de satiété, qui explique toutes les volte-faces, légitimes ou non, de la mode philosophique, est ce contre quoi doit ici lutter la recherche ascétique de la vérité :

“ Mein Vater du, so du mein Vater bist,  
Lass mich doch lieben dies verweste Wesen,  
Lass mich im Aase dein Erbarmen lesen :  
Ist das denn Liebe, wo noch Ekel ist ? ”<sup>1</sup>

Si nous ne sommes pas récompensés par la découverte que la matière est quelque chose, nous saurons qu'elle est une illusion, et laquelle.

Engageons-nous donc dans la seconde voie, et supposons que la matière ait une essence positive. Essayons, à l'imitation d'un maître illustre, de l'« élucider phénoménologiquement ». Ne disposons-nous pas pour cela de deux instruments dialectiques : la recherche de l'intuition directe du *sens* du mot matière, la mise entre crochets des présuppositions ontologiques ? C'est s'astreindre sans doute, pour franchir le pas, à une discipline sévère, et dans laquelle, l'initiateur nous en avertit fréquemment, les débutants se trompent. Mais comme, en particulier sur le point qui nous intéresse, il y a eu plusieurs méthodes successives, la question est de savoir s'il faut se plier successivement à toutes, comme aux degrés d'une initiation, ou si, Husserl ayant accompli personnellement l'itinéraire, il ne nous accorde pas de faire l'économie de quelques étapes. Le danger d'être, comme le plus connu de ses disciples, brillamment infidèle, nous serait épargné par la consultation des textes. Mais cela suppose acquise la preuve que la méthode que nous choisirons comme

1. Vers de WERFEL, cités par KOLNAI (*der Ekel*, in : *Jahrbuch*, X, p. 561. cf. note 1, p. suiv.).

définitive est bien la méthode essentielle de la phénoménologie. Ce qui exige un examen, si bref soit-il, de l'histoire des démarches par lesquelles Husserl s'est approché de l'essence de la matière.

Or une question préalable se pose. On ne sait s'il faut dire que Husserl n'a jamais posé explicitement le problème de la matière, ce qui nous priverait de notre espoir actuel, ou s'il n'a posé que celui-là, d'où nous pourrions inférer qu'il est redoutable. « L'éclaircissement (*Enthüllung*) phénoménologique de l'expérience sensible, publie Husserl en 1929 (*F. T. L.* p. 249) <sup>1</sup>, plus précisément, celui de l'expérience exclusivement naturelle, dans laquelle la nature physique pure vient se donner à nous (abstraction faite de toutes les couches aperceptives de signification sociale ou individuelle), est, comme cela apparaît dans une rédaction effective, une grande tâche, qui exige des recherches d'une ampleur extraordinaire. » Recherches que l'auteur espère publier « dans les années qui suivent » (*ibid.* p. 250, note), et qui auraient formé le second volume des *Ideen* si, « dans l'intervalle, le domaine des problèmes concrets à résoudre ne s'était montré bien plus difficile et plus vaste encore » (*ibid.*) Oserons-nous, s'il en est ainsi, nous substituer à lui ?

Nous pouvons au moins constater que la phénoménologie marchait dans une certaine direction lorsqu'elle a rencontré ces difficultés. Le problème essentiel de la future science, c'était (*L. U.*, II, 1, p. 72-73 et II, 2, p. 1-64) <sup>2</sup> de combler l'intervalle entre la signification exigée par un mot, et l'intuition qui remplirait cette signification. Or le mot *matière* a chez Husserl des significations successives ; ou, pour employer la terminologie originelle, la signification de la *matière* a chez lui un « signifier » vacillant (*L. U.*, II, 1, p. 79 sq). D'où il apparaît que ce n'est pas la même intuition qui aurait accompli le « signifier » qu'impliquent les *Ideen*, et celui qu'implique la *F. T. L.*

1. Nous adoptons les abréviations suivantes :

*L. U.* = *Logische Untersuchungen* (1900-1901) ; nous nous référons à la deuxième édition, Halle, Niemeyer, 1913, pour les vol. I et II-1 ; 1921 pour le vol. II-2.

*Ideen* = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, in : *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I ter Band, Halle, Niemeyer, 1913.

*Vorlesungen* = *Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins* in : *Jahrbuch*, IX ter Band, Halle Niemeyer, 1928, p. 368-490.

*F. T. L.* = *Formale u. transzendente Logik*, in : *Jahrbuch*, X, 1929.

*M. C.* = *Méditations cartésiennes*. Paris, Colin, 1931.

2. Les passages cités sont identiques dans l'édition originale et dans la seconde : cf. sur ce point *L. U.* I., Préface, p. xiv et II, 2, Préface, p. iv.

1. LA MATIÈRE DE LA CONNAISSANCE. — Dans la première phase, purement logique, c'est la forme grammaticale des propositions qui amène Husserl à distinguer, au sein des concepts eux-mêmes, une matière et une forme : il y a des concepts substantiels (*sachhaltig*), comme ceux de *maison*, de *couleur*, d'*espace*, de *sentiment*, et des concepts formels, comme ceux d'*unité*, d'*objet*, de *relation*, etc <sup>1</sup>. (*L. U.*, II, 1, p. 252). Sur les premiers se greffent des ontologies matérielles, sur les seconds des ontologies formelles. Il y a aussi des mots susceptibles d'intuition sensible, par exemple le sujet et le prédicat d'un jugement ; d'autres qui ne le sont pas, bien qu'ils aient une signification qui, comme telle, demande à être accomplie d'une certaine façon : par exemple les mots (copule, articles, conjonctions, etc.) qui expriment le rapport du prédicat au sujet <sup>2</sup>. D'où la distinction plus profonde entre les éléments matériels et les éléments formels du jugement, qui peut s'élargir jusqu'à celle de la matière et de la forme de la représentation (*L. U.*, II, 2, p. 135-136).

On peut donc opposer généralement, à la forme correspondante, la matière de la représentation ou de la conception (*Auffassung*) (*L. U.* II, 2, p. 91), et parler de matière de la connaissance (*L. U.*, I, Préface, p. vi). Une telle matière est « ce facteur (*Moment*) de l'acte objectivant qui fait que l'acte représente justement cet objet et justement de cette façon, c'est-à-dire justement dans ces divisions et ces formes, en rapport spécial précisément avec ces déterminations et ces relations. Des représentations dont la matière concorde ne représentent pas seulement d'une façon générale le même objet, mais elles le visent (*meinen*) absolument en tant que le même, c'est-à-dire en tant que déterminé de façon complètement identique » (*L. U.*, II, 2, p. 86). La forme de la représentation relie sa « matière » à son « contenu représentatif », ce qui « exprime la relation entre le contenu représentant et le contenu représenté (l'objet qui est représenté) », lequel « n'est pas donné phénoménologiquement » (*ibid.*, p. 91). La phénoménologie à cette date, c'est encore pour Husserl celle de

1. Distinction inspirée sans doute de celle des *Prinzipien der Sprachgeschichte* de H. PAUL (ouvrage que Husserl a utilisé, cf. *L. U.*, II, 1, p. 86, note) entre les « groupes matériels » de mots : par exemple tous les cas d'un même nom, toutes les formes de conjugaison d'un même verbe, ou encore les « apparentements de sens » [H. PAUL. *Op. cit.*, (3<sup>e</sup> éd., 1898), 5<sup>e</sup> éd. Halle, 1920, p. 106-107] et les « groupes formels », par exemple l'ensemble des nominatifs, celui des premières personnes, etc.

2. C'est encore une distinction linguistique, exactement celle des sémantèmes et des morphèmes : cf. VENDRYÈS. *Le Langage*. Paris, 1921, p. 85, sq.

Hegel, issue de Kant et de Hume. Il en résulte que la matière de la connaissance, ce sont ces objets transcendants que la connaissance prétend atteindre par l'identification de l'intention et de son accomplissement.

2. LA MATIÈRE SCIENTIFIQUE ET LA MATIÈRE SENSUELLE. — Dans la seconde phase, celle des *Ideen*, Husserl a découvert (*L. U.*, I, Préface de l'édition de 1913, p. XIV) la distinction du noématique et du noétique. En d'autres termes, passant de la logique à la théorie de la connaissance, mais à une théorie tendue à la dernière limite par l'exigence d'être *a priori* indubitable en chacune de ses démarches, il s'aperçoit qu'on pourrait interpréter la matière au sens que nous avons vu être celui des épistémologistes rationalistes. L'espace, les atomes, les forces, le monde physique, seraient-ils les réalités que nous viserions, et à mi-chemin desquelles nous resterions, dans un acte perceptif qui ne nous présenterait que des apparences ? (*Ideen*, § 52). Erreur (*Ibid.*, § 43). Ce sont mes intuitions perceptives elles-mêmes, les objets perçus avec leurs variétés de perspectives données ou possibles, éléments immanents de ma conscience, qui constituent la réalité absolue dans laquelle je baigne (§ 55). Je ne vais pas « au delà d'elle » dans la spéculation physique ; cela n'a aucun sens. Je reste en deçà (§ 52). C'est, au sein de l'*Ego* phénoménologique, la physique qui est du côté du sujet, la perception qui est du côté des choses réelles. Bien plus, le physicien lui-même pense de la sorte <sup>1</sup> : il ne

1. C'est ce que confirmerait déjà l'attitude idéaliste d'un H. Poincaré, d'un Duhem, dans leurs discussions des théories de la matière (cf. *La Science et l'Hypothèse*, p. 282, « la fin de la matière »). Mais, au moment où Husserl écrit les *Ideen*, Einstein prépare la révolution par laquelle cette attitude s'incorporera à la théorie physique elle-même. Et le meilleur commentaire de la « mise entre parenthèses » de la physique, ce seraient ces lignes par lesquelles le relativisme prend conscience, huit ans après, avec quelque surprise, du résultat de cette révolution : « La théorie de la relativité a passé en revue tous les sujets de la physique. Elle a unifié les grandes lois qui, par la précision dans la forme et la rigueur dans l'application, ont conquis dans la science humaine la place d'honneur que la physique occupe aujourd'hui. Et pourtant, en ce qui concerne la nature des choses, cette science n'est qu'une forme vide — un échafaudage de symboles. C'est la science de la structure et non celle de la substance... Nous avons découvert l'étrange empreinte d'un pas sur le rivage de l'Inconnu. Pour expliquer son origine nous avons bâti théorie sur théorie... Nous avons enfin réussi à reconstituer l'être qui laissa cette empreinte, et cet être, il se trouve que c'est nous-même. » (EDDINGTON. *Espace, Temps et Gravitation*, trad. fr., Paris, 1921, p. 247). Si nous n'empruntons pas notre commentaire à la magnifique conclusion de l'*Expérience humaine et la causalité physique*, c'est qu'il fallait que l'affirmation de Husserl, selon ses termes exprès, fût confirmée par un physicien.

connaît pas de réalité supérieure à celle des objets qu'il manie, et sait bien que, en tant que physicien, il réfléchit simplement à leurs rapports généraux (*Ideen*, p. 99-100). Aussi, commentant Husserl, disions-nous tout-à-l'heure que le réalisme des atomes est celui, non pas des physiciens, mais d'une certaine interprétation de la physique.

Si donc nous regardons dans la direction qu'il faut, ce qui est, à cette phase, l'effort principal de la phénoménologie, nous voyons d'un côté l'objet que signifient, que visent les intentions conscientes, de l'autre ces intentions elles-mêmes : d'un côté le noéma, de l'autre le noétique <sup>1</sup>. Ce noéma, nous savons bien qu'il n'est pas matériel. Dans la perception d'un arbre, l'arbre naturel, composé d'atomes, peut brûler ; l'arbre perçu, « l'arbre » mis entre guillemets, l'arbre noématique est indestructible (*Ideen*, p. 184 <sup>2</sup>).

Qu'est-ce alors que la matière de cet arbre ? Replaçons-nous dans la perception naïve, en dehors de laquelle il fallait bien que la phénoménologie prit son point de vue pour l'analyser légitimement. Au lieu de regarder, d'un côté le noéma, de l'autre le noétique,

1. Cf. aussi M. C., § 15, et LEVINAS, Sur les *Ideen* de M. Husserl, *Revue philosophique*, 1929, I, p. 254 sq.

2. Nous ne pouvons nous étonner, aux termes de la note 1, p. 94, de lire une remarque presque identique, ou du moins très facile à transposer comme telle, dans un ouvrage plus récent d'EDDINGTON (*The nature of the physical world*, Cambridge, 1929, Introduction, p. XI-XII) : « il y a des duplicata de chaque objet autour de moi — deux tables, deux chaises, deux plumes... L'une de mes deux tables m'est devenue familière depuis mes premières années. C'est un objet banal de cet entourage que j'appelle le monde. Comment la décrire ? Elle a de l'extension ; elle est relativement permanente ; elle est colorée ; surtout elle est *substantielle*. Par *substantielle* je n'entends pas simplement qu'elle ne s'écroule pas si je m'appuie sur elle ; j'entends qu'elle est faite de « substance », et par ce mot j'essaie de vous transmettre quelque aperçu de sa nature intrinsèque... La table n° 2 est ma table scientifique. C'est une amie plus récente et je ne me sens pas aussi familier avec elle... Ma table scientifique est principalement du vide. Largement dispersées dans ce vide sont de nombreuses charges électriques animées de grandes vitesses... Si je passe en revue leurs propriétés une à une, il ne semble y avoir aucune raison de choisir entre les deux tables pour les usages ordinaires ; mais si des circonstances anormales surviennent, alors ma table scientifique se montre supérieure. Si la maison prend feu, ma table scientifique se dissoudra tout naturellement en une fumée scientifique, tandis que ma table familière subit une métamorphose de sa nature substantielle que je ne puis regarder que comme miraculeuse. » A part le fait que M. Eddington regarde comme un avantage la dissolution « scientifique », et que M. Husserl la regarde comme une infériorité, la « substance » sensible ou peut-être mystique selon M. Eddington (cf. les chapitres XIII, XIV et XV de *Nature of the physical world*) ressemble singulièrement à la conception du noéma à laquelle Husserl aboutira dans sa troisième phase. Et la relativité se charge de mettre entre parenthèses la matière scientifique ; le monde physique devient, selon M. Eddington, un monde de « lectures d'index ». (*Op. cit.*, chap. XII) où « quelque chose d'inconnu fait nous ne savons quoi » (*Ibid.*, p. 291.)

nous serons plongés dans ce noétique, c'est-à-dire tout entiers tournés vers l'arbre, prenant de lui une multiplicité d'aperçus (*Ideen*, p. 202-203 et p. 207), qui sont comme des reflets ou des esquisses (*Abschattungen*) de l'arbre noématique. Et cela suppose que dans le Moi naïf, au noétique s'accroche quelque chose qui n'est pas intentionnel, à savoir une multiplicité de facteurs « hylétiques » ou « matériels » (*stofflich*), une  $\sigma\lambda\eta$ , une matière (*Ideen*, § 85 et § 97). Ce n'est plus la matière des mécanistes, qui affirment la transcendance des atomes et de l'espace, ce n'est pas encore le noéma des phénoménologues, qui se posent le problème *transcendental* (*Ideen*, p. 204) de l'unité essentielle des objets perçus, et de bien d'autres objets intérieurs ou extérieurs de l'activité psychique (§ 93-95) ; c'est la partie de beaucoup la moins importante et la moins riche (p. 175), la limite inférieure de la perception naïve.

Et cela pour une raison essentielle à la méthode phénoménologique. L'ambition de cette science stricte et pure, ambition qui absorbe et dépasse le criticisme, c'est d'arriver à une vérité incriticable ; le seul moyen de la réaliser, c'est d'écarter toute présupposition métaphysique ; bref, de recommencer le doute cartésien (*Ideen*, § 18 et 1<sup>re</sup> *M. C.*), mais plus radicalement que Descartes (*Ideen*, § 31 et 2<sup>e</sup> *M. C.*). Plus radical que le procédé du doute, qui n'est pas entièrement en notre pouvoir, et donc risque de laisser échapper quelque présupposition, est celui de l'ἐποχή, de la mise entre parenthèses, qui ne suppose même pas que l'on ne croit plus à ce qu'on écarte (*Ideen*, p. 54). Husserl met donc entre parenthèses, comme il avait fait pour l'objet de la psychologie dans les *L. U.*, l'objet des sciences de la nature et de la matière, en tant qu'elles le présupposent transcendant. Autrement dit, il met entre crochets toutes les essences matérielles, donc toutes les sciences de ces essences, par exemple (*Ideen*, p. 114-115) la géométrie, la phoronomie, la physique « pure » de la matière. Pour prendre de la pensée une intuition noétique et de son objet une intuition noématique, il décroise la psychologie et la physique, dont l'une regarde la pensée du point de vue de la nature, l'autre la nature du point de vue de la pensée.

Le premier résultat de ce décroisement, c'est que les données hylétiques, matière de notre vie sensible, liées indissolublement à la pensée naïve qui participe de leur multiplicité, qui ne sait pas

encore se séparer d'elles afin de les prendre, comme font le physicien en un sens et le phénoménologue en un autre pour objet de leurs réflexions, c'est que la matière, disons-nous, est du côté noétique, les essences irréelles du côté noématique (*Ideen*, § 97). Conséquence nécessaire pour un phénoménologue arrivé à cette seconde phase, mais qui semble paradoxale à notre éducation psychologique et scientifique. Conséquence qui explique les analyses pré-noétiques et extraordinairement bergsonisantes <sup>1</sup> des *Leçons sur la phénoménologie de la conscience interne du temps* (*Vorlesungen*), qui datent de 1904 à 1910 <sup>2</sup> et ont évidemment servi de point de départ à la pensée de Heidegger. Mais conséquence tellement ample qu'elle ne se laisse pas épuiser par ces analyses et entraîne Husserl, nous l'avons remarqué, dans une prodigieuse enquête, encore ouverte.

Le second résultat de l'attitude purement phénoménologique, c'est qu'il y a pour Husserl deux matières. Oublions la matière selon la phase des *L. U.*, bien qu'elle ait conduit à la conception actuelle ; car elle est maintenant absorbée dans le noéma, (ce qui lui vaudra d'ailleurs plus tard une belle revanche), et y joue le rôle de « noyau », ou de « pôle d'objet de l'intention <sup>3</sup> ». Mais, en plus des *données hylétiques* primitives, il subsiste, dans les *ontologies régionales* (*Ideen*, § 9 et 10) <sup>4</sup>, que Husserl a écartées par l'ἐποχή, mais qui ont droit à leur développement autonome en dehors de la phénoménologie, c'est à dire en dehors de la seule philosophie qui soit une science, autrement dit dans les sciences autres que la philosophie (sciences physico-mathématiques, zoologiques, psychologiques, sociologiques) il subsiste des « réalités », et des « essences transcendantes ». La matière selon les épistémologistes

1. Cf. LEVINAS. *Art. cit.*, p. 252.

2. Cf. *Vorlesungen*, Préface de HEIDEGGER, p. 367.

3. Cf. LEVINAS. *Art. cit.*, p. 258 sq.

4. Dans ces deux §§, Husserl emploie également le mot *material* pour désigner l'espèce d'objets dont s'occupe une science, espèce qui justifie le groupement des essences de cette science en une région, à quoi s'oppose la « région des régions », c'est-à-dire la science de la forme, c'est-à-dire la logique universelle ; d'où résulte qu'en dehors de la logique toute essence serait « matérielle ». M. GURVITCH (La philosophie phénoménologique, in : *Revue de Métaphysique*, 1928, p. 576-579) insiste sans doute trop sur cette terminologie qui ne paraît même pas dans les titres des § de Husserl, où à *formal* s'oppose *regional*. M. LEVINAS, d'autre part, la circonscrit de façon assez discutable (*Art. cit.*, p. 235 sq.), comme si seule la région des sciences physiques était dite matérielle (ce qui serait en effet plus clair). En réalité, il faut dans les §§ indiqués, et même par la suite dans les §§ 59 et 60, fondre cette acception avec celle du mot « régional ».

à tendances rationnelles et mécanistes fait partie de ces réalités, de ces ontologies régionales. Mais la phénoménologie, pour accomplir sa mission, doit se tourner vers les « essences immanentes » (*Ideen*, p. 114), qui se révèlent noético-noématiques, et mettre entre crochets, avec ces ontologies, la seconde matière <sup>1</sup>.

3. L'EXPÉRIENCE DE L'AUTRE. — C'est pour résoudre deux problèmes issus des considérations précédentes que Husserl a été conduit à la troisième phase où il se trouve encore, et qu'on peut regarder comme le transport dans la première de la méthode de la seconde, ou comme le transport dans la seconde des exigences de la première.

α. Le premier de ces problèmes se posait à lui dès l'origine de son effort, et trouve maintenant sa solution. Le but de ses premières œuvres, et, avant même les *L. U.*, de la *Philosophie der Arithmetik* <sup>2</sup>, but au prix duquel l'analyse de l'accomplissement des significations ne fut qu'un moyen, c'était la construction d'une logique pure, d'une *mathesis universalis*. Les réflexions qui l'avaient amené, entre 1901 et 1913, aux *Ideen* et aux profonds remaniements de la seconde édition des *L. U.* (cf. I, *Préface*, p. VIII sq.) portaient sur ce fait que la matière de cette logique est la forme de ce qui est matière dans les autres sciences. Anxieux d'arriver à une philosophie qui ne présuppose rien, l'auteur des *Ideen* avait mis entre parenthèses toute ontologie régionale ou formelle : non seulement les « régions » d'essences scientifiques, comme nous l'avons vu, mais la « quasi-région » qui contient la forme de toutes les autres, (car ces formes sont, elle aussi, des essences transcendantes,) c'est-à-dire la logique pure en tant que *mathesis universalis* (cf. ci-dessus,

1. Il est donc facile de se représenter, dans l'attitude phénoménologique, la place des partisans d'une matière rationnelle, que, tout en les excluant, Husserl situe. Par exemple, des deux tables sur lesquelles s'accoude M. Eddington (cf. plus haut p. 10, note 3), c'est de la table électronique (considérée par ailleurs comme un modèle mécanique simplifié : EDDINGTON. *Op. cit.*, p. 290) que les physiciens ont la charge (*Ibid.*, p. xv), et c'est la table familière et substantielle que M. Husserl prend à son compte, comme un ensemble noético-noématique dont le « noyau » est noématique, les apparences matérielles noétiques. Mais l'attitude des partisans d'une matière irrationnelle, comme M. Brunschvicg, qui placent l'esprit lui-même dans l'œuvre scientifique, et mettent l'irrationnel hors de l'esprit, est exactement l'inverse de l'attitude de cette seconde phase : c'est d'ailleurs une raison pour qu'elle puisse se concilier avec la troisième.

2. Cf. BRÉHIER. *Histoire de la Philosophie*, II, 4, Paris, 1932, pp. 1112 et 1115.

p. 12, note 4, et *Ideen*, § 59). Qui peut lui interdire de revenir à cette tâche, maintenant que les grandes lignes de la vraie philosophie transcendante sont fixées ?

Si l'on peut réduire la logique formelle à cette théorie de l'objet que constituent les mathématiques (*F. T. L.*, 1<sup>re</sup> Section, chap 1 et 2, cf. Bréhier, *Op. cit.*, p. 1115-1116), et si l'on reprend une distinction antérieure entre la logique dogmatique naïve qui s'applique soit à des objets (ontologie formelle), soit à des jugements (apophantique), et la critique phénoménologique qui s'exerce sur la structure noético-noématique de ces deux disciplines (*Ideen*, p. 306, et *F. T. L.*, p. 108), on pourra s'élever à une logique transcendante (2<sup>e</sup> Section de la *F. T. L.*) qui se confond avec l'excitation phénoménologique de la logique, substitue la théorie des évidences à la croyance en une vérité, et, rapprochant les évidences logiques, non seulement des évidences empiriques (Chap. 4 de la 2<sup>e</sup> Section), mais de la psychologie intentionnelle, collabore avec elle à la constitution d'une « phénoménologie transcendante ».

β. D'où le second problème, celui de la subjectivité transcendante. Il s'agit pour la phénoménologie transcendante d'élucider la nature de la subjectivité, de résoudre l'opposition entre l'apparence du solipsisme transcendantal et l'objectivité du monde (*F. T. L.*, § 96) par la notion d'intersubjectivité (*F. T. L.*, p. 215 et 5<sup>e</sup> *M. C.*). La solution, entrevue dès 1910 (cf. *F. T. L.*, *ibid.*, note 1), et brièvement exposée en 1930, dans sa méthode (*M. C.*, § 43) et ses résultats (*M. C.*, § 55), consiste à reporter sur les sujets, envisagés comme monades, les espérances d'ontologie formelle que la critique de la logique a fait évanouir. L'« expérience de l'autre » se substitue à l'intuition noético-noématique d'essences comme celle de la perception ou même de l'Ego transcendantal (*M. C.*, § 34). Il ne s'agit plus de découvrir au sein de la pensée des structures identiques à elles-mêmes, grâce à l'intuition de ce qui reste accroché à l'intersection de deux parenthèses qui se chevauchent (*ibid.*) Il s'agit de trouver, dans l'univers, des êtres aussi impénétrables que je le suis quand on exclut de moi tout ce qui m'est commun avec d'autres sujets, et qu'on m'enferme dans ma « sphère d'appartenance » (*M. C.* § 44), isolé précisément par cette « expérience de l'autre » qui dépose sur tous les êtres une « couche appré-

sentative » commune à tout le groupe intersubjectif (*M. C.*, § 55), à toute la communauté des monades (*M. C.*, § 60). Pour y parvenir il faut faire succéder une nouvelle *ἐποχή* à l'*ἐποχή* des *Ideen* (*M. C.*, § 44) ; ce qui revient à expliciter par la critique des évidences phénoménologiques (*M. C.*, § 63 et *F. T. L.*, p. 255) ce qu'on avait mis entre parenthèses au début (*M. C.*, § 62), bref, à mettre la phénoménologie elle-même entre parenthèses.

C'est revenir au réalisme le plus naïf (*M. C.*, § 64). Je me trouve avec mon corps organique, et mon âme constituée par mes souvenirs et mes convictions (*M. C.*, § 44-47), au milieu de « ma nature » (*ibid.*). Et pour prendre conscience de l'objectivité de cette nature, il me suffit, ce qui, remarquons-le, et quoi qu'en pense Husserl, désireux de justifier sa position actuelle, en même temps que ses positions précédentes, est d'autant plus facile qu'on est moins accoutumé à la seconde phase de la discipline phénoménologique, il me suffit de concevoir que tel corps *que je vois là-bas*, et tel corps *qui se voit ici* constituent, sous deux points de vue différents, le corps unique de l'individu A (*M. C.*, § 55). La phénoménologie transcendantale et la vision naïve du monde correspondent terme à terme (*M. C.*, § 57). La seule supériorité de la première, devenue « ontologie authentique universelle », c'est qu'elle sait pourquoi elle l'est : le phénoménologue avait, avec saint Augustin, perdu le monde de la science pour chercher son âme ; en prenant de lui-même une conscience universelle, il a, supplémentairement, retrouvé le monde (*M. C.*, § 64.) Il l'a retrouvé au sein de son âme, dans le noéma : la théorie transcendantale de l'expérience de l'autre part du « mode de présentation onto-noématique de l'autre » (*M. C.*, § 43) ; dans la nouvelle *esthétique transcendantale*, l'*a priori* empirique n'est plus la vague chose en soi, mais l'objet intentionnel, c'est-à-dire noématique (§ 61).

Et ceci nous permet d'établir enfin la trajectoire de la matière à travers les méditations successives de Husserl. Cherchant, dans la première période, à écarter la psychologie pour retrouver la nature des essences logiques, il avait senti au dessous d'elles une matière qui résistait, et qui faisait l'unité des objets. Mais il faut se débarrasser de la métaphysique, révoquant en doute, de ceux qui interprètent ontologiquement la matière physique, et c'est la seconde période : alors on retrouve la structure profonde du Moi :

entre la matière des physiciens et les « intentions » de la conscience s'intercale le noéma, seule unité (et elle est irréelle) que puissent viser légitimement ces intentions ; or les données matérielles primitives sont attachées, dans le développement temporel de ma conscience, à mes intentions premières. Bref, nous avons trouvé la matière au dessous du noéma, dans la science, et au-dessus dans la conscience ; l'une et l'autre sont écartées, comprimées, pour faire place aux pures essences logiques. Mais celles-ci, à leur tour, doivent être critiquées dans leur prétention à l'ontologie, dont on s'aperçoit qu'elle leur est essentielle ; la dernière épuration finirait par remonter aux intentions noétiques communes à la logique et à la psychologie, c'est-à-dire au sujet, si l'on ne s'apercevait que dans l'univers que visent mes intentions se présentent des sujets autres que moi. Et voilà tout un monde de monades, et avec lui toute la nature corporelle commune à ces monades, et le réalisme naïf sur lequel toutes sont d'accord, qui s'installent en plein noéma. A force d'écarter de l'acte mental toute réalité extérieure à lui, Husserl a découvert que le pur sujet s'identifiait à la réalité même en laquelle il croit, que l'ontologie s'attachait à lui comme une glu. La science naïve avec ses « ontologies régionales », le sens commun, et la phénoménologie issue de l'espoir d'une ontologie formelle, se rejoignent en une synthèse consistante, où les êtres, les objets, et même les essences logiques (*M. C.*, § 55 et 59), obscurs et isolés dans leurs profondeurs, apparaissent aux sujets conscients sous une couche universelle de clarté émanant de la communauté des êtres<sup>1</sup>.

### III. DE L'AUTRE A LA MATIÈRE CONCRÈTE

Comme nous l'espérons au moment de plonger dans l'œuvre de Husserl, nous nous trouvons maintenant dispensés de faire passer la notion de matière, plus longuement et plus minutieusement.

1. Nous ne croyons pas déformer cette ontologie intentionnellement naïve en la rapprochant des conceptions du monde chez les primitifs, qui d'ailleurs en tout état de cause s'y incorporent, et surtout de celle que chacun de nous a le plus de chances de retrouver intacte dans ses souvenirs : l'ontologie de l'enfant qui espère, en crevant la surface d'un jouet, découvrir dans son épaisseur quelque chose de plus essentiel que cette surface : le secret de l'objet. La science physiologique, et c'est naturel si nous la remplaçons dans le monde réaliste, est guidée par des instincts du même ordre.

ment que dans la revue qui précède, à travers les règles successives de la méthode phénoménologique. Le drame logique qu'a vécu Husserl, il l'a vécu pour nous, et nous savons où chercher la matière. On objectera que nous prenons ici à notre compte, sans autre justification, la conclusion d'une philosophie que l'on peut discuter. Rappelons-nous d'abord qu'à moins d'abandonner le problème de la matière, la méthode phénoménologique nous restait seule accessible ; et que, ne pouvant prétendre la manier aussi bien que Husserl, nous devons étudier dans son œuvre la façon dont il l'applique à l'essence précise que nous voulions saisir, en supposant que la matière soit une essence. Sans doute nous savions que cette méthode avait subi des variations. Bien plus, la prenant à son point de départ formel, qui est le passage des significations à leur accomplissement, nous voyions aussitôt que le mot *matière* signifiait des choses variables dans l'œuvre même où nous voulions l'analyser. Mais étudier ces variations, c'était déjà appliquer la méthode initiale, et nous pourrions considérer comme acquise de cette façon la constatation que Husserl cherche la matière, d'abord sous les formes logiques, puis sous les intentions noétiques, enfin dans l'apprésentation noématique.

Mais ce serait une vue incomplète, car à mesure que la signification gauchit, la méthode elle-même se transforme. Dans les *Ideen*, le procédé de l'épuration dialectique par la mise entre crochets prend le pas sur la prise d'intuition des essences : méthode définitive, semble-t-il, et qui caractérise mieux que l'autre le fonctionnement de l'esprit de l'auteur. Car c'est d'elle que part, dans les *M. C.*, la justification de la méthode de prise d'intuition elle-même (§ 34) ; bien plus, coextensive à la phénoménologie dans la deuxième période, elle va jusqu'à l'absorber dans la troisième : la phénoménologie succombe à une nouvelle *ἐποχή*. C'est donc elle enfin qui doit nous permettre de résoudre, s'il est possible, les antinomies dialectiques posées par l'épistémologie. En élucidant ainsi la nature (rationnelle ou non) de la matière, nous saurons enfin pourquoi elle échappe aux prises de la science, et trouverons peut-être une méthode, non seulement pour la définir, mais pour la saisir dans l'intimité d'une structure évidemment sans analogie avec la structure atomique.

SUR L'ANTINOMIE c. L'AUTRE ET LE CONCRET. — Si, disions-nous au début de notre exploration phénoménologique, nous mettons alternativement entre crochets, dans l'histoire de la matière physique, toute structure rationnelle et tout choc contre l'irrationnel, que restera-t-il ? Or c'est la tactique de Husserl, dès qu'il est maître de sa seconde méthode ; la matière rationnelle est écartée dans les *Ideen* par une première *ἐποχή* ; l'*ἄλη* irrationnelle, accrochée à son opposé noétique (*Ideen*, § 85), et « sur la base » de quoi les fonctions noétiques constituent le noéma « dans une autre dimension » (*Ibid.*, § 97), est à son tour mise entre crochets, avec sa sphère d'appartenance (*M. C.*, § 44), pour laisser place à son envers : la couche appréésentative sous laquelle je suis isolé, mais présent aux autres sujets dans un monde commun. Ce qui reste, c'est ce monde intersubjectif, qui comprend tous les corps vivants, tous les objets naturels, tous les souvenirs, tous les êtres de raison, c'est-à-dire toute unité qui peut être pensée par plusieurs sujets ou à plusieurs moments (*M. C.*, § 55), un monde illimité dont on ne peut se dispenser d'élucider les horizons (*M. C.*, § 62), et qui comprend encore (§ 55) le temps commun, surface extérieure des temps privés.

Où donc est maintenant la matière ? Comment la situer parmi les êtres, philosophiques ou non, réels ou irréels, mais tous évidents, qui ont place dans l'ontologie universelle ? Il nous faut ici, pour autant qu'il est possible de deviner ce que n'a pas dit Husserl, prendre pour guide provisoire en remontant le fil, l'histoire de la pensée. C'est aussi cette histoire qui, se déroulant sur un rythme alternatif, et en plusieurs séries impliquées : pensées individuelles, acquisitions collectives de la science, enfin philosophies épistémologiques, nous avait paru aboutir suivant l'opinion de Duhem au pyrrhonisme des pensées de Pascal ; mais à un pyrrhonisme auquel Duhem succombe à son tour.

Nous trouvons ainsi que la matière, au sein de l'univers intersubjectif de Husserl, n'est pas constituée par ces sujets que la psychologie étudie depuis Hume, à la lumière d'un postulat auquel Husserl s'est opposé vigoureusement dans les *Ideen* : l'installation de l'âme au milieu de la nature ; c'est au contraire le corps (*M. C.*, § 45) qui est installé au milieu de son âme. Remontons au-delà de Hume.

La matière est-elle l'étendue cartésienne, second terme d'une relation matière-esprit analogue à la relation noéma-noèse, relation où nous avons pris notre point de départ pour poser la matière ? Oui, mais à la condition que le réalisme naïf (que la seconde *ἐποχή* retrouve) vienne troubler la symétrie de cette relation : il faut au centre des objets, pour qu'ils soient vraiment *autres* que nous, un noyau inconnu, impénétrable aux efforts de la pensée. La première *ἐποχή* se trouve du même coup justifiée, qui écartait la science physique rationnelle. Remontons au-delà de Descartes.

Si le monde intersubjectif est monadique, ce ne peut être qu'au sens d'un Leibniz dépouillé du dualisme cartésien, et qui dès lors devrait se confondre avec Aristote. Nous sommes effectivement en face de substances vitales ; mais aussi d'objets inertes, et de phénomènes psychologiques comme des souvenirs, et d'êtres logiques. Et dès lors nous ne pouvons, ni nous tenir à Aristote, qui n'admet comme réelles que les substances, ni remonter au-delà comme l'impliquerait l'animisme très primitif dont nous avons noté qu'il n'est qu'une partie de l'ontologie de l'Autre, ni redescendre en deça, comme nous y inciterait le rôle très moderne des pures relations logiques. A vrai dire, ce que nous touchons, ce qui nous délivre du pyrrhonisme, et qui est d'ailleurs assez proche de l'étrange, de la déconcertante physique stoïcienne, nous comprendrons mieux pourquoi par la suite, c'est le concret.

C'est cette confusion d'expériences, non seulement religieuses<sup>1</sup>, comme celles que M. Jean Wahl craint qu'une phénoménologie de l'expérience religieuse, devenant ontologie, ne nous contraigne d'accepter pêle-mêle<sup>2</sup>, mais encore vivantes, ou matérielles, ou scientifiques : *absolument diverses*. C'est cette « expérience de l'autre » que le même auteur signale<sup>3</sup> chez Hocking et chez Von Hügel, chez Otto et chez Barth, et chez ce Lawrence dont les romans, sans doute, mais surtout la biographie romanesque, et les dépaysements mexicains, pourraient être cités comme autant

1. C'est la première hypothèse à laquelle songe EDDINGTON, après que le monde « réel » ait été dissous par la relativité (*Nature of the physical world*, chap. XV : Science and Mysticism). Au reste, quand Descartes suspend la réalité du monde à la véracité divine, il est dans la ligne du christianisme, qui n'est réaliste que dans la mesure où le monde est celui des créatures de Dieu.

2. *Vers le Concret*, p. 268 et p. 26.

3. *Ibid.*, p. 25.

d'efforts haletants pour toucher la réalité d'une négation. Bref, sans le préméditer, nous avons suivi le second des itinéraires dialectiques vers le concret que J. Wahl (*op. cit.*, p. 20) « aurait pu suivre », même sans viser spécialement la matière. Pour nous, qui la visions, il s'imposait, d'autant qu'il est compatible avec une étude de la relativité, ou de la philosophie de Russell, dont nous indiquons ou indiquerons les points d'insertion sur la présente recherche ; et nous devons le préférer à l'examen des œuvres antérieures à la récente révolution physique, œuvres particulièrement décevantes lorsque, comme c'est le cas pour Alexander, elles font porter tout leur effort sur l'espace et le temps.

C'est donc, de toute façon, vers le concret qu'il nous faut tendre pour résoudre l'antinomie de l'épistémologie et de son histoire. Dans cette direction seulement nous trouverons, au delà de l'épistémologie actuelle et au delà de toutes les philosophies scientifiques, une issue hors des œuvres de l'esprit dont la subtilité même nous empêche de voir la matière.

SUR L'ANTINOMIE *b*. LE CONCRET ET LA MATIÈRE. — Nous avons situé le domaine où peut, où doit se trouver la solution. Nous l'avons situé au delà du rationnel et de l'irrationnel, au delà de la science et de l'épistémologie. Nous n'avons pas qualifié ce qui, dans ce domaine, est matériel et ce qui ne l'est pas. De toutes les réalités concrètes, quelles sont celles qu'on peut, sous le nom de matière, opposer à l'esprit ? Si tout à l'heure nous devons interpréter Husserl, il nous faut maintenant, sans le critiquer, l'abandonner ; il s'agit d'une troisième *ἐποχή*. Et ce sera évidemment la dernière si elle nous met en présence de ce que nous cherchons. D'autant que ce dont nous approchons a si bien les apparences du « non de l'ontologie négative », c'est-à-dire du néant<sup>1</sup>, et peut-être, plus loin encore, du « oui et non », de l'En Soph de la Kabbale, que toute notre tâche, désormais, ne sera plus que de passer de l'autre côté d'une coupure, puis de tenter de combler un vide à l'aide des étranges, des scandaleux matériaux qui permettent de le faire.

Nous abandonnons Husserl parce que son ontologie est essentiellement spiritualiste ; c'est celle d'une inter-subjectivité. Si Husserl a

1. WAHL, *Op. cit.*, p. 24-25.

rejeté l'*Ego cogito*, c'est parce qu'il lui reprochait d'être encore un fragment de la nature physique, et pour lui substituer la *prise de conscience totale et pleine de soi-même* (M. C., Epilogue, § 64). En d'autres termes, ce qui est spiritualiste chez Husserl, c'est sa manière de fonder son réalisme, c'est le principe de légitimité de l'affirmation du concret. D'où il apparaît que, si l'on veut dé-spiritualiser son ontologie, elle perd son propre principe. Et nous abandonnons pour la même raison Eddington, pour autant que, comme représentant philosophique d'Einstein, nous avons pu le suivre parallèlement à Husserl ; car il aboutit à une philosophie de la conscience, et de l'achèvement des desseins de l'esprit.

M. Jean Wahl, lui aussi, dans un admirable passage que nous ne pouvons nous empêcher de citer, ne semble-t-il pas faire de la matière un avatar de l'esprit ? « L'esprit, écrit-il, est mouvement, tournoiement, tournoi entre des forces contraires. Rien d'assuré ne peut le satisfaire. Et la satisfaction moins que toute autre chose. Il sait les vérités des doctrines contradictoires. Le matérialisme, pourvu qu'il soit grossier, lui apporte des éléments en un sens aussi précieux que ceux de l'expérience mystique. Il sait nier tout, et parfois se nier soi-même, se ravalier, se placer comme une chose parmi les choses.... » (*op. cit.*, p. 26).

Or de ces lignes jaillit la solution, qui nous fait atteindre, avant de la franchir, la coupure du « non » absolu. Sans doute la matière, privée de son fondement légitime, est absurde. Mais cesse-t-elle d'être concrète ? Cesse-t-elle même d'être réelle ? Si Boehme et Kierkegaard, et Heidegger (Wahl, *op. cit.*, p. 25), conçoivent, après Platon, après Démocrite, après le plus antique matérialisme hindou<sup>1</sup>, que le non-être absolu existe, ne peut-on affirmer, sinon encore concevoir, une réalité concrète dont le signe distinctif, ce qui la séparerait de l'esprit, serait précisément qu'elle est absurde ? Le matérialisme, dès qu'il est grossier, devient injustifiable ; par là même il circonscrit ce qu'il y a de matériel dans le concret. L'esprit, au sens scientifique comme au sens religieux, est justification. Pour atteindre la matière, il faut remplir de déterminations positives la place vide qu'occupent dans notre esprit les évidences concrètes injustifiables.

1. Cf. A. REY. *La Science orientale*. Paris, 1930, p. 422.

Une telle définition rappelle peut-être celle de l'intention chez Brentano et chez Husserl, c'est-à-dire celle du noétique : ce qui n'est pas fondé en soi. Et en effet, c'est fort près du noétique, à la surface de l'étroite, de l'intime « sphère d'appartenance » qui dépouille de tant de richesses l'Ego transcendantal, qu'a lieu le premier contact de l'« autre » ; par ce contact, Husserl ne renie pas, il touche encore l'*ελγ*, sensuelle des *Ideen*. La matière est une pellicule intermédiaire entre nous et autre chose ; mais elle n'est pas une simple essence noético-noématique. Ce qui l'écarte de nous, ce qui distingue l'ontologie d'une part, et de l'autre les analyses phénoménologiques du temps et du noétique à l'époque des *Vorlesungen* et des *Ideen*, c'est l'évidence de l'extériorité. Et cette évidence subsiste quand on vide la pellicule de son seul contenu spirituel possible : l'esprit monadique conçu par analogie avec le nôtre, et qui a sauvé Husserl du solipsisme. Le matérialiste voit comme Husserl la pellicule ; mais ne pouvant concevoir un contenu spirituel, il croit, à l'opposé de Husserl, que les objets sont pleins. En cette opposition de croyances consiste la coupure que nous cherchions. Elle ne consiste pas en une lacune de l'esprit, mais en le passage de l'esprit à son inverse : un remplissage qui exclut l'esprit.

Opposition de croyances, tenace, persistante plutôt que primitive. La matière a son histoire. Cette histoire remplit les interstices que l'histoire de l'esprit, qui dépasse tout temps imaginable, laisse vides dans ses instants de fatigue. C'est une histoire extra-philosophique, extra-scientifique même puisque la science exclut successivement la matière : des objets avec Démocrite, des atomes avec Thomson, des électrons avec Lorenz, et des dimensions perceptibles avec Einstein. C'est encore une histoire actuelle, malgré l'illusion inverse qu'est l'optimisme spiritualiste. Elle renaît des défauts de la physique relativiste, qui était bien plus belle pressentie par Clifford en 1875<sup>1</sup>, qu'aujourd'hui qu'elle éprouve la rugosité des quanta<sup>2</sup> comme de grains de réalité.

Or l'histoire particulière des quanta nous permet d'écarter la seconde des antinomies entre le rationnel et l'irrationnel, sous l'aspect desquelles notre esprit avait d'abord rencontré la matière.

1. EDDINGTON. *Espace, temps, et gravitation*, 1921, p. 235-236.

2. *Ibid.*, p. 246.

Est-ce la construction spontanée du rationnel, est-ce le heurt contre l'irrationnel qui pousse en avant la théorie physique ? Ni l'un, ni l'autre : c'est un rythme alterné, qui comprend une phase qu'on méconnaît généralement : le dégoût de l'évidence, le heurt contre le rationnel lui-même. Les quanta sont issus d'un défaut de la théorie de la lumière combiné avec une harmonie de la structure des atomes. En tant que défauts, ils avaient paru à Planck, en 1900, des éléments statistiques immatériels. En tant qu'harmonies, ils sont devenus matériels pour Bohr en 1913. En tant que défauts de la relativité, ils semblent à Eddington en 1920 pouvoir être volatilisés, au prix il est vrai « de difficultés auprès desquelles toutes celles que la physique nous a présentées jusqu'à ce jour ne sont rien <sup>1</sup> ». Mais dans cette future théorie, qu'élaborent Heisenberg et Dirac, la réalité quantique devient aussi harmonieuse que l'était chez Einstein l'assimilation de la matière à une courbure intrinsèque de l'univers.

Si nous relisons à la lumière de l'histoire des quanta l'œuvre de Duhem, de Meyerson ou de Brunschvicg, nous verrions que la science progresse par retournements : recherche spirituelle d'une harmonie fraîche, puis dégoût de cette harmonie desséchée, durcie, rétrécie, plutôt que faussée. L'homme de sens commun n'a pas de tels dégoûts. Il préfère le déjà-vu à la nouveauté, la solidité à l'harmonie. Les matérialistes vont d'instinct vers l'avant-dernière théorie de la science ; d'instinct ils se défont des scrupules théoriques. Or le savant lui-même est de sens commun, les philosophes spiritualistes eux-mêmes sont matérialistes dès lors qu'ils ne cherchent plus. L'histoire de la matière, et ici en un sens nous rejoignons Bergson, est celle des détentes de l'esprit. Mais cette présentation, qui reste spiritualiste, est encore de ce fait inadéquante. Nous avons délimité la matière, mais nous en heurtons toujours l'enveloppe. Nous n'avons pas franchi la coupure.

#### SUR L'ANTINOMIE *a*. LES MYSTIQUES MATÉRIELLES ET LES SIGNES.

— Pour remplir la matière de déterminations positives, il faut donc faire en sorte de ne plus voir les obscurités des problèmes, écarter le rationnel qui est infini et l'irrationnel qui est obscur (rien

1. *Ibid.*, p. 247.

n'est mieux découpé ni plus lisse qu'un objet) ; voir la physique sous l'aspect du mécanisme <sup>1</sup> et se placer dans l'humanité moyenne ; et du coup le monde retrouvera cette consistance solide, cette saveur de réalité, dont un James a toujours gardé la nostalgie parce qu'il a toujours travaillé à la détruire. Rester à mi-hauteur, comme le prescrivent les sociologues. Coïncidence d'ailleurs explicable, car la réalité moyenne l'est aussi bien du point de vue scientifique que du point de vue social. Il ne faut pas s'étonner que Karl Marx et Le Play, qui sont demi-philosophes, s'entendent lorsqu'il s'agit d'attacher l'homme à la matière, alors que Comte et Durkheim, qui sont philosophes, l'en écartent et découvrent aussitôt les problèmes de la sociologie. Ces problèmes, leurs meilleurs disciples essaient de les résoudre ; ceux des premières qui aiment la satisfaction de l'esprit, les croient déjà résolus. Faire l'histoire de la matière, ce n'est pas faire l'histoire des sciences, méthodes qui récusent d'avance la matière du seul fait qu'elles sont des méthodes, c'est se plonger avec conviction dans la demi-intelligence et les fausses clartés : travail nécessaire à qui veut, par contraste, définir l'esprit <sup>2</sup>. Husserl avait raison de mettre entre crochets la psychologie, qui se place, pour voir l'esprit, au point de vue d'une matière rationnelle, et l'épistémologie dans la mesure où elle se place, pour voir la matière, au point de vue de l'esprit rationnel. Car l'esprit théorique est distinction du rationnel et de l'irrationnel ; la matière est leur confusion. Comment Russell ne recourrait-il pas, pour prendre l'intuition mystique intérieure de ce « neutral stuff » auquel aboutit son *Analysis of*

1. Sur la puérilité de certains modèles mécaniques, on peut relire avec profit la *Théorie physique* de DUHEM, éd. cit., p. 99-109.

2. C'est ce que nous avons essayé de prouver dans deux études publiées par la *Revue des Cours et Conférences*, l'une de mai à juillet 1929 sur le rôle de la causalité darwinienne et de la finalité socialiste chez Durkheim, l'autre de mai à juillet 1932 sur le socialisme et la psychologie de la classe ouvrière. Dans celle-ci, notre méthode diffère de celle que conseille M. WAHL (*Op. cit.*, p. 19, note 2), car nous nous sommes efforcés de voir le matérialisme historique et dialectique de l'intérieur, avec l'aide de H. de Man et du *Discours* de Staline, et non de l'extérieur. Nous espérons poursuivre ces tentatives par les études du commandement et de l'action militaires, et de la notion d'individu sous la Révolution, qui constituent deux autres exemples de mystiques matérielles. Nous nous excusons d'y appeler les choses par leur nom. Afin de n'emprisonner, ni une école, ni nous-même dans des formules, nous n'avons pas prétendu « fonder une science », qu'on pourrait appeler *synthèse des hémilogies, prolégomène à la mysto-hylétique sociale*. Nous cherchons seulement à faire l'histoire de la matière, et c'est un drame passionné bien plus qu'une science.

*the matter*<sup>1</sup>, à la foi dans le matérialisme dialectique ? Comment André Gide, lassé de chercher l'« Autre » à travers son esprit et parmi les nourritures terrestres, ne trouverait-il pas le repos dans la même foi ?

Nous remontons ainsi à notre première antinomie, celle du réalisme surrationaliste et du spiritualisme dualiste. Peut-on, disions-nous alors, absorber l'esprit dans l'espace en faisant de la raison et de l'instinct une synthèse totale qui rationaliserait entièrement la matière, ou faut-il, distinguer la matière de l'esprit comme l'irrationnel du rationnel ? *La synthèse totale n'est que matière, la séparation totale n'est qu'esprit* ; et donc l'antinomie du réalisme de la matière à l'idéalisme ne pose pas en face l'un de l'autre, comme nous avons vu que le pensent Bergson et Russell<sup>2</sup>, deux définitions des rapports de la matière à l'esprit, mais bien la seule matière, système syncrétique, en face du seul esprit, système de la non-contradiction. Et si le second système est seul légitime, il en résulte qu'il laisse échapper la matière.

En sorte que le problème métaphysique traditionnel, celui de l'existence d'un irrationnel en face de la raison, ou celui de l'option entre le spiritualisme dualiste et l'idéalisme absolu, nous semble se transformer peu à peu en un autre : comment la philosophie, essentiellement spiritualiste, qui se constitue par l'effort des penseurs (et, entre autres, des physiciens), vers des formes de raison divergentes, peut-elle rester liée, tout en s'en éloignant progressivement, aux objets illégitimes dont les mystiques matérielles nous donnent l'intuition ? Comment en particulier notre esprit communique-t-il, par delà la coupure de l'illégitimité, avec un corps qui n'est pas pour lui l'autre, mais la négation de sa sépa-

1. Londres, 1927, p. 10. Les mots « neutral stuff » sont d'ailleurs empruntés à H. M. Sheffer. EDDINGTON, (*Nature of the physical world*, p. 276) préfère *mind-stuff*, nous avons vu pourquoi. Cf. aussi le chapitre XXXVII de RUSSELL (*Op. cit.*), intitulé : « Physics and neutral monism ». Un des points caractéristiques du matérialisme de Russell est son désir d'attacher la pensée au cerveau. Au reste, c'est précisément pour expliquer que nous puissions penser de manière illégitime que nous avons besoin de croire au rôle de la matière cérébrale. Et de façon générale, le corps humain est ce remplissage aisé de nos perceptions d'un homme, que nous substituons à l'intuition difficile d'un esprit distinct du nôtre. (Cf. plus haut, p. 94, note 1). Point de vue difficile à concilier, évidemment, avec celui de BERGSON dans *Matière et mémoire* ; car ce point de vue consiste à chercher la matière et l'esprit en s'éloignant de nos perceptions dans deux directions opposées, qui sont au fond toutes deux spirituelles.

2. Cf. plus haut, p. 1, note 2.

ration d'avec l'autre<sup>1</sup> ? Il ne s'agit plus de raccorder les deux branches du cartésianisme, mais de trouver un moyen terme entre leur raccord, qui est la matière, et leur non-raccord, qui est l'esprit. C'est ainsi que reprend son actualité, et plus précisément que ne le permet la conception simpliste qu'on se fait de son « système » quand on le limite à l'immatérialisme, l'expédient de Berkeley qui consiste à trouver ce moyen terme dans les *signes*.

Car le signe possède le pouvoir singulier d'apparaître matériel au matérialiste, spirituel à l'idéaliste, tout en ayant le même sens pour l'un et l'autre. Ce pouvoir est un cas particulier de sa faculté d'exprimer des affirmations inconciliables. Faisant de la matière le signe de la présence d'un autre esprit, Berkeley se plaçait, comme Husserl, dans le problème de l'expérience de l'autre, mais envisagé de telle sorte que la matière, niée sous ce point de vue, y a pourtant son point d'insertion : et c'est la seule relation possible d'une vérité à une erreur. La matière est, pour l'idéalisme, le signe des mystiques matérielles qui le combattent. Ce sont donc non seulement ces mystiques, mais les signes, qui doivent être analysés si nous voulons, non pas résoudre, mais attaquer sous ses deux faces le problème de la matière. Et cela, Husserl aussi l'avait entrevu, dès les *Logische Untersuchungen*, lorsqu'il prenait les « significations » pour point de départ de ses recherches. Mais il l'avait vu trop tôt. Et c'est pourquoi son ontologie pose une seconde fois le problème initial dans toute sa confusion, au lieu d'approcher de sa conclusion. Pour en approcher, il faut corriger l'ontologie. Pour la corriger, il s'agit de bien poser le problème du double rapport des signes à la pensée, et des signes aux mystiques matérielles. Ce qui reste notre tâche.

Michel SOURIAU.

1. Nous pensons à la magnifique page d'EDDINGTON (*Nature of the physical world*, p. 342) dans laquelle il montre l'impossibilité pour le physicien actuel de passer le seuil d'une porte sans vertige dès qu'il songe à la direction, à la vitesse et à la puissance des pressions, des mouvements électriques et de l'entropie, qu'il lui faut harmoniser pour « atterrir », sans remonter le cours du temps, sans être volatilisé ni projeté à des distances infinies, sur le plancher tout proche de lui.

## LA TRANSCENDANCE DE LA VIE ET L'IRRUPtion DE L'EXISTENCE

### I

Déjà Platon a caractérisé d'une façon exhaustive les rapports de la philosophie avec les diverses sciences particulières. D'une part, le philosophe est un dilettante universel, manquant en tout de compétence et partout obligé de recourir aux spécialistes. Auprès du général Lachès il s'informe sur le courage militaire, auprès du jeune Charmide qui se distingue par sa conduite réfléchie, il se renseigne sur la *φρόνησις*, et Socrate avoue lui-même qu'il ne sait rien. Mais, d'autre part, le philosophe s'élève au-dessus des sciences et les dépasse quand il déclare que ce dont elles s'occupent, et même ce qu'enseigne toute philosophie préontologique (dans les écrits anciens : *περὶ φύσεως*), n'est que *mythe*, récit. C'est au seul philosophe qu'il est donné et qu'il incombe de ne pas « conter une histoire » (*μυθόν τινα διηγείσθαι*, *Soph.*, 244, c), mais de demander : « Que voulez-vous dire quand vous prononcez le mot *existant* ? » (*τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν, ὅταν ὃν φθέγγεσθε* ; *Soph.*, 244, a).

Il est clair que par là Platon n'entend pas soutenir que la science positive se compose de fables arbitraires. Pour lui, c'est une *différence de principe* qui sépare la science de la philosophie : alors que la science parle d'objets (*ὄντα*, *Dinge*), le philosophe traite de l'absolu, c'est-à-dire de ce qui n'est pas objet déterminé (*ueber das Unbedingte*), et c'est au moins en partie « l'objectivité » (« *Dinghaftigkeit* ») même ou l'existence (*Sein*), plus exactement, la manière d'être des objets existants <sup>1</sup>.

1. Pour prévenir tout malentendu sur ce point, remarquons encore une fois expressément qu'ici le mot *mythe* est pris rigoureusement en son sens platonicien. Il n'est donc pas question d'affirmer que les résultats de la recherche scientifique ont tous, plus ou moins, le caractère d'hypothèses incertaines ou même forgées de toutes pièces, ce qui répondrait peut-être à l'emploi populaire de l'adjectif

Aussi peut-on s'instruire aux « relations » fournies par la science sur la « transcendance » de la vie, ses dépassements de limite successifs, l'irruption de « l'esprit » et de la « liberté » dans l'homme au cours des étapes de l'évolution biologique et de la civilisation, telles qu'elles se font jour dans la préhistoire et l'histoire. Seulement ce ne sera pas encore là faire œuvre de philosophie. On ne se procure ainsi que son thème. Si, ensuite, la philosophie se saisit de ce qui lui est ainsi fourni (*τὸ ὀφικον*), c'est-à-dire si elle le « comprend », ce n'est pas en acceptant avec une soumission docile le fait que constituent les sciences, pour se demander : « Qu'est-ce donc qui rend possible l'immense œuvre de la science ? » Car — du moins si elle n'a pas cessé de se comprendre elle-même — la philosophie s'attaque aux choses mêmes, non à ce qu'on en raconte (aux *dicta* scientifiques). Elle ne s'en tient pas à ce qui lui en est rapporté, car ce n'est là, dans le meilleur des cas, qu'un ensemble de faits objectifs (*facta*), alors que ce qu'elle cherche proprement à découvrir est l'*objectivité* même (*Facticität* <sup>1</sup>).

Ce qui implique autre chose encore, et déjà Platon l'avait bien vu : la philosophie n'est pas tenue de prendre docilement les choses telles qu'elles sont en fait. Car il n'est pas dit que, sous la forme qu'ils prennent dans la réalité objective, les faits se donnent pour ce qu'ils sont, sans altération ni déguisement, en leur essence intrinsèque et originelle. Même les mouvements des étoiles, qui sont ce qu'il y a « de plus beau et de plus régulier dans les choses visibles », demeurent au-dessous de leurs nombre, forme et vitesse « vrais et réels » (« *Seiend* ». — *Rép.*, VII, 529-30). De même, les rapports numériques tirés, des longueurs de corde qui donnent des accords,

« mythique ». Tous les enseignements de la science, même les plus sûrs, sont au sens de Platon des « relations » (*μῦθοι*), par rapport auxquelles la philosophie se situe sur un plan tout différent. Il n'est donc pas le moins du monde dans mon intention d'ouvrir une polémique contre la science *en tant que telle*.

1. L'usage n'a pas encore aplani les difficultés qu'offre l'adaptation de la terminologie « phénoménologique ». Quand Husserl tire de *factum* l'abstrait *Facticität* (à peu près comme *essentia* a été dérivé d'*esse*) il suit l'emploi, courant en allemand, de l'adjectif ou adverbe *faktisch* qui signifie réel ou authentique. Mais, en français, « facticité » aurait l'inconvénient d'évoquer *factice* (*factitious*) qui veut dire artificiel et trahirait donc entièrement la pensée de l'auteur. Dans ces conditions, il paraît préférable de conserver le terme *objectivité* en le chargeant d'une nouvelle valeur en somme facile à comprendre, parce que diamétralement opposée au sens ordinaire, strictement positif, du mot : il ne s'agit plus de s'en tenir aux *faits* « objectifs », mais de désigner la qualité essentielle qui les rend objectifs, et qui, selon la phénoménologie, est directement accessible à la connaissance intuitive. (N. du tr.).

ne fournissent pas les nombres harmoniques en soi (*ibid.*, 531). La forme et constitution essentielle des choses, véritable, dévoilée et hors de toute cache (ἀ-κρυβής), ne se livre qu'à l'intelligence du philosophe « qui contemple l'essence », c'est-à-dire perce la surface des phénomènes et les explique, les interprète d'après ceux de leurs traits qui sont « ontologiquement » ou, pour les qualifier avec plus de prudence, « métaphysiquement » décisifs.

C'est ainsi que, pour commencer, on acceptera plus bas deux « mythes » ou rapports fournis par deux sciences différentes : un rapport sur les étapes de la civilisation, emprunté à la *Doctrine des cercles successifs de la civilisation* (*Kulturkreislehre*) et un rapport de la *Psychanalyse* sur les couches profondes de l'âme humaine. Il s'agira ensuite d'y discerner le son de la transcendance de la vie et de l'irruption de l'être dans l'homme.

## II

Sous la forme que lui a donnée O. Menghin dans l'ample *Weltgeschichte der Steinzeit* (Vienne, 1931), la théorie des cercles successifs de la civilisation distingue trois étapes décisives de la civilisation humaine, selon le procédé de W. Schmidt et de ses collaborateurs. Menghin les désigne sous les noms de *Civilisation de base* (*Grundkultur*), *Civilisations tribales* (*Stammeskulturen*, appelées aussi *basse Civilisation*, *Tiefkultur*) et *Haute culture* (*Hochkultur*).

1. L'homme de la « civilisation de base » vit dans la monogamie et le monothéisme. Ne pas l'entendre au sens d'un principe de conduite qui s'opposerait expressément à des possibilités différentes, mais en ce sens seulement qu'à cette étape il n'y a pas encore d'autres modes possibles de vie. La monogamie n'est d'ailleurs pas rigoureuse ; à l'occasion, des infractions se produisent ; seulement elles ne réussissent pas à amener l'institution (*Einrichtung*) de la polygamie. De même, la croyance naïve de ces pygmées primitifs en un dieu père ne se distingue pas expressément d'un sentiment religieux de forme polythéiste<sup>1</sup>. Les structures sociales sont

1. Écartons les intenable interprétations occasionnelles d'une théologie apologétique, comme celle du catholique W. Schmidt, qui transforme les pygmées les plus primitifs en thomistes, ou celle des protestants Beth et Söderbloom, qui en fait des adeptes de Schleiermacher.

tout aussi dépourvues de « tension » : l'association naturelle des familles ou de la horde constitue en même temps l'État. La direction du groupe appartient naturellement aux anciens. Il n'y a pas de distinction entre hommes libres et esclaves. — La base économique de la société est la chasse (*Wildbeutertum*) : ces peuplades n'amassent pas de provisions, n'entretiennent pas de troupeaux, ignorent le souci et sont incapables de prévision.

Menghin dit à propos de ces hommes que ce sont des « enfants de la nature ». Toutefois il serait risqué de supposer qu'ils se sentent expressément tels. Leurs disposition fondamentale est la gaité ; ils n'ont pas de grands besoins et toute leur conduite montre qu'ils se suffisent. Leur sensualité est naturelle et se développe sans refoulement, mais ne dégénère pas en excès ou en vices. Ce qui les caractérise est « le petit rythme » de leur existence (F. Kern), une activité créatrice continue, qui se borne aux petites choses. Leur vie prend la forme d'un cycle étroit, qui ne se déploie jamais suivant la ligne droite de la passion.

Selon certains chercheurs, ils auraient une sourde notion du péché. Mais ce trait se comprend mal, et peut-être faut-il l'attribuer au fait qu'on n'est plus jamais aujourd'hui en présence d'une « civilisation de base » pure, ni, à plus forte raison, d'une forme originelle de civilisation (*Urkultur*).

2. La « basse civilisation » (singulier qui correspond aux « civilisations tribales » de Menghin) rompt pour la première fois le *cercle naturel* de la vie primitive. (A propos de cette vie, Heidegger aussi a occasionnellement parlé du cercle qui l'enferme, *Umring*, au lieu du monde qui l'entoure, *Umwelt*). Là s'éveillent les grandes passions, volonté de puissance et *libido*. La vie reçoit une tension nouvelle. Elle se tend vers des fins lointaines. Le cycle étroit des petits rythmes originaires se déroule en une droite : « Un oui, un non, une ligne droite, un but... » (Nietzsche). En même temps que cette amplification des dimensions de la vie surgit le danger de la démesure. Instincts et tendances spéciales foisonnent jusqu'à se tourner contre la signification équilibrée de l'ensemble de la vie.

Ce qu'il y a de plus caractéristique à ce point de vue est le surgissement de la magie. La pensée, enivrée du désir de puissance, est dominée par la magie, la sorcellerie, entendue comme le moyen d'acquérir un monstrueux pouvoir sur la nature et les

hommes. A quoi s'oppose d'autre part la magie en tant que moyen d'expier, de se purifier, d'effacer les taches, le péché, la malédiction. Car, en même temps que foisonnent les instincts libidineux, la conscience s'ouvre aussi au sentiment du mal, de la cruauté, du vice et de la malédiction qui émane du mal, quelque voilée que soit encore cette dernière notion par l'idée des enchaînements magiques.

A cette nouvelle mesure et à cette nouvelle tension de la vie répond une autre base économique de l'existence. L'autarchie de la civilisation de base, qui se contente de peu, a fait place à l'abondance. Troupeaux et plantations consolident la base matérielle de la civilisation et l'élargissent au-delà des besoins immédiats. De nouvelles formes d'organisation sociale apparaissent, avant tout la division en classes dominantes et classes asservies, comme une expression réelle de la puissance et de la sujétion.

Enfin, la basse civilisation gagne du terrain en une toute autre direction encore. L'art prend naissance en tant qu'art expressif (*Ausdrucks-kunst*). Parure et artifices cosmétiques, danse, masques et images religieuses, tout cela, la forme en tant que telle le produit sans but, d'une manière désintéressée (*zwecklos*), parfois contraire aux intérêts (*zweckwidrig*). L'intensité interne de l'expression se manifeste déjà dans la physionomie de ces hommes — ou tout au moins de quelques individualités de choix parmi eux — par opposition à la face obtuse du primitif. La civilisation profonde va encore au-delà de ces créations en produisant des œuvres d'art d'un charme démoniaque et comme fiévreux, mais souvent aussi de formes accomplies et d'une grâce ravissante, surtout dans le domaine des arts appliqués<sup>1</sup>.

3. Dans la paysannerie (*Bauerntum*), quand les circonstances sont « favorables », la basse civilisation peut parvenir à une sorte d'état final, où se rétablit, semble-t-il, l'équilibre harmonieux de la civilisation de base (F. Kern). Toutefois, la basse civilisation n'at-

1. Il est impossible d'expliquer ce développement par les seules réactions de l'homme à une transformation du milieu. Ce foisonnement de formes jaillit au contraire de l'intime pouvoir créateur de la vie et émane du foyer vivant de l'être ou son existence (*Sein*). Déjà dans le domaine biologique, les raisons d'utilité ne suffisent pas à expliquer pleinement la magnificence de l'oiseau de paradis ni de certains papillons ou poissons. Même la « nature naturante » organique possède une sorte de libre imagination « artistique ».

teint son *ἀκμή*, n'arrive à sa fleur et à toute son acuité que chez les *seigneurs* (*Herrentum*) de l'antique civilisation urbaine. On est là à un apogée de la puissance extérieure, au point culminant d'une organisation brillante, comme d'un grand art dont les immenses monuments provoquent encore notre étonnement et notre admiration, un art dont, en un sens, la force d'expression ne fut jamais dépassée. Mais il s'y joint fatalement, dans l'ivresse de la puissance et la *libido*, dans de cruels cultes orgiastiques, une démesure dont le point extrême est le pathos avec lequel s'affirme la distance qui sépare le souverain de l'esclave.

C'est alors que se produit le deuxième grand revirement dans l'histoire interne de l'homme : le revirement qui conduit à la *réflexion*, au recueillement où l'individu prend conscience de lui-même et entre en possession de soi... conversion qui conduit à l'histoire : tout ce qui précède peut à bon droit être qualifié de préhistorique ; c'est seulement à partir de ce moment que commence l'histoire au sens propre du mot.

Ce revirement se réalise à la fois dans les grandes œuvres poétiques de ce temps, dans la philosophie, l'histoire et aussi dans les religions instituées, là où il s'en produit. Ce qui surgit dans toutes ces formes diverses est la critique de l'éclat extérieur dont s'entoure la vie, la pensée décisive du néant de l'existence (*Dasein*).

On a tenté de distinguer même dans cette phase ancienne de la civilisation historique deux sortes de tendances, les tendances « métaphysiques » (« rédemptrices ») et celles qui caractérisent les époques « des lumières » ; ces tendances se succèderaient les unes aux autres (G. Misch et F. Kern, au fond de qui on retrouve Auguste Comte). Mais, contrairement à cette interprétation, il convient de souligner l'unité essentielle des tendances « rédemptrice » et « positive ». L'implacable pensée logique (d'un Socrate, par exemple) ne contribue pas moins à notre « salut » qu'elle ne nous éclaire. Et le néant du « monde » (des choses ontiques) ne résulte guère moins ou, plutôt, résulte avec plus de netteté encore de la connaissance philosophique que de la croyance religieuse à la rédemption.

Viennent ensuite des tentatives d'inspiration rationaliste, qui se proposent de « sauver » ce monde-ci à la lumière de l'autre. Mais le doute philosophique, d'abord scepticisme intellectuel,

puis scepticisme à l'égard de la vie, détruit toujours ces essais. Enfin se pose la question : ce doute ne peut-il se tourner contre la philosophie *en tant que telle* ? Ainsi le scepticisme s'attaque jusqu'aux derniers principes de toute la civilisation spirituelle et matérielle et marque ainsi proprement la maturité et la décomposition (*Ueberreife*) de la haute culture historique, dont « l'existence historique » se tourne contre soi-même.

Voilà le premier mythe rapporté.

### III

Le deuxième mythe, le mythe psychanalytique, est aujourd'hui universellement connu dans ses grandes lignes. Il suffira donc d'en dire peu de mots, et ceux-ci serviront surtout à faire ressortir son remarquable *parallélisme* avec la « *Kulturkreislehre* ». Que le conscient, le Moi, réponde à la haute culture historique, alors que les structures inconscientes de l'âme, le « système de l'inconscient » comme l'appelle Freud, fournissent pour ainsi dire leurs fondations psychologiques aux civilisations préhistoriques et sous-historiques, c'est ce qui ne fera probablement plus de doute aujourd'hui. Selon Freud, le conscient est gouverné par le « principe du réel » qui rend l'homme capable de renoncer à la satisfaction d'un plaisir actuel pour s'assurer contre le déplaisir qui s'ensuivrait et dans l'espoir bien fondé d'un plaisir futur, plus grand et durable. Seul l'empire sur soi-même fournit le moyen d'une extension (*Weiter-spannung*) des fins humaines et rend ainsi possible l'œuvre d'une civilisation supérieure. L'inconscient, au contraire, obéit au « principe du plaisir ». Ce dernier cherche des issues aux eaux refoulées de la *libido*, et on ne saurait renoncer à ce soulagement qu'en provoquant des angoisses. C'est au principe du plaisir que se subordonnent les structures « archaïques » de l'âme et leurs lois particulières (condensation, déplacement, représentation symbolique par le contraire, absence de négation, etc.), que Freud découvrit d'abord dans ses observations sur le « travail du rêve » et sur la « technique des bons mots ».

Mais en dépit de cette concordance largement reconnue et presque sans défauts, nous ne possédons pas encore le pendant pour la distinction entre civilisation de base et basse civilisation, puisque

jusqu'ici la psychanalyse n'a fait correspondre à l'une et l'autre de ces civilisations que le seul et même principe du plaisir.

C'est là qu'intervient une des plus remarquables recherches ultérieures, que Freud publia sous le titre *Au-delà du principe du plaisir* (*Jenseits des Lustprinzips*, Vienne, 1920). Les neuroses traumatiques ou les neuroses d'effroi, telles qu'elles se produisent souvent dans la guerre (chez des soldats pris sous des éboulements, par exemple), maints phénomènes de l'enfance ainsi que le « destin » de bien des individus présentent des caractères que cette étude attribue à une stratification psychique, située « au-delà », c'est-à-dire au-dessous de l'inconscient (ordinaire), et qui n'obéit ni au principe du plaisir ni à celui du réel. L'homme qui a été enseveli sous un éboulement *reproduit sans cesse* dans ses rêves la situation où le mit l'événement « traumatique », sans qu'il y trouve du plaisir et sans que la maladie en soit modifiée. (En général les malades atteints de neurose font preuve de cette tendance dans le traitement psychanalytique auquel on les soumet : ils *reproduisent* un morceau du passé au lieu de s'en *souvenir*). Selon Freud il faut reconnaître l'existence de cette énigmatique et obsédante répétition (*Wiederholungszwang*) même si l'on maintient qu'elle ne se rencontre jamais à l'état pur et que, dans presque tous les cas, elle peut à la rigueur s'expliquer par le principe du plaisir.

De cette observation résulte un remarquable *parallélisme entre la répétition obsédante et la civilisation de base*. De même que l'activité vitale de l'homme primitif se dépense en petits rythmes, l'événement se reproduit sans changement. De même que dans la névrose traumatique les répétitions se poursuivent à l'infini, sans amélioration et sans que se modifie l'état du malade, de même la civilisation de base manque encore de fins lointaines, ne se développe pas davantage et ne contient pas d'événements proprement dits. Il n'y a pas de moment cinétique : c'est la *στάσις*, la persistance d'une même situation, qui constitue la forme dominante de ce mode extrême d'existence préhistorique.

Pour trouver l'explication de cette répétition obsédante, Freud est remonté fort loin : tout être vivant serait au fond conservateur ; étant donné que toute la vie a procédé de l'inorganique (par hétérogénie), elle porte en soi la tendance à y retourner, c'est-à-dire à mourir, il est vrai d'une manière chaque fois spécifique et de sa

mort propre. Freud lui-même a montré quel est le point faible de ces réflexions qui lui servent d'introduction à la « l'instinct de mort » (*Todestrieb*) : il est parfaitement douteux que toute vie porte en soi une tendance à mourir. La biologie actuelle le nie. Il n'y a pas que les protozoaires et les cellules séminales qui soient « potentiellement immortels » (Weissmann, Woodruff), mais aussi les fragments explantés de tissus de métazoaires (v. Moellendorff). La théorie de Freud sur la tendance à la mort tombe donc. Mais en revanche sa *répétition obsédante* trouve un appui beaucoup plus direct dans la tendance à la répétition que manifeste le rythme vital de la cellule et spécialement la division de celle-ci. La chaîne des générations vit en principe selon un processus cyclique, qui se répète sans cesse. Pour parler comme Aristote : ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγόμενη φύσις ἢ μονοειδής ἄνθρωπος γὰν ἄνθρωπον γεννᾷ (*Mét.*, Z, 7, 1032, a 24).

Qu'en est-il cependant des métazoaires, des animaux pluricellulaires supérieurs ? Ceux-ci meurent, ce que la biologie actuelle attribue précisément au fait qu'ils sont pluricellulaires.

C'est ici qu'a lieu pour la première fois ce qu'on peut appeler « la transcendance » de la vie : ici l'être vivant rompt pour la première fois le cercle de sa forme primitive de protozoaire et acquiert la possibilité toute nouvelle de *croître*. Mais croître signifie grandir au-delà de soi-même, se dépasser, monter plus haut que soi, se transcender.

La possibilité de cette transcendance s'achète au prix d'une condamnation à *mort*. Le soma de l'animal pluricellulaire, pris comme totalité (c'est-à-dire non explanté) est mortel et — selon toute vraisemblance — meurt par nécessité.

La mort est donc le prix que coûte le déroulement du *cercle* originaire de la vie en une droite posant une fin lointaine. Du fait que la forme cyclique du *retour* est remplacée par le *futur* et par le *fait d'avoir été* (« *Gewesenheit* »<sup>1</sup>), l'être vivant acquiert son « être pour mourir » (*Sein zum Tode*), étant toujours orienté vers une *raison* (ἀκμή) et une fin (τέλευτα = mourir).

1. Cette expression de Heidegger signifie, contrairement au terme vulgaire *passé*, que ce qui « est en arrière dans le temps » n'est pas détruit (passer = se dissoudre), mais contribue *essentiellement* à constituer l'être de ce qui est « présent », y étant « soulevé et préservé » (*aufgehoben* = préservé, d'après Hegel).

Voilà le second mythe.

On peut poursuivre davantage ces problèmes jusque dans ces lointains extrêmes où les hypothèses scientifiques pourraient être qualifiées de « mythiques » au sens ordinaire (non spécifiquement platonique). La vie terrestre est-elle bien née de l'inorganique, par « hétérogénie » ? Ou bien la vie, dans son ensemble, est-elle aussi vieille que le monde, les plus petits germes se transmettant à travers les espaces cosmiques (panspermie) ? Nous n'y savons pas de réponse aujourd'hui. — Enfin se pose cette dernière question : faut-il, ou non, concevoir l'évolution de tout l'univers sous forme d'un retour périodique ? Ou bien le devenir cosmique est-il soumis au second principe de la thermodynamique ? En faveur de quelle thèse plaident les faits mis en lumière par la théorie des quanta ? Ici, notre regard se perd totalement dans une impénétrable obscurité.

Il semble donc qu'il soit temps de quitter les mythes de la science et d'en revenir à la philosophie.

#### IV

Il est vrai, au fond, que, par nos dernières considérations sur la transcendance de la vie, nous venons de franchir la frontière qui sépare mythe et ontologie. Car le terme « transcendance » est d'ordre *ontologique* ; il cherche à saisir et à ramasser en un concept les propriétés qui distinguent l'*existence* (*Sein*) de ce qui vit.

Toutefois, l'échelon des considérations ontologiques n'est pas encore pleinement atteint. Car le concept de la *vie* ne s'est pas encore mué en celui d'*existence* (*Dasein*).

L'*existence* (*Dasein*) ne s'identifie pas avec l'homme en tant qu'être vivant. Suivant la terminologie postérieure de Heidegger (*De la nature de la cause*, 1929, cf. *Recherches Philosophiques*, I), l'existence n'est plus l'homme (ontologiquement considéré), mais est « dans l'homme ». Elle fait irruption dans l'homme, ne s'y trouvant pas nécessairement dès le début. Heidegger parle de « l'action originelle de la transcendance », qui donne lieu à « l'existence » dans l'être vivant, particulièrement dans l'homme. Dans ce qui suit on se propose de montrer qu'il existe plusieurs de ces « actions originelles » (*Urhandlungen*) ou mieux, plusieurs degrés

de « l'action originelle », ce que l'idéalisme allemand (de Fichte, Schelling, Hegel) avait d'ailleurs déjà énoncé à sa manière.

1. La première irruption de « l'existence dans l'homme » est la *rupture de barrage* (*Durchbruch*) qui conduit de l'animal à l'homme en tant que tel ; (encore que déjà le changement de l'animal unicellulaire en animal pluricellulaire constitue au moins un événement « transcendant »).

On saisit ce revirement d'une façon concrète dans deux signes caractéristiques propres à l'homme, et dont l'animal est dépourvu : dans le *langage* (*ἄνθρωπος : ζῷον λόγον ἔχον*, Arist.) et dans l'usage d'*instruments*. Les deux problèmes bien connus de l'histoire primitive, celui de « l'origine du langage » et la question dite « des éolithes <sup>1</sup> » trouvent ici leur place.

Suivant le procédé inauguré par H. Amann (*Die menschliche Rede*, I, II, Lahr i. B., 1928 ; — *Vom Ursprung der Sprache*, Lahr, 1929), il vaut mieux poser le problème sous la forme : quels furent « les débuts de la langue (*Rede*) humaine » ? Car, si l'on veut traiter ce problème d'une façon plus précise, il est indispensable de distinguer entre le *langage* (*Sprache*) et la *langue* (*Rede*). Déjà les animaux supérieurs (le chien entre autres) « s'expriment » (« *sprechen* ») au moyen de gestes (*in Gebaerden*). Au contraire, la *langue* (*Rede*) la plus primitive renferme au moins la tendance à former des *mots* et des *propositions*. Mot et proposition ont une seule et même origine. Le choix d'un mot et la formation d'une phrase (*inventio* et *collocatio* de la rhétorique antique) ne font qu'un, les mots n'étant choisis que pour former des phrases. L'initiative, de composer une phrase avec des mots qu'il entreprend de choisir — si réduit que soit encore le fond dont il les tire — est chez le petit enfant l'action décisive, qui lui vaut pour la première fois « d'avoir la parole » (*λόγον ἔχειν*). En d'autres termes, l'événement décisif est ici « l'acte arbitraire » (*die « Willkür »*) ou, mieux, la liberté (l'autonomie) dont il fait preuve dans le choix des mots et leur mode de combinaison ; et non moins décisif est le fait que ces éléments ne sont pas employés une fois seulement — un lan-

1. On appelle *éolithes* des morceaux de pierre dont on ne saurait dire avec certitude s'ils furent taillés par la main de l'homme, de façon à servir d'outils, ou si ce furent seulement les agents naturels qui leur donnèrent accidentellement une forme semblable à celle des outils primitifs.

gage composé uniquement de ἀπὸ λεγόμενα ne serait pas une langue — mais qu'ils sont extraits d'un assortiment de mots (d'un vocabulaire) et assemblés suivant des règles déterminées (qui constituent une grammaire).

La signification de ces deux moments connexes ressort encore mieux d'une comparaison avec le *sens immanent de l'outillage* (*Werkzeugsinn*). La façon dont on se sert d'un outil (*Werkzeug*) — et par là on peut entendre jusqu'aux *produits* de l'industrie humaine (« *Zeug*<sup>1</sup> » au sens de Heidegger) — correspond tout à fait en son principe à l'usage de la parole : on choisit un outil dans un assortiment « déjà donné » (« *vorhanden* ») qui est donc à notre disposition (« *zuhanden*<sup>1</sup> »), et on emploie cet outil suivant des règles ou des habitudes techniques (*werkgerecht*). L'un et l'autre, l'assortiment des instruments de travail et les règles ou habitudes techniques qui en gouvernent l'emploi, ont un caractère durable ; et c'est par là seulement que « ranger des objets » (« *Einräumen* ») et d'autres actions semblables peuvent avoir un sens.

Maintenant, dans quelle mesure s'agit-il en tout ceci d'*existence* (*Dasein*) et de *transcendance*, et comment ce qui nous encerclait devient-il un « monde » ? — Ce qui est transcendé est la *situation* (extérieure) où se trouve l'animal, la situation où il vit, qui « l'encercle », le maintient encore entièrement lié et l'oblige à tourner en rond parce qu'elle éveille son « instinct » dont l'action est nécessaire (bien qu'elle ne soit pas ressentie comme une contrainte). Quand un orang-outang saisit une branche pour grimper sur un arbre ou pour se défendre, il est entièrement pris dans le « cercle » d'une situation tout à fait concrète et unique (encore que typique). L'usage de l'outil reste ici momentané. Soudain et une fois seulement, l'outil s'est présenté à l'attention de la bête qui ne l'a pas choisi et s'en est servie immédiatement, sans se conformer à aucune

1. Rapprochements spécifiquement idiomatiques et donc aussi intraduisibles que bien des jeux de mots, mais qui ressortissent à toute une tradition de la philosophie allemande. L'article en est plein. Contentons-nous de rappeler l'expression hégélienne *aufheben*, déjà citée par l'auteur. Hegel réunissait en un seul deux sens distincts du verbe, le sens *soulever* et le sens *préserver* (*aufgehoben* = *geborgen*), en refoulant partiellement le sens *supprimer* qui n'est guère moins fréquent. — Cf. cependant le latin *tollere* : de *medio tollere*, *tollere in altum*, supprimer, élever, soulever. — Il est presque impossible de rendre fidèlement toutes ces assonances et ces résonances sémantiques. On n'y réussit que par à coups et partiellement. — « *Zeug* » est le *simplex* des composés *Schreibzeug*, *Flugzeug*, *Werkzeug*, etc. (N. du tr. complétée par l'auteur : les observations de celui-ci ont été mises entre tirets).

habitude « technique » (*werkgerecht*). De même, les « cris d'appel », d'animaux vivant en troupeaux ont beau s'adapter excellemment à la situation du moment, ce ne sont jamais des mots. Si c'en était, ils devraient pouvoir servir aussi dans d'autres situations, et c'est ce qui n'arrive jamais. L'événement décisif consiste donc à se délivrer du lien qui nous attache à la situation du moment.

Considérons les choses d'un point de vue essentiellement ontologique : l'animal n'est plus « porté (*getragen*) par le champ d'action qui détermine la conduite » dans chaque situation momentanée (bien que typique) ; maintenant, l'être vivant n'est plus « encerclé », il est « projeté » (*geworfen*) dans le « monde environnant » par son « projet » (*Entwurf*). Et projet signifie ici principalement *possibilité*, par opposition à la *simple nécessité* qui ne saurait être autre et n'offre donc pas de possibilité différente. Projection et projet (*Geworfenheit und Entwurf*), détermination pour un motif et activité créatrice ne sont donc pas liés d'une manière univoque et ne suivent pas une direction nécessaire, mais possèdent un certain « degré de liberté ». Dans le projet projeté (*geworfenem Entwurf*), la vie dépasse la situation où elle se trouve à tel ou tel moment, quelque « projetées » que soient toutes les possibilités de cette projection, c'est-à-dire quelque enracinées qu'elles soient dans la situation concrète du moment. C'est dans cette irruption, qui franchit l'encercllement et parvient au choix ou au rejet de telle ou telle possibilité, que réside la première action originaire de la transcendance — action dans laquelle l'existence prend naissance. C'est par ce dépassement (*Ueberschritt*) que l'animal devient homme <sup>1</sup> ».

Or ce dépassement s'accomplit déjà dans la civilisation de base, puisque celle-ci comporte un langage et des instruments de travail <sup>2</sup>.

1. Peu importe ici de savoir si cette « naissance de l'homme » (*Menschwerdung*) est liée à la structure particulière du corps humain ou si certains mammifères (particulièrement quelques singes) ou certains oiseaux ne présentent pas les premiers signes avant-coureurs d'une « aube de l'existence ». C'est là une question de psychologie scientifique, non de psychologie philosophique. — C'est d'ailleurs pourquoi il est plus correct de parler de l'existence (*Dasein*) dans l'homme plutôt que l'existence en tant qu'humaine. Car il n'est pas absolument impossible que l'existence se réalise dans quelques animaux... et nous laissons ici de côté les habitants possibles d'autres corps célestes.

2. Les représentants de la *Kulturkreislehre* (W. Schmidt, P. Menghin, F. Kern, etc.) ne nous fournissent encore que des caractéristiques fort hésitantes de la culture de base. C'est que les faits qu'on peut observer de nos jours ne sont certainement plus « purs ». Il ne faut pas non plus prendre trop à la lettre notre comparaison avec les « répétitions obsédantes » qui viennent des couches profondes de l'âme. De même

2. La deuxième question qui se pose est la suivante. *Quel est le nouveau pas qui conduit de la civilisation de base à la basse civilisation*, du règne de la « répétition obsédante » au « principe du plaisir » ?

Ce qui caractérise le nouvel état de choses est une nouvelle espèce de liberté qu'on pourrait appeler — d'une façon sans doute un peu populaire, mais en s'appuyant tout de même sur l'autorité de Schelling — une *faculté du bien et du mal*. En effet, nous avons déjà essayé de décrire ce que les Grecs désignaient du terme *ἐπέμωρα* <sup>1</sup>, à savoir l'éveil des grandes passions, les paroxysmes de la tension vitale et la naissance du magique — à la fois instrument illimité de puissance et moyen d'expiation (puisque l'homme prend conscience de la malédiction émanée du crime qui lui a permis de rompre le cercle où il était enfermé comme par un destin, et qu'il éprouve le désir de se laver de ce péché). Mais que signifie cette nouvelle tendance au point de vue de l'existence ?

Le premier degré de l'éveil de l'existence dans l'homme, c'était la rupture de l'encercllement par la situation extérieure. Ce qui doit céder à présent est la limite invisible, où l'existence n'a pas cessé d'être enfermée, et qui consiste dans la forme *interne* et fixe que prend pour l'homme la situation où il vit.

La civilisation de base n'employait pas encore les moyens proprement « humains », la parole et l'outil, pour se secouer et poursuivre des fins menant *au loin*, pour réaliser la *grandeur* démesurée d'un jet qui projette le moi démesurément vers des *possibilités d'existence* toujours nouvelles, toujours élargies. Ce « grand pays de l'âme » (comme l'appelle une fois le poète Arthur Schnitzler), voilà qu'on le découvre à présent. On vient à bout des limites que traçait la situation *interne*, et ce qui s'ouvre est l'*intérieure* absence de limites de « l'existence ». Les états extatiques de l'existence « démesurée », enivrée de puissance et de *libido*, se situent bien au-delà de la « clôture » des *petits* rythmes, où la civilisation de base prenait contact avec le monde banal de ses « produits » (*Zeug*).

qu'on n'observe jamais de pure « répétition obsédante » il n'y a pas de civilisation de base « pure ». De plus, comme il résulte de notre texte même, « l'irruption de l'existence » est dès le premier degré une *délivrance* du « cercle tournant » où nous enfermais la situation originaire.

1. « Contrairement au destin » (N. du tr.).

La physionomie même des seigneurs (*Herrenmenschen*) qui naissent à la fin de la basse civilisation exprime tout le *pathos* de la distance qui caractérise cette existence, une *emphase intime* de l'âme dont la distance extérieure entre le maître et l'esclave n'est qu'un symbole.

Mais cette nouvelle « liberté de la situation interne » est essentiellement une *liberté de mal agir*. La démesure est mauvaise, et la nature violée, dont les rythmes réguliers ont été rompus, se venge par la conscience du péché, par la notion de la souillure que laisse la malédiction émanée du crime et qui ne représente pas, tout d'abord, une force morale, mais seulement une force magique. La liberté est, par essence, *tentation* au mal. En ce sens, le dieu n'est pas libre à l'origine. Le pouvoir de mal agir donne à l'homme un nouveau degré de liberté en comparaison de Dieu même. Considérée du point de vue de la nature non brisée et qui est quiétude repliée sur soi, l'indétermination essentielle de l'homme apparaît comme un déficit (*στέρησις, μὴ ὂν*) ; mais, vue de l'ouverture propre au « libre devenir » à qui tout est possible, c'est un avantage, un accroissement de tension, une extension du mouvement interne.

La « projection » de l'homme originel ne comprenait que de « l'ontique », des projets et des actions appartenant au domaine des « choses ». Maintenant, l'existence se projette sur ses propres possibilités d'existence, sur le comment de sa structure « ontologique » même : les actions qui sont accomplies à présent s'accomplissent dans l'absolu (*im Unbedingten*, et pour l'absolu (*um des Un-bedingten willen*). Mais la liberté absolue est toujours la liberté du mal.

Aussi l'animal n'est-il pas méchant, cruel ou possédé par une *libido* hypertrophiée et perverse, mais *innocent* dans son devenir comme dans ses actions. Fr. v. Baader a bien dit une fois : il serait à souhaiter que la dépravation de l'homme ne puisse dépasser sa transformation en bête, mais malheureusement l'homme ne peut se tenir qu'au-dessus ou au-dessous de l'animal. (*Gesammelte Schriften, Erkenntnislehre*, N° III, p. 35).

De même, le dieu est originellement innocent. La faute n'appartient qu'à l'homme qui s'en charge pour l'amour de la « liberté », de même que l'animal supérieur (c'est-à-dire le métazoaire) se chargea de la mort pour l'évolution créatrice.

3. Le troisième revirement est celui qui mène à l'existence *historique* : à la conscience de soi et à l'autocritique. L'histoire proprement dite de l'existence apparaît comme telle, l'« en soi » devient « pour soi ». L'existence (*Existenz*) proprement dite, c'est-à-dire la manière d'être dans laquelle l'existence (*Dasein*) entre en possession de soi, fait son apparition. « Se trouver soi-même » et « se perdre soi-même » sont de nouvelles possibilités d'existence plus radicale, qui se distinguent de toutes les absences de limites internes des époques antérieures.

La liberté interne de l'existence se hausse jusqu'à un échelon tout nouveau : on ne cherche plus à étendre sans limites le pays interne de l'âme, mais l'existence, en tant que moi proprement dit, conçoit maintenant cette recherche passionnée même et toute la fatalité de ses égarements dans la faute et la malédiction comme opposées à elle-même. Les passions mêmes sont remises en question, l'existence même, dans toute sa plénitude de puissance et de *libido*, prend un caractère problématique : *Quæstio MIHI factus sum*, dit S. Augustin.

L'existence, non seulement en tant que projetée (*Geworfenheit*), mais aussi en tant que *projet projetant* (*Entwurf*), apparaît comme *vanité*, vaine en tant que projetée, livrée, impuissante — « n'ayant pas pied sur son propre sol » (Heidegger) — vaine aussi dans les projets même qu'elle exécute, car le choix d'une possibilité en étouffe d'autres et « celui qui agit est toujours dépourvu de conscience » (Goethe).

Ces faits, Heidegger les a établis d'une façon exhaustive dans « l'analytique existentielle », herméneutique. Il n'est pas nécessaire de les répéter.

4. Mais achèvent-ils la chaîne des irrutions ? Nous ne le croyons pas : un autre chaînon paraît dès à présent accessible à notre connaissance, et c'est le dépassement qui conduit de « l'ontologie » à « l'hyper-ontologie » ou, pour parler plus intelligiblement, à la réflexion sur le sens de la chaîne parcourue. Dans la *maturité* de la haute culture historique on en vient au scepticisme à l'égard de cette culture et, finalement, à l'égard du principe même de l'existence « historique ». Pourquoi donc le conscient au lieu de l'inconscient, pourquoi les problèmes et l'incertitude (*Fragwürdigkeit*) de l'existence « intrinsèque » (*eigentlich*) plutôt que la certitude dépourvue

d'interrogations (*Fraglosigkeit*) de la vie conforme à la nature et tout à fait « extrinsèque » (*uneigentlich*) ? Déjà Nietzsche demandait : « Mettons que nous voulons le vrai : pourquoi ne serait-ce pas plutôt le faux ? » (*Jenseits von Gut und Böse*, 1. Hauptstück, « Von den Vorurteilen der Philosophen », 1).

Ce qu'on demande donc est la liberté à l'égard de la liberté même.

Or c'est ce qui conduit au doute concernant la réflexion philosophique même, concernant les « racines de l'existence » découvertes par la philosophie, au doute qui s'attaque à la vie naturelle comme à la vie historique — et il semble que c'est pour l'homme que vaut la parole de Nietzsche :

« Recroquevillé entre deux néants —  
Un point d'interrogation —  
Une énigme fatiguée — ... »

# V

Mais quelle est maintenant la nature de cette rupture de barages qui conduit de chaque étape à la suivante ?

Tout d'abord, le passage d'un échelon à l'autre n'est pas un développement (*evolutio*), c'est-à-dire le déroulement d'une donnée déjà implicitement présente (« enveloppée ») ; il ne revient pas à déplier (à « déployer ») ce qui jusqu'alors se serait enfermé dans ses plis. Ce n'est pas davantage une construction progressive, c'est-à-dire une continue et croissante *complication* d'éléments antérieurs, comme celle dont le progrès d'une théorie mathématique fournit un exemple. Enfin, ce n'est pas un « processus dialectique », qui comporte sans doute une contradiction entre la thèse et l'antithèse, partant une sorte de *rupture*, mais qui opère aussitôt la « conciliation » des contraires en son « immédiateté obtenue par médiation » (Hegel). Pour que s'opère le passage de la passivité originelle — où l'être vivant est porté par la situation extérieure et à l'abri du destin — à l'*hypermora* de la basse civilisation — où prend naissance un « monde » libidineux et cruel — il faut un *bond*. Ce qui était donné n'est pas « soulevé et préservé » dans ce qui suit. C'est justement dans le fait que ce qui précède n'est pas maintenu, et ne saurait l'être, que réside la *tragédie* de chacun de ces « revirements » (*μεταβολή*).

Même la réflexion n'opère pas de conciliation. La raison peut sans doute réprimer la passion de l'instinct en produisant la « maîtrise de soi », mais elle ne peut apaiser (*versöhnen*) cette passion, la vaincre intérieurement : *naturam expellas furca, usque recurret* (Horace).

La réflexion ne fait que replacer l'existence (*Dasein*) dans son néant. Mais la puissance *affirmative* de la nature lui échappe en tant qu'« entièrement extrinsèque », ne se possédant *jamais* soi-même et ne pouvant donc pas même se perdre. Le dernier abîme de l'existence (*Existenz*) humaine n'est pas la « perte de soi-même », le « caractère infiniment problématique » de l'existence humaine. Cet abîme, c'est le caractère invincible de ce qui est naturel, le fait que la certitude de la nature qui ne se pose pas de questions ne saurait être atteinte par l'existence « proprement dite », « intrinsèque » (« *eigentlich* »). L'ultime contradiction est la contradiction située *entre* ce qui, dans l'homme est problématique et ce qui, en lui, est certitude sans interrogation.

Quelle est donc la mystérieuse *μεταβολή* de la *στάσις* à la *κίνησις*, de la passivité (*Getragenheit*) au projet projeté (*geworfenen Entwurf*), de la répétition temporelle propre à la nature, de « l'éternel retour du même », à « l'avenir devenant passé » (« *gewesenden Zukunft* ») qui est le propre de l'existence historique ?

Ce revirement ne saurait être « dialectique », pour la raison que la structure interne du processus dialectique n'est, elle-même, rien d'autre qu'un morceau constitutif de l'existence, c'est-à-dire un fragment du caractère temporel de l'existence historique même.

Le revirement qui se produit ici n'est rien qui se situe *en* un temps quelconque, c'est au contraire un revirement *du* temps même.

« Ce en quoi » a lieu ce « revirement » est le mystérieux *ἐξαιτίας* de Platon, cette *φύσις ἀτοπος*, l'essence (*Wesenheit*) pour laquelle il ne saurait y avoir de lieu (*Parm.*, 156).

C'est dans ce même *ἐξαιτίας* que doit naturellement se produire le revirement du *δεσ* en *χρόνος* (*Timée*, 37 a ; Plotin, *Enn.* III, 7, ch. 11), revirement qui renvoie à la vieille notion persane de la transformation du *zruvan akaranō* (du temps « sans rives » ou, peut-être, « sans origine » en *zruvan daregho hvadāto* (de la « longue durée

qui se pose elle-même » ou, peut-être, « posée d'elle-même <sup>1</sup> »). Et ce revirement n'est rien d'autre que la transformation du temps naturel en temps historique.

Ici tout finit sans doute dans le mystère : quand le *zuvran daregho hvadāto* a fini son cours, le dieu reprend la création pour la replacer dans le néant, et tout s'abîme à nouveau dans le *zruvan akaranō*, jusqu'à ce qu'« une fois » le dieu projette hors de soi une nouvelle création.

En vieux persan, le dieu s'appelle Ohrmazd et son prophète se nomme Zarathoustra. Des millénaires après, aujourd'hui ou hier, il s'appelle Dionysos et celui qui l'annonce sous le vieux nom de Zarathoustra est son « dernier apôtre », Frédéric Nietzsche, qui fut en fait le dernier philosophe classique de la civilisation européenne.

\* \* \*

Nous n'avons pu fournir de réponse à la question de savoir quelle est la nature de cette irruption discontinue qui détermine la « transcendance » de la vie et de l'existence. Mais en définitive la philosophie ne fournit jamais de réponse et résoud seulement des questions anciennes en questions nouvelles. C'est justement par quoi elle se distingue du « mythe » scientifique, qui doit sans cesse poursuivre son récit et supposer — nécessairement — qu'il le terminera.

Mais ce n'est pas à la présente recherche de soutenir cette thèse et de livrer les combats qui l'imposeraient.

Oskar BECKER (*Bonn*).

1. Cf. Heinrich JUNKER. Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung. *Vorträge d. Bibliothek Warburg*, 1921-22, p. 125 ss.

## LA MORT ET L'EXISTENCE ABSOLUE

Avant d'aborder en pur philosophe, au point de vue de la technique philosophique — et de la même façon que l'on aborderait la question des jugements synthétiques *a priori*, de la définition de l'erreur, du pluralisme — le problème de la mort, on aimerait pouvoir faire précéder l'opération, comme en chirurgie, d'une anesthésie locale. Que notre chair tressaille devant la mort, cela ne prouve rien, c'est tout à fait étranger à la question, cela manifeste seulement la présence chez l'homme d'un vigoureux équipement de réflexes. Ce n'est pas notre intention d'élever, comme le font Schopenhauer et M. Heidegger, des impressions cénesthésiques comme la Volonté ou l'Angoisse, à la dignité de faits premiers. Cournot se défilait déjà des philosophes qui, dans une exaltation lyrique que l'on passe aux poètes et que l'on admire chez Lucrèce, confondent sous le même nom d'Amour les raffinements humains et les phénomènes qui sont à la base de la pisciculture. Nous voulons considérer la mort en la dépouillant de toute complication, et de tout halo affectif, en la prenant dans son essence la plus dénudée, qui nous paraît être l'absence absolue, contrepartie de la présence absolue du champ de conscience. La souffrance, l'angoisse, le déchirement des séparations, rien de tout cela ne fait partie de l'essence simple de la mort. Pour nous mettre sentimentalement au point il faut penser à ce qu'est la mort pour un animal inférieur, dont l'existence psychologique n'a été qu'une lueur ténue de conscience brute. Ou bien il faut aller au delà de la comparaison, vieille comme l'humanité, de la mort et d'un sommeil éternel. Ce champ de conscience si instable et si étroit qui est tout notre être, avant de s'évanouir définitivement dans la mort, se perd à chaque seconde dans l'inattention, l'irréflexion, l'oubli. La mort n'est pas différente d'un moment de distraction, ou, comme on dit d'une façon expressive, d'un moment d'absence. Ce n'est même pas une distraction « éternelle », puisque ce mot

évoque l'image d'une longue durée, d'une durée sans fin ; ce n'est que la distraction d'un instant, d'un instant qui nous fait sortir de la durée.

\*  
\* \*

Ce qui constitue, à nos yeux, l'intérêt philosophique du problème de la mort, c'est que le fait de la mort permet de donner un contenu et un sens au mot « absolu ». Faire la philosophie de la mort, c'est une façon indirecte et plus sûre de faire la philosophie de la personnalité, considérée comme existence concrète, comme échantillon d'être essentiellement différent des êtres abstraits définis par la connaissance. Dans le mythe d'Er l'Arménien, les Ames choisissent elles-mêmes leur destinée, le coin de l'univers où elles s'incarneront. De même, nous imaginons volontiers que l'espace et le temps s'étendent devant nous avec des cases toutes prêtes pour recevoir les êtres. Aussi un vertige nous saisit lorsque nous nous demandons pourquoi notre être a rencontré, dans le champ immense de la durée et de l'espace, ce maintenant et cet ici qui est notre vie, pourquoi il a été voué précisément à cette place, et pourquoi à telle minute de telle année, il se replongera dans le non-être.

L'insoluble problème de l'être est ainsi posé deux fois : pour l'être en général, et pour notre être en particulier. Il est dissimulé dans le deuxième cas parce que les lignes du déterminisme universel passent sur nous-mêmes : nous sommes un anneau dans sa chaîne. Mais il faudrait être bien superficiel pour croire que c'est notre existence, notre existence concrète, absolue, qui est expliquée ainsi : en pensant notre propre nécessité, nous ne faisons que voir notre place vide ; notre existence, même pensée par nous, n'est qu'une existence idéale. C'est le sentiment de l'abîme entre notre existence idéale et notre existence réelle qui nous fait quelquefois hausser les épaules devant la philosophie. Quand nous nous regardons dans un miroir et que nous nous reconnaissons au milieu d'autres hommes, rien, dans l'image du miroir, ne signale directement notre incarnation. Le monde de la connaissance est pareil à une image dans le miroir : nous y figurons comme toute chose, mais sans que rien nous y distingue des autres choses.

Supposons deux êtres pensants, ayant l'un et l'autre une con-

naissance complète de l'univers, et, par conséquent, une connaissance complète d'eux-mêmes et de leur place dans la trame des choses. Leur science serait interchangeable, mais non leur être, et irréductible aussi serait leur dualité.

Il en est tout à fait de même pour le déroulement dans le temps. Nous pouvons reconstruire idéalement la succession des choses, la ligne du passé aussi bien que la ligne de l'avenir. Mais il n'y a rien, dans notre reconstruction, qui nous permettrait de choisir le présent. Le présent ne se choisit pas de la façon dont on pique arbitrairement un point sur une ligne qui nous serait présentée. Nous sommes à chaque instant automatiquement dans le présent, de même que nous sommes automatiquement notre être. Depuis la vulgarisation du second principe de la thermodynamique, des philosophes se demandent pourquoi nous sommes précisément à *cette* phase de la dégradation de l'énergie. Comme — à tort ou à raison d'ailleurs — on admet que cette dégradation doit avoir un point terminus, on ne peut se tenir de se demander pourquoi nous ne sommes pas déjà à ce point. Comme c'est, à notre vue, le seul point singulier de la ligne du temps à venir, il nous semble naturel de le choisir : mais l'existence brute se charge de nous prouver qu'elle s'inquiète peu de nos choix.

Si nous ne nous trompons, on ne nous contestera rien de tout cela. Il est en effet visiblement absurde de partir d'une abstraction, d'une construction idéale (le monde de la connaissance), qui ne serait rien sans le support que nous lui offrons, pour arriver à notre réalité même. Cessons de réfléchir consciemment devant notre image dans le miroir, cessons d'être conscient de notre place dans le temps, nous ne nous perdrons pas pour cela, nous ne sortirons pas par distraction du domaine qui est nous, physiquement nous. Notre champ de conscience ne cesse d'être un présent et une présence absolue, même s'il est troublé comme par la plus profonde démence. Le plus fou est obligé d'être sage sur ce point, autant que d'obéir à la loi de la pesanteur. Nous devons donc conclure que, lorsque nous prononçons les mots « ici » et « maintenant », ces mots ont un sens indépendamment de tout système de référence. Il est insensé de se demander pourquoi nous avons choisi notre être, pourquoi nous sommes tombés sur ce coin de l'univers. D'où serions-nous donc tombés ? Nous n'avons pas à nous rejoindre nous-

mêmes. Pour tout dire en un mot, nous sommes, bien que dans l'espace et dans le temps, des êtres, des individualités absolues.

Mais voici maintenant ce que l'on nous accordera moins facilement. En critiquant l'atomisme réaliste en physique, comme l'atomisme psychologique, on raisonne souvent de cette manière : Si un atome mérite vraiment son nom, s'il est un individu absolu dans l'espace, il exclut donc de la place qu'il occupe tous les autres atomes, et il réduit donc à son propre lieu sa possession et sa connaissance, éventuellement, de l'espace. Il suffit donc de faire de l'espace une réalité, une chose, pour le détruire. Accorder une individualité absolue à chacun de ses éléments, c'est le nier : « Tout passage rationnel est refusé d'éléments disséminés dans l'espace et ontologiquement indépendants au système continu de l'espace géométrique <sup>1</sup> ».

C'est pourtant bien à un atomisme, à un réalisme absolu que nous sommes conduits. Si l'espace, pour être vraiment l'espace doit être présenté, offert ; si les parties de l'espace doivent être pensées « de haut » en quelque sorte, nous revenons au mythe d'Er l'Arménien : notre être préexiste à la place qu'il occupe et qu'il choisit ; les limites de cette place sont toutes conventionnelles ; nous sommes comme un Dieu qui jouerait à être ceci ou cela, mais qui, au fond, ne cesserait d'être omni-présent et coextensif à l'espace et au temps. La pensée d'un homme qui, du milieu d'un groupe, se regarde dans un miroir, peut se fixer sur n'importe quelle image ; notre être serait pareil à cette pensée. L'intelligence du philosophe qui reconstitue le passé et l'avenir erre tout au long du temps. « *Experimur nos aeternos.....* ».

Rien de cynique et de brutal comme le démenti infligé par la mort à ces rêveries de métaphysiciens. Elle se charge de donner un sens réaliste, ou plutôt elle donne la valeur d'un fait à la définition de l'espace : « *Partes extra partes.* » La mort d'un homme rappelle le spectateur, littéralement, à la réalité, elle l'avertit de la grossière confusion commise. Notre pensée est vaste comme le monde, mais l'être de cette pensée n'a qu'une place infime dans le monde. Notre champ de conscience est vraiment un atome, qui est exclu de la place occupée par tous les autres atomes. En rêvant devant

1. L. BRUNSCHVIG. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 464, § 206.

le tableau, nous avons cédé à un instant d'illusion, mais le cadre nous rappelle que le tableau n'est pas ce qu'il représente. Le cadre de notre vie, c'est la naissance et la mort. Prendre au sérieux l'éternité et l'immensité de notre pensée, c'est refaire pour nous le sophisme de l'argument ontologique pour Dieu. De l'idéal ne peut sortir le réel, puisque l'idéal n'est que par une base de réalité. Il y a, dit-on, de la contradiction à ce que l'être qui se pense comme partie, soit réellement une partie. Mais la mort supprime la contradiction en supprimant le penseur. Il est sans doute absurde de dire, comme certains déments : « Je n'existe pas. » La pensée se pose elle-même quand elle se nie. Mais un penseur mort ne se nie pas, il n'est pas. Le langage donne toujours raison à Spinoza, mais la mort le réduit au silence.

L'avenir, le passé, les autres lieux, n'ont, pour nous, qu'une réalité tout opératoire. Nous pouvons, de la main, décrire tout le tour d'un vaste horizon, cela ne nous dilate pas d'un pouce.

Pour Spinoza et les Spinozistes, toute l'habileté consiste à « faire tourner autour d'elle-même » la notion d'actualité. « Au lieu de nous envisager comme existants actuellement, semblables par exemple à des sécantes tracées effectivement dans un cercle et par là même distinguées des autres sécantes qui sont seulement conçues idéalement, considérons que toutes les sécantes, tracées ou non, possèdent la même essence idéale,.... et nous comprendrons que nous-mêmes, en outre du fait que l'existence de notre corps, en un temps et en un lieu donnés, résulte du jeu des lois universelles, nous impliquons dans notre être propre cette idée de l'être infiniment infini.... Nous voyons alors notre corps éternel en Dieu <sup>1</sup>. »

Mais l'actualité n'est pas une notion. La pensée du philosophe peut jouer avec toutes les notions, mais à l'intérieur du mur d'actualité qui l'enferme toujours. On peut tout représenter dans un tableau, jusqu'au tableau lui-même, comme dans ces étiquettes, objet des méditations admiratives de l'enfance, qui reproduisent la bouteille sur laquelle elles sont collées, et sur cette bouteille une autre étiquette, à l'infini. Mais cela ne fait jamais que de la peinture sur de la toile ou du papier, cela ne change rien à la réalité, à l'actualité physique du tableau.

1. L. BRUNSCHVIG. *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, I, p. 180, § 96.

Ce n'est que pour l'imagination, nous dit-on, que les moments du temps pourraient se détacher dans une sorte d'absolu, et une fois divisé en moments, en atomes de durée, le temps ne serait plus le temps. Nous ne serions donc pas réellement dans le temps, fragment d'un ensemble qui nous serait étranger : pour l'intelligence, c'est au contraire le temps qui est notre essence interne : « Il ne s'agira donc pas de savoir si nous avons à vivre plus ou moins longtemps, mais si, pendant que nous vivons, nous parvenons à prendre conscience de cette existence continue sans laquelle il n'y a point de durée effective, et qui... nous rattache à la source unique de l'être <sup>1</sup>. »

Nous prétendons que la mort du philosophe tranche le débat : c'est bien lui, penseur, qui était dans le temps. Elle tranche la question, notons-le bien, non pas proprement en faveur de l'imagination, mais elle ramène simplement le penseur du plan des significations idéales au plan où il y a des existences actuelles et, si l'on peut dire, des non-existences.

En étudiant la notion que les enfants se faisaient de la pensée, M. Piaget a été amené à les interroger sur leur façon de comprendre la nature du rêve. La plus grande partie des enfants interrogés se représente le rêve comme existant devant les yeux. Ils sont matériellement dans leur rêve. « Moi, je suis dans mon rêve, il n'est pas dans ma tête <sup>2</sup>. » Ils ne peuvent comprendre qu'un rêve soit en eux, puisque, dans la donnée immédiate de leur imagination, ils y figurent eux-mêmes. « Dans ma tête, on peut pas voir <sup>3</sup>. » La situation est tout à fait analogue, en apparence, à celle que nous venons de définir pour le temps, et le réalisme du temps paraît aussi puéril que le réalisme du rêve. Ne serions-nous pas victimes de notre imagination, comme l'enfant, en nous enfermant dans ce qui n'est qu'en nous ? Mais si l'enfant s'éveille, il se dira enfermé dans sa chambre. A-t-il tort, cette fois, de se croire à l'intérieur d'une réalité étrangère ? Parce que notre imagination nous trompe en nous faisant croire notre champ de conscience extérieur à nous, un monde physique qui nous contient en existe-t-il moins pour cela ? Parce que la plaque photographique est dans l'appareil, est-ce

1. L. BRUNSCHVIG. *Op. cit.*, p. 179, § 96.

2. PIAGET. *La représentation du monde chez l'enfant*, p. 79.

3. *Ibidem*, p. 98.

une raison pour que l'appareil ne soit pas réellement dans le paysage ? Sans doute, à la lettre, et par définition, nous ne pouvons jamais constater — et pour cause — une extériorité. Le temps que nous vivons, la sensation que nous éprouvons, il est vrai que tout est notre être même. Des limites que l'on aperçoit comme telles n'en sont pas, de même que si l'on a conscience de s'endormir c'est que l'on se réveille. Nous ne nous verrons pas mourir !

La mort, pour la philosophie, est une donnée d'expérience capitale, qui a une valeur métaphysique, justement parce qu'elle est plutôt un néant d'expérience, une négation absolue d'expérience. L'impossibilité même de nous connaître comme fragment prouve que nous sommes un fragment. Il s'agit ici d'une sorte d'évidence, non par intuition, *mais qui nous est imposée par le défaut même d'intuition*. Autant donc il est en effet puéril de nous croire une partie de notre propre champ d'expérience, soit dans la durée, soit dans l'espace, autant il est absurde d'en conclure que nous ne pouvons être, au sens absolu, une partie dans une réalité plus vaste que notre champ d'expérience. C'est notre imagination sans doute qui nous permet d'écrire ici les mots « plus vaste », et qui nous fait invoquer le monde après notre mort, ou la subjectivité des autres ; mais soyons sans crainte : ce qu'il y a d'impur, de contradictoire, et de symbolique dans une telle représentation sera corrigé radicalement par le caractère négatif de ce qui vérifiera cette imagination : notre absence absolue après notre mort.

L'extériorité absolue de parties de l'espace et du temps, une certaine atomicité, ce n'est donc pas là une thèse philosophique contestable, c'est un fait brutal. La naissance et la mort des êtres sont les limites absolues de domaines, de systèmes réellement et pleinement multiples. Il nous faut maintenant examiner pour leur compte ces domaines, ces atomes, en prenant bien soin de rompre l'association d'idées entre « atomicité » et « existence ponctuelle ».

\*  
\* \*

« Quand donc, écrit Schopenhauer, cette Mère souveraine, universelle, expose sans aucun scrupule ses enfants à mille dangers incessants, elle sait que lorsqu'ils succombent, c'est pour retomber dans son sein où elle les tient cachés ; leur mort n'est qu'un badi-

nage, un jeu léger <sup>1</sup>. » Nous ne pouvons plus maintenant croire que la mort n'est qu'un jeu léger. Si les limites de notre être ne sont pas des illusions, notre être, qui est à l'intérieur de ces limites, se manifeste ainsi comme une vraie réalité. Notre unité n'est pas un vain mot. Nous sommes, en un sens, bien réellement détachés de ce qu'on appelle l'univers.

Les arguments contre l'imagination — l'imagination qui se représente toute chose sous l'aspect de l'extériorité, et pour laquelle chaque fragment du temps et de l'espace se détache dans l'absolu — échouent contre le fait de la mort. Mais ils retrouvent toute leur valeur s'il s'agit de « l'intérieur » de notre domaine. Dans le monde des objets de la perception élaborée, qu'à l'aide du sens commun nous tirons de notre champ de conscience, nous nous imaginons devant des objets étendus. Nous déchirons de nos mains une feuille de papier, nous traçons des lignes sur son étendue, nous fixons notre regard sur chacun de ses points. L'étendue des objets nous paraît donc infiniment divisible et multiple, et nous concentrons l'unité de notre champ d'expérience en une sorte de lieu métaphysique, que nous appelons le « sujet conscient », et devant lequel l'étendue est censée faire tableau.

Mais il est bien évident qu'ici l'extériorité n'est qu'un mot creux. Nous n'avons qu'un moyen d'être extérieur à nous-même, c'est de mourir. Il n'y a de véritables objets qu'en dehors de notre champ de conscience. Nous ne pouvons donc pas sortir de l'étendue visuelle et tactile pour la diviser. Quand nos mains déchirent une feuille de papier, ce n'est pourtant pas comme si notre esprit divisait l'espace ! Notre champ de conscience est indivisible ; il apporte avec lui son unité, et un sujet, tout mythologique, n'a pas à la lui apporter du dehors, pas plus qu'il ne peut la lui enlever en divisant son étendue. Il en est de même pour le temps. Notre ici absolu de temps n'est pas plus un point, ou une multiplicité de points distincts que notre ici dans l'espace : c'est un domaine, et cependant un domaine indivisible.

Il faut croire que, dans la philosophie moderne, d'archaïques préjugés spiritualistes sont plus vivants que l'on ne croit. Eux seuls peuvent voiler cette évidence : notre réalité psychologique est

1. SCHOPENHAUER. *Pensées et fragments*, Alcan, p. 153.

essentiellement un champ et une actualité spatio-temporelle. La distinction cartésienne de la pensée et de l'étendue était sans doute méritoire en son temps ; le progrès était immense sur les imaginations de l'esprit. « feu subtil » et « flamme légère », imaginations qui dérivent beaucoup plus de croyances magiques que de théories matérialistes. Mais un nouveau pas a été franchi, surtout par la philosophie américaine d'aujourd'hui, qui, à la suite d'un article célèbre de James, s'est mise à analyser la notion même de conscience, à la considérer comme un mode de groupement d'éléments neutres, c'est-à-dire au fond comme un mode particulier de spatialité. C'est précisément cette conception moderne qui donne au fait de la mort une possibilité d'usage philosophique. Puisque le mode d'existence de notre champ de conscience n'est pas essentiellement différent du mode d'existence de n'importe quelle réalité spatio-temporelle, la mort n'est pas seulement le non-être de la réalité psychologique, elle n'est pas synonyme d'inconscience, elle est synonyme de non-existence tout court.

« Les choses, écrit Lotze <sup>1</sup>, pour être vraiment, doivent être plus que des choses, elles ne peuvent être distinctes de leur environnement que si elles se séparent de lui par elles-mêmes, si elles sont conscientes de cette distinction. » Le mot « conscience » choque ici. Sans doute il faudrait le remplacer par un autre mot, plus général, le mot « subjectivité » par exemple, qui ne préjuge pas le mode de réalisation de cette unité, de cette auto-distinction des « objets ». Mais, de toute façon, comment, de notre point de vue, nous refuser à croire qu'il y ait quelque chose de vrai dans cette théorie de Lotze, puisque, par une autre voie, nous avons été amenés à donner un sens absolu à la définition de l'espace comme « *partes extra partes* », et à son atomicité ?

Il devient indispensable, maintenant, de préciser la question des rapports de l'existence et de la mort psychologiques avec l'être et le non-être physiques. Notre exposé, en effet, reste jusqu'ici équivoque. La mort prouve qu'il y a, en un sens quelconque et pour certains êtres, extériorité absolue. Mais nous ne savons pas s'il s'agit d'une extériorité de juxtaposition, nous ne savons pas surtout comment cette extériorité peut se concilier avec la con-

1. LOTZE. *Métaphysik*, p. 186.

tinuité de l'espace des physiciens, avec l'interdépendance universelle des êtres qui est le postulat de la science. Nous ne devons pas dissimuler que nous venons nous heurter ici à un fort courant philosophique, pour lequel des propriétés inhérentes aux choses, pour lequel l'idée même de choses, au sens fort du mot, et définies indépendamment de tout le reste, n'est que fétichisme. « L'atome, écrit Alain, n'est rien que par relation <sup>1</sup>. » « L'atome n'est qu'une idée, c'est-à-dire que toute partie réelle est elle-même un monde régi par la même loi extérieure, et que la nature, même intérieure, de toute chose est hors d'elle <sup>2</sup>. » « Exister, c'est dépendre, c'est être battu du flot extérieur <sup>3</sup>. »

Il est certain qu'une conception abstraite du déterminisme nous conduit tout droit à penser que toute partie du monde n'existe que par ce qui n'est pas elle : étrange équilibre, qui n'est obtenu que parce qu'il n'y a rien à peser, et où néanmoins le contrepoids est partout et le poids nulle part.

Les atomes que nous avons trouvés existent cependant par eux-mêmes. Des champs de conscience existent, vivent, leur actualité a toujours un contenu concret. Sans doute, après coup, on trouvera que pas une modification n'est survenue dans ces champs de conscience qui n'ait été produite par le flot extérieur, qui n'ait été poussée par lui. Cela est vrai ; mais encore fallait-il quelque chose à pousser ou à modifier. La vision du déterminisme universel, en nous montrant le reflet de toutes choses, nous montre les contours de notre propre place, et ne semble lui laisser qu'une réalité négative, mais il suffit de fermer les yeux pour exister positivement.

Cependant nous ne devons pas prétendre nous débarrasser par une métaphore de ces objections, qui ont tout le poids de la science moderne. Le propre de la science n'est-il pas justement d'expliquer chaque phénomène précisément par tous les autres ? Dans un jeu de puzzles, une pièce quelconque peut manquer, pourvu qu'elle soit unique manquante : sa place est dessinée par toutes les autres. Il en est de même pour une science suffisamment avancée : un phénomène, une planète, un corps simple, une raie spectrale peut paraître manquer à l'appel. Les astronomes calculeront les élé-

1. ALAIN *Entretiens au bord de la mer*, p. 75.

2. *Ibidem*, p. 161.

3. *Ibidem*, p. 165.

ments de la planète invisible, les physiciens connaîtront d'avance les propriétés principales du corps qui viendra un jour remplir sa case vide dans le tableau des éléments.

Nous expérimentons notre existence absolue ; mais si les lois de l'hérédité étaient complètement connues, si l'action du milieu social pouvait être calculée, l'univers tracerait de lui-même notre contour et nous déterminerait entièrement. Sans doute, nous sommes tentés de répondre provisoirement que la connaissance d'un être ne saurait remplacer l'existence de cet être. Si la planète n'existait pas, elle ne produirait pas les perturbations dans la marche des autres planètes, perturbations qui ont précisément permis de la découvrir. Mais il n'en reste pas moins le fait de la solidarité universelle de tous les êtres qui paraissent d'abord de vraies individualités.

Nous allons retrouver cette même ambiguïté dans un autre exemple. Tout ce qui figure dans mon champ de conscience n'est évidemment relatif à rien, en ce sens très simple qu'il n'y a pas, dans mon domaine psychologique, une multiplicité de points de vue suivant lesquels varierait le contenu de ce domaine. Si je regarde une pièce de monnaie par la tranche, cette image sera un absolu en ce sens que je ne peux pas me pencher hors de moi-même pour la voir de face. En faisant quelques pas, mon image changerait sans doute, mais, à m'en tenir à mon champ d'existence, je ne peux que constater son propre changement sans rien conclure d'autre. C'est dans ce sens même que les relativistes parlent du « temps propre » de chaque système de référence. On ne remarque pas assez que la relativité ne prend un sens que par une loi de mise en correspondance de plusieurs systèmes dont chacun est par lui-même absolument réel. L'expérience de Michelson prouve que la façon dont chaque observateur détermine son espace-temps est en quelque sorte sans remède.

Mais — il y a un mais — la science, d'autre part, repose sur la possibilité d'établir une sorte de système sous-jacent dans lequel notre « temps propre », notre point de vue propre, est en quelque sorte prévu, déterminé d'avance, au milieu des autres points de vue possibles. Minkowski tracera un diagramme dans lequel notre ligne d'univers et notre division d'espace-temps auront leur place prête. Plus simplement, nous pouvons tracer d'avance

un tableau complet et coordonné des divers aspects que pourra prendre la pièce de monnaie. Le point d'arrivée — diagramme ou tableau — sera encore un absolu, mais un absolu à plusieurs termes : intervalle d'espace-temps, produit d'ergs-secondes, etc. Le mot relativité reprend un sens dans le jeu d'un plan à un autre : notre image de la pièce de monnaie est assujettie à varier dans des limites bien précises, d'une ligne à un cercle, en passant par toutes les formes d'ellipses. Entre ces limites, notre image de la pièce peut « glisser ». Il n'y a de relativité que parce qu'il y a deux plans d'absolus dont le degré de détermination est différent : notre champ de conscience d'une part, et, d'autre part, ce que l'on appelle l'objet. La science relativiste fait la preuve d'un certain pluralisme — il y a plusieurs systèmes de référence, plusieurs temps propres, etc. — et d'un certain monisme, puisqu'il y a une loi qui donne un cadre général à tous ces systèmes.

Cette fois le problème est posé d'une façon assez précise pour que la solution s'impose d'elle-même. Nous vérifions ce que nous pressentions. Ces atomes, ces domaines, ces fragments que sont les champs de conscience, et dont l'actualité est absolue, ne sont cependant absolus qu'en un sens. Ils sont supportés par un sous-bassement formé d'autres domaines plus larges ; ils s'édifient sur un autre niveau d'« atomes » qui les déterminent partiellement. Nous paraissions voguer en pleine abstraction, alors que nous retrouvons un phénomène on ne peut plus familier. Il faut se représenter ces niveaux, ces étages d'êtres comme des étages de liaisons diverses. Par exemple, que des corpuscules supposés isolés dans l'espace s'associent d'abord selon ces modes encore mystérieux qui font les gaz, les liquides, les solides, et nous passons d'un étage à un autre. Que les éléments physiques conjugués et émanés de l'objet qui constituent, par exemple, l'excitant rétinien soient saisis par le réseau nerveux, nous arrivons à l'étage des champs de conscience, qui ne sont, à ce point de vue, que la « super-solidité » des systèmes nerveux<sup>1</sup>, impliquant l'association des conducteurs nerveux. Alors que nous ne pouvons que soupçonner, avec Lotze, la contre-partie « consciente », subjective, qui permet aux choses d'être plus que des choses, plus que des objets, d'être distinctes de

1. Cf. R. RUYER. *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Alcan, chap. VI, VII.

leur environnement et de se séparer de lui par elles-mêmes, nous sommes immédiatement cette unité absolue du champ de conscience, que la science ne peut percevoir indirectement que comme l'association des neurones occupant le fragment d'espace limité par notre boîte crânienne.

La mort d'un homme, la mort même de tous les êtres conscients, l'anéantissement, même simultané, de tous les champs de conscience ne produirait aucun tassement dans l'univers. Ce fait aussi pouvait nous faire soupçonner la multiplicité des étages d'êtres. La séparation des neurones, qui détruit la conscience ; la désagrégation du cerveau même en tant que réalité physique, qui détruirait aussi un mode d'unité, un domaine d'espace, ne produiraient aucun vide absolu dans l'espace, fond commun, étage ultime, dont les autres sont des superstructures.

Le fait de la mort confirme donc et explique la science relativiste. Monisme et pluralisme sont vrais à la fois. Il y a une absence absolue, et il est faux que « rien de ce qui est ne puisse en aucune façon être absent de n'importe quoi d'autre qui existe<sup>1</sup>. » Mais ces absences absolues ne créent cependant pas de trou dans la continuité de l'univers. La paradoxale théorie d'Alain n'est vraie que pour le premier étage des êtres, c'est-à-dire pour l'espace pur, pour l'étendue nue. Les atomistes antiques croyaient, sans doute, avec les atomes, superposer un autre genre d'être à l'être de l'espace. En cela ils se trompaient. Un atome, point de l'espace, n'est en effet rien par lui-même, et il reçoit des chocs de tous les autres toutes ses propriétés. Descartes, au moins, ne donne pas le change, avec ses atomes sans vide. « A suivre Descartes rigoureusement, dans sa sévère analyse, on reconnaît que l'atome est un être auxiliaire, et, à proprement parler, un secours d'imagination..... La chose réduite à elle, ou l'existence nue, c'est que jamais aucune de ses parties n'est quelque chose en soi, mais qu'au contraire, tout de la chose est extérieur<sup>2</sup>. »

Mais que prouve-t-on par là ? Que l'atome n'est pas un véritable objet ? L'atome défini *a priori*, certes. Comme il arrive tou-

1. W. JAMES. *Problems*, p. 144.

2. ALAIN. *Idées*, p. 134-5.

C'est la thèse hégélienne, d'après laquelle, comme dit James, les rapports épuisent toute l'essence de l'objet, d'après laquelle « les termes de l'univers ne représentent que des foyers ». (Cf. JAMES. *La Volonté de croire*, p. 290.)

jours, un être défini par la pensée ne peut s'en détacher. Il faut que le philosophe se laisse brutaliser par un fait. Les vrais atomes, les domaines absolus que nous avons trouvés se posent d'eux-mêmes : c'est la structure, c'est le système de liaisons qui est la véritable unité, et l'opposition d'un système à un autre n'est pas l'effet d'une illusion. Notre existence personnelle prouve que les êtres complexes n'ont pas cette existence semi-irréelle que l'atomisme laisse aux *composés* d'atomes. Après coup on peut analyser un champ de conscience, comme on peut décomposer un système nerveux, mais anéantir n'est pas diviser. De même que l'unité de l'étendue sensible n'a pas à être fondée sur un « sujet » mythique, l'unité d'un objet complexe dans l'espace ne lui est pas apportée du dehors par une « convention » venue d'on ne sait où, comme celle qui donne une paradoxale existence aux combinaisons d'atomes du matérialisme démocritéen. Sans doute l'espace ne « meurt » pas, ni, à notre connaissance, les réalités fondamentales de la physique : c'est cela qui, par contraste, donne une apparence d'irréalité aux domaines supra-spatiaux. Mais l'espace, ce domaine, cet atome fondamental, n'a pas un autre mode d'existence que les autres, puisqu'il n'est aussi qu'un système de liaisons, et il n'est peut-être fondamental qu'à nos propres yeux, impuissants à franchir certaines limites.

Le déterminisme de la science n'est pas du tout une sorte de hégélianisme transposé, il signifie seulement deux choses : 1<sup>o</sup> il y a un domaine fondamental — fondamental au moins pour nous ; — 2<sup>o</sup> tous les autres domaines y sont rattachés de quelque manière. Un moulin tourne à tous vents, il n'a aucune spontanéité, il exprime à chaque instant l'état du monde extérieur, et, par ailleurs, il est solidement fixé au sol qui le porte. Mais d'autre part, il tourne selon son propre mode de liaison, et son fonctionnement exprime son être. Le déterminisme se réfracte en lui comme une force motrice dans un mécanisme ; ou plutôt le déterminisme n'est qu'une notion abstraite désignant l'ensemble de tous les fonctionnements de tous les mécanismes, de tous les êtres, c'est-à-dire de tout ce qui possède des liaisons internes — car telle est, il nous semble, la définition de l'être. Les déterministes prennent quelquefois comme exemple familier la girouette, parce qu'elle donne le mieux l'idée d'un pur modelage par le monde extérieur, parce que ses mouve-

ments ne paraissent signifier que le pur passage du vent. Mais une girouette même n'est pourtant pas un être purement négatif. Elle n'est déterminée que parce qu'elle *est* d'abord un corps solide, un système défini. Loin que déterminisme signifie absence d'être, d'être au sens plein du mot, c'est l'absence de déterminisme qui signifie au contraire absence d'être, comme on le voit bien dans la physique moderne, à propos de l'indétermination quantique.

Nous ne devons donc pas être troublés par une apparente contradiction entre les êtres, les atomes absolus que nous avons définis et l'unité de l'univers de la science. Notre champ de conscience, comme le moulin ou la girouette, est déterminé par l'univers, mais, comme le moulin, absolument à sa façon. Une certaine unité du monde, peut donc être maintenue, parce qu'un étage d'être, l'espace, est complètement « garni », et, par là, échappe aux accidents, aux dissonances, à la mort. Mais comme il n'en est pas de même pour les étages supérieurs, il n'y a plus ici, unité, mais pluralité absolue. Les êtres aux liaisons les plus compliquées surgissent dans le nouvel étage encore vide, comme des pionniers dans un nouveau continent, puis ils se rencontrent, s'attaquent, se modifient réciproquement. S'il n'y avait pas de vrais êtres, réellement multiples, s'il n'y avait des êtres absolus en ce sens, on ne comprendrait pas comment l'équilibre universel ne s'établirait pas par l'homogénéité pure. L'étage immédiatement inférieur ne marque que des limites, exactement comme nous l'avons constaté à propos de la relativité ; mais dans ces limites les êtres se façonnent eux-mêmes, non pas librement, mais selon le déterminisme de leur nature. Nous sommes créés par tout ce qui n'est pas nous, mais toute vraie créature, par définition, échappe à son créateur à l'instant même de la création ; elle se pose dans son actualité absolue, et seule une illusion analogue à celle qui est à la base des croyances primitives pourrait nous la faire croire encore « participante » et subordonnée dans son essence à ce qui l'a fait exister.

\*  
\* \*

C'est notre qualité d'êtres absolus qui doit nous empêcher de nous indigner devant l'idée de destruction absolue et devant la mort.

Pourquoi donc ne savons-nous pas nous résigner à admettre

\*\*

que les êtres, tels qu'ils sont, se suffisent à eux-mêmes ? Parce que, sur le plan de la connaissance, nous sommes habitués à passer sans cesse d'un fait à un autre fait qui le conditionne, nous ne pouvons nous empêcher de croire que, pris en eux-mêmes, les êtres signifient toujours autre chose que leur propre existence. Nous cherchons leur sens, soit au-dessous, soit au-dessus d'eux : le matérialisme ne veut croire qu'aux atomes, l'idéalisme qu'à l'Unité ; le spiritualisme religieux regarde en haut, il croit qu'un sens ne peut être donné au monde que par une réalité supérieure qui dépasse tout, attire tout, et relativement à quoi tout se hiérarchise. Même un esprit aussi puissamment réaliste que celui de Goethe ne peut se contenter des êtres, il veut remonter des formes données à un modèle idéal, à un *Urphaenomen*. Il nous semble que nous accepterions plus facilement le mal même, si notre être avait une signification en dehors de sa pure actualité :

« Si du moins quelque dieu vengeur m'appelait du haut du ciel et disait en riant : « Être misérable, sache que ton chagrin fait mon extase et que ce que perd ton amour profite à ma haine. »

» Alors je supporterais tout, me raidissant, et je mourrais endurci par le sentiment d'une colère imméritée, presque consolé à l'idée qu'un plus puissant que moi a voulu et mesuré les larmes que j'ai versées <sup>1</sup>. »

La philosophie doit s'affranchir de ces illusions. La mort n'est pas tant un problème qui réclame une solution qu'une donnée qui doit servir à résoudre le problème même de la « signification » de notre existence, en empêchant brutalement la « signification » de déborder l'existence, en la faisant coïncider juste avec les limites absolues de celle-ci. La mort, en nous détachant de l'univers, donne ainsi à notre domaine d'être la valeur absolue, la suffisance interne que la théologie accorde à l'existence divine.

L'homme est, ou se croit le sommet de la création, alors qu'il n'est peut-être, selon le mot de Cournot, que le concessionnaire d'une planète. Cette situation, en tout cas, privilégiée de l'homme a contribué à fausser la perspective de la philosophie. Nous projetons à l'infini notre chétive prééminence. Nous avons un état d'esprit de Prince héritier, nous espérons l'héritage d'un Royaume où nos droits seront enfin reconnus officiellement. Mais imaginons

1. Th. HARDY. *Poèmes*, tr. FOURNIER-PARGOIRE, p. 67.

seulement, au-dessus de nous, une Surhumanité, dont nous sentirions l'indifférence, le dédain, ou même pour laquelle nous serions un gibier négligemment traqué. Les meilleurs d'entre les hommes auraient les sentiments de Prométhée, ils se réfugieraient dans l'affirmation fiévreuse de leur moi contre Jupiter, contre la Nature même ; ils cesseraient de lever les yeux vers le ciel pour y chercher le sens de leur existence.

Il nous est dur surtout de penser que notre conscience connaissante et interrogeante périra sans réponse. Un végétal, dont l'harmonie et le rythme se referment sur eux-mêmes, il semble tout naturel qu'il ne jouisse de son être que dans le moment de son existence. Les êtres conscients, eux, sont tournés vers ce qui n'est pas eux, leurs yeux ne cessent d'interroger le monde. La fonction du champ de conscience nous voile son être. Il est dur, après avoir pesé et jugé l'univers en esprit, de se retrouver en fait, simple atome dans l'espace et simple moment dans le temps. Il faut pourtant que l'homme se résigne à épuiser son existence dans l'instant. Parce que la conscience, en principe simple instrument biologique d'adaptation — comme les vrilles des plantes grimpantes — a pu finalement servir à reconstituer l'agencement de l'univers, sa nature n'a pas changé pour cela ; notre cadre de vie végétative n'a pas été élargi parce que des immensités se sont reflétées à l'intérieur de ce cadre. Nous n'avons des idées que comme les arbres ont des feuilles.

L'humanité elle-même mourra. Les questions demeureront sans réponse. Un Œdipe qui n'aura rien deviné sera dévoré par un Sphinx inconscient qui n'aura jamais su le mot de l'énigme. Voilà qui remet rudement le champ de conscience à sa place. Nous ne sommes pas des pensées individuelles participant à la Pensée universelle, nous sommes des êtres absolus, parmi d'autres êtres absolus.

Raymond RUYER.

## L'EXISTENCE, LA SUBSTANTIALITÉ ET L'ÂME

C'est bien l'un des traits les plus remarquables et les plus significatifs de la philosophie actuelle, que Martin Heidegger, dans son ouvrage sur *l'Être et le Temps*, ait réservé le terme d'« existence » (*Dasein*) pour désigner exclusivement l'existant qui a la forme d'un moi. Deux choses sont à observer ici : 1<sup>o</sup> l'orientation *ontologique*, effectuée en vue de la détermination essentielle du « sujet » ; 2<sup>o</sup> Le fait que cette orientation ontologique ne s'applique qu'à l'existant subjectif, c'est-à-dire ayant la forme d'un moi, tandis que le reste du « monde » en paraît être exclu.

Rien ne peut, en effet, caractériser plus nettement l'orientation ontologique que le choix de cette expression. C'est un pur terme d'*être* qui est employé à caractériser cette réalité qui, dans l'ensemble de la philosophie idéaliste, sous une forme, il est vrai, plus ou moins explicite et avec les nuances les plus variées, a été présentée en opposition aiguë avec l'être. L'alternative idéaliste proprement dite est : conscience ou être ! L'identification idéaliste de l'existant ayant la forme d'un moi avec la conscience, qui se trouve exprimée par là même, indique la tendance d'exclure complètement le premier du plan de l'« être ».

C'est à cela que s'oppose chez Heidegger la conception du sujet comme « existence ». Quelle antithèse ! Non seulement cesse l'identification du moi et de la conscience, non seulement est réalisé l'effort nécessaire pour ressaisir le moi comme un existant parmi d'autres existants, c'est-à-dire dans le mode d'être qui lui appartient en propre ; mais, par le plus prodigieux renversement, le moi est identifié purement et simplement avec l'être. En son fond véritable le moi n'est rien d'autre qu'*existence* : le moi, c'est l'*existence*. Or, il n'y a pas pour l'être, au sens de l'existence réelle et véritable, d'expression plus prégnante qu'*existence*.

Si c'est en vertu de sa nature la plus intime et la plus propre que l'existant qui a la forme d'un moi est *existence*, rien d'autre ne

peut donc tomber sous la catégorie de l'existence. Nous arrivons ainsi au second point. On ne peut rencontrer l'existence véritable et réelle que dans le *Moi*, et « tout le reste » n'est pas véritablement existant et n'est pas dans le sens propre du terme. Nous avons vu tout à l'heure que, dans cette philosophie de l'existence, l'idéalisme est miné en son point d'appui le plus profond, c'est-à-dire dans la détermination ontologique du moi, laquelle, dans l'interprétation idéaliste, présente justement une dépréciation tout à fait caractéristique de l'être. Mais, d'autre part, la position ontologique exclusive du moi semble ramener dans les voies de l'idéalisme : savoir, à une dépréciation ontologique, radicale et universelle, de « tout le reste de l'être ».

Ce qui caractérise l'aspect idéaliste du monde, c'est que le monde n'y est vu que dans la corrélation sujet-objet, et que le moi, malgré, ou plutôt *en vertu de sa position de pure conscience*, est néanmoins l'unique et véritable « existant », « tout le reste », par contre, n'ayant de subsistance qu'en relation avec cette conscience. Nous nous trouvons donc en face d'une double dépréciation de l'être : l'une est *qualitative* et ne vise que le contenu, l'autre est *positionnelle*. La dépréciation qualitative consiste en ceci que l'objet présent (*das Vorhandene*) n'est plus saisi dans son caractère d'existant effectif, ainsi que nous le voyons dans l'identification idéaliste du Moi et de la conscience. La dépréciation *positionnelle* consiste en ce que l'objet *présent* est dépouillé de sa structure ontologique d'un être autonome, d'un être qui subsiste « en soi ». Dès lors selon l'aspect idéaliste, le Moi (= la conscience) se trouve *d'une part* qualitativement dépouillé de l'être, (il « flotte » pour ainsi dire ou, si l'on veut, est « suspendu ») ; mais *d'autre part* il est l'être absolument autonome, l'« En soi » absolu qui, selon la formule de Husserl dans les « *Ideen* » *nulla re indiget ad existendum*.

L'affirmation de la dépendance de l'être entraîne nécessairement sa dépréciation ontologique. On ne le remarque habituellement pas, parce que l'aspect idéaliste du monde rend en général aveugle à l'égard de ce qu'est l'être véritable (substantiel). Quoique un monde dont l'être est dépendant soit par là même affecté d'un certain « dépouillement d'être », on continue le plus souvent — à cause de cet aveuglement à l'égard de l'être — à lui donner le nom d'« existant ».

Il apparaît toutefois à un examen ontologique plus profond qu'une liaison du déracinement qualitatif de l'être (objectif) avec l'indépendance positionnelle de l'être subjectif est une impossibilité, voire même un contre-sens. L'indépendance de l'être n'est compatible qu'avec l'être véritable, substantiel, et réciproquement. Pour le reconnaître, il faut, il est vrai, saisir dans *sa pureté ontologique* ce qu'est l'« être véritable, substantiel », ce que c'est qu'« existence ». La conception idéaliste ne pouvait s'affirmer qu'en vertu de la tendance — parfaitement justifiée — de dégager l'être subjectif de la « pesanteur » que lui conférait la conception naturaliste. Mais, en le faisant, elle a en même temps extirpé son indispensable racine substantielle. En effet, le mode d'être de l'existant ayant la forme d'un moi est foncièrement autre que le mode d'être de « tout le reste » ; mais il n'est pas moins « substantiel » pour cela.

Heidegger a donc de nouveau — du côté subjectif — enraciné le monde dans l'être authentique ; nous ne pouvons faire ressortir ici combien ses analyses sont en ce point profondes et définitives. Mais qu'en est-il alors du côté appelé en termes idéalistes « objectif » ? La position idéaliste proprement dite, qui repose sur la corrélation sujet-objet, est complètement étrangère à Heidegger. On ne rend vraiment pas justice à ses conceptions ontologiques, si on les confond avec celle-ci. Une telle conception idéaliste du monde « objectif » ne saurait se concilier avec la position purement ontologique du « moi ». Il reste pourtant un résidu tout à fait étrange. Nous l'avons dit déjà : s'il appartient exclusivement à l'existant ayant la forme d'un moi de posséder l'existence ou plutôt d'être un existant, ce mode d'être est par là même refusé à tout le reste. Quelque détermination ontologique qu'il reçoive, il ne participe point à l'existence véritable. Cela peut-il se défendre ? Le « monde » (le monde en tant qu'essence ; nous ne posons pas la question : existe-t-il en fait), le monde n'est-il pas « existant » ? Ne présente-t-il pas justement le phénomène originel de l'existence ?

Ou bien Heidegger entend-il par *existence* non pas ce phénomène général de présence effective, mais quelque chose de tout à fait spécifique, qui, comme tel, ne convient en effet, et ce par essence, qu'à l'existant sous forme d'un moi ? Il en est bien ainsi. Ce qui est saisi ici, c'est le caractère, spécifique jusqu'au fond ultime de son être, de l'être subjectif. Nous y reviendrons. Mais nous devons le

redire : ce caractère, ontiquement ultime, donne-t-il le droit de ne parler d'« existence » qu'ici ? La spécificité s'étend, certes, jusqu'à l'ultime fond de l'être. Elle gît dans ses racines même au sens prégnant du terme. Mais uniquement à l'intérieur de cette sphère de l'être, à savoir de l'être effectif ou de l'existence. Cette existence, en d'autres termes l'existant dans sa conformation totale, possède jusqu'en son « fond ultime » des modifications typiquement différentes. Mais il s'agit ici justement de cette sphère totale de l'existence qui est ontologiquement caractérisée de façon tout à fait distincte. Quel terme devons-nous donc prendre pour désigner sans équivoque la totalité de ce qui possède le mode originel et caractéristique de l'« être effectif » ?

Il nous faut maintenant caractériser ce mode original. L'existant, qu'est-ce qui le rend tel ? Qu'est-ce qui unit, dans sa position d'être ultime et tout à fait générale, l'existant ayant la forme d'un moi avec tout le reste de l'existant ? Que doit-il donc arriver à l'être pour qu'il devienne de l'être effectif ?

La dernière question nous a déjà fourni un trait d'union, puisqu'elle trace en même temps une ligne de démarcation. Être et être réel, être et existentialité, être et existence, ce n'est pas la même chose. Nous pouvons parler d'« être » dans le sens tout à fait général de simple présence. *Il y a* le nombre trois, il y a le bien, il y a l'espèce humaine, mais il y a aussi des hommes, des arbres, des animaux ; il y a des rêves et des imaginations, des pensées et des représentations, il y a des états de choses (*Sachverhalte*) et des propositions, il y a la vérité et l'erreur, il y a des sociétés et des états, il y a l'histoire, il y a Dieu. Que devons-nous, que pouvons-nous dire sur cet « être » très général au sens de simple « il y a » ? Ce dont on peut dire : « il y a » n'est pas *rien*, mais quelque chose. Cette différence entre l'« il y a » et le « rien » qualitatif, le « n'être rien », seule raison pour laquelle il n'est pas le *non-être*, c'est là justement la différence décisive. L'être, dans ce sens tout à fait général, appartient purement à l'état d'*aliquidité* (*Etwasheit*). Ce qui est « quelque chose », « est ». Et il « est », en tant qu'il est « quelque chose ». A quel point il est important de le voir par opposition justement à ce qui en plus de cela constitue l'être *réel*, c'est ce qui va devenir clair tout à l'heure. Voyons encore ce qui suit.

Lorsque nous disons que l'être d'une présence pure et simple

(« il y a ») se constitue dans l'« être quelque chose », on pourrait remarquer que dans cet « être quelque chose », se cache encore un « être » dernier, tout à fait vide et général. Mais cet « être » est encore, somme toute, sans importance ontique, puisqu'il n'est pas encore opposé au « rien » qui s'exprime par exemple dans l'expression : ceci n'est pas rien, mais quelque chose ; ou de façon positive : ce n'est rien. Dans la possibilité de « n'être rien » s'exprime la compatibilité de cet « être » avec le « rien », de cet « être » qui n'est pas encore de l'être, et n'est posé que comme une simple fonction catégoriale et formelle. Dès lors s'en détache d'autant plus nettement le concept de l'« il y a » ; c'est ici, dans l'opposition au « rien », c'est-à-dire au « n'être rien », que se trouve l'unique possibilité d'une caractérisation expresse. C'est même cette opposition qui constitue toute l'essence du « il y a ». C'est pourquoi nous pouvons dire que cet « être » possède une détermination purement qualitative, ou mieux encore qu'il est déterminé *essentiellement*. Ce qui est tel, « est » justement parce que et en tant qu'il est « quelque chose » ; et tout son mode d'être est épuisé dans « l'être quelque chose ».

A ce mode d'être *essentiel*, ainsi que nous voulons l'appeler, participe tout ce qu'« il y a ». Tout ce qu'« il y a » n'est pas rien, mais est quelque chose et « est » dans cette mesure. Moi-même, la table de travail à laquelle je suis assise, nous « sommes » (en tant que simplement présents), parce que nous ne sommes pas rien, mais que nous sommes quelque chose. Mais c'est ici que surgit le vrai problème : moi-même, la table de travail à laquelle je suis assise, l'arbre devant ma fenêtre, nous ne sommes pas seulement « présents », nous ne nous trouvons pas seulement dans cet « il y a » général, où se trouvent également le nombre trois, l'espèce humaine, et l'idée du Bien ; outre cela nous existons, nous sommes *réellement* là.

Il faut se rendre compte de la façon la plus expresse qu'en fait tout ce qu'« il y a » n'existe pourtant pas. Le nombre trois est certes quelque chose de très nettement déterminé. Pourtant il n'existe pas, pourtant il n'est pas réellement là. Il est bien « là », mais il n'est pas *effectivement* là.

Où se trouve donc la limite ? Où trouverons-nous le passage de l'un à l'autre ? Que doit-il donc advenir pour que quelque chose (un « il y a ») se mue en un existant (quelque chose qui « est là ») ? Que signifient « existence », « être-là », être réel, être effectif ?

Quelque vision définitive du monde que l'on puisse avoir, quelque réflexion que l'on puisse faire sur cet être « effectif » du monde, nous n'arrivons pas à éviter ce fait tout d'abord purement phénoménologique : que le « monde » (non pas seulement moi-même, mais le monde tout entier) subsiste dans ce mode d'être, et que nous ne pourrions même pas parler de « monde » en dehors de ce mode d'être déterminé. Nous n'arrivons pas à éviter ce problème phénoménologique. *En quoi* donc consiste ce mode d'être <sup>1</sup> ?

Nous disions plus haut qu'au mode d'être essentiel participe tout ce qu'« il y a », même l'existant réel. Mais, par contre, il y a des sphères tout entières, d'espèces très différentes, qui ne sont généralement pas transposables dans l'être réel. Il y a l'« idée-homme », il y a l'« espèce-homme », et il y a des hommes réels ; mais il n'y a pas de nombre trois « réel » à côté du nombre idéal. Ainsi quelque chose comme le nombre trois ne possède, de par son essence, qu'un être idéal. Ce fait est en connexion très étroite avec ce que nous avons allégué comme la caractéristique propre du mode d'être essentiel : savoir, qu'il s'épuise dans l'« être quelque chose ». Lorsqu'il s'agit d'entités qui en vertu de leur essence forment un domaine fermé, ou encore qui dans leur configuration qualitative résultent des connexions essentielles d'une sphère idéale déterminée, elles ne sont comme telles séparables ni de ces connexions essentielles ni de cette sphère. Leur « être quelque chose » se détermine uniquement et exclusivement à l'intérieur de cette sphère, de même que leur « être », c'est-à-dire le fait de leur présence. Il n'est pas possible pour ainsi dire, de les transposer dans leur être, puisque leur « être quelque chose » est fixé dans des relations idéales. Si donc tout ce qu'« il y a » se trouve dans le mode d'être essentiel, il y a en outre des choses telles qu'elles se trouvent *exclusivement* dans ce mode d'être, dans le mode d'être de l'« il y a ».

Nous pouvons d'une façon tout à fait générale, selon une tradition très ancienne, distinguer entre la détermination « essentielle »

1. Nous avons déjà traité le même problème, il y a quelques années, dans le 1<sup>er</sup> chapitre de notre *Realontologie* (Halle, 1920). Nous pouvons maintenant presque tout ce que nous y disions sur la « réalité ». Il est possible de saisir l'essence de la réalité à un point ontique encore plus profond, et par suite d'une manière plus pure. Sur la base d'alors il n'aurait pas encore été possible, par exemple, d'englober également dans l'être substantiel l'existant possédant un moi. Le concept de réalité qui y était développé était quelque chose, pour ainsi dire, de matériellement encore trop chargé, et qui n'était pas encore saisi existentiellement, de façon pure et simple.

et la détermination « existentielle » d'un existant ; ou entre son *quod* (le fait qu'il soit) et son *quid* (ce qu'il est). Nous voyons que pour des objets idéaux cette distinction reste purement formelle. La détermination existentielle ou détermination de l'être ne dépasse aucunement la détermination essentielle ou qualitative. Le *quod* n'est pour ainsi dire ni « plus grand » ni « plus puissant » que le *quid*. Il en résulte que le *quod* n'est « attaquant » que dans la mesure où l'est « le *quid* ». Un objet qui est *essentiellement* une quiddité est par là même existentiellement inattaquant. Il ne se laisse pas effacer du « livre de l'être ».

Nous sommes maintenant suffisamment préparés pour aborder notre véritable problème. En fait, c'est en partant d'ici que nous pouvons amener à nos yeux le point central qui assurera la possibilité de déterminer l'être réel, — bien que sous une forme tout d'abord non explicite. S'il nous faut dire que l'idée-homme est une idée réelle, parce que « être homme » présente quelque chose de matériellement délimitable et de qualitativement défini, il est d'autre part manifestement impossible de ramener l'« il y a » effectif de tel homme individuel ou des hommes en général au fait qu'ils sont « quelque chose ». *Cet* homme ou les hommes en général ne sont pas effectivement parce que et en tant qu'ils sont ce qu'ils sont, mais justement parce qu'ils *existent* : « Il y a » des hommes justement parce qu'ils *possèdent l'existence*. Ici l'« être » a son fondement dans l'être, et non pas dans la quiddité. Ici le fait d'être (en tant qu'effectif) repose sur un fondement non point essentiel, mais *existentiel*. Et c'est ce fait de posséder du fondement existentiel que détermine toute la nature de l'être réel.

Que disons-nous par là ? Est-ce quelque chose de plus qu'une tautologie ? Ne tournons-nous pas dans un cercle stérile se définissant soi-même par soi-même ? Qu'est-ce que l'on gagne à dire que dans l'existence proprement dite l'être ne se trouve pas essentiellement mais existentiellement déterminé, c'est-à-dire encore une fois déterminé par l'« être » ?

Précisons encore. Du point de vue formel, dans l'énoncé : « l'être réel est de l'être existentiellement déterminé », on entend le mot être non seulement dans un sens double, mais dans un sens triple : 1<sup>o</sup> dans le sens général de pur « il y a », à l'égard duquel l'existant en acte se trouve au niveau d'un « objet quelconque de la pensée ;

2<sup>o</sup> au sens de l'*ens reale* (et la spécificité ontique de sa *réalité* effective a besoin justement d'une détermination plus proche) ; 3<sup>o</sup> — et c'est ici le point décisif — il y est question d'un élément « existentiel » que l'on n'explicite pas encore et grâce auquel cet être général d'un pur et simple « il y a », se trouve déterminé comme être spécifiquement réel. Et de nouveau se pose la question : qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Comment l'être peut-il être déterminé par l'être à être, notamment à être de l'existence réelle et véritable ?

Il est clair tout d'abord que la réalité ne se rapporte pas à l'être comme une différence spécifique au genre. Car un genre ne peut jamais être spécifié par l'adjonction de lui-même à lui-même. Le genre « table » par exemple ne devient l'espèce particulière « table de bois », que par une détermination ultérieure, plus prochaine, du caractère général de table, mais non point par une « reduplication » de ce caractère de « table » lui-même. Or, nous avons quelque chose de tel — et c'est un cas tout à fait unique, irrationnel, si l'on veut, — dans le rapport de l'être au sens général de l'« il y a », avec l'existence au sens d'être réel. Si l'on veut soumettre ce cas unique et irrationnel à la pression d'une forme logique, on ne peut dire qu'une chose : c'est qu'ici, en effet, le genre général « être » se trouve transformé dans l'espèce « être réel » par *reduplication* de soi-même. Or cela veut dire qu'il s'agit ici de quelque chose de parfaitement différent d'une spécification proprement dite <sup>1</sup>.

Mais nous devons maintenant laisser de côté les énoncés formels pour atteindre à la vision directe du phénomène. C'est donc par l'« être » que l'être de l'« il y a » se trouve érigé dans l'être réel ou dans l'existence. Quel est cet « être » qui est capable de servir ainsi de fondement à l'existant ? Nous ne pouvons que transposer simplement la question en réponse : ce ne peut être qu'un être « qui le fonde ». S'il nous a fallu dire que l'être du simple « il y a » n'est rien de plus que la détermination essentielle, l'être de l'existence est alors quelque chose de « *sous-jacent* » à la *détermination essentielle*,

1. Une signification analogue, sinon tout à fait semblable ont, semble-t-il, les analyses des *Quæstiones disputatæ de veritate* de Thomas d'Aquin, a. I<sup>m</sup>, q. 1<sup>a</sup>, où il est dit entre autres : « *Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti ; sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens...* » Comme nous le verrons, substantialité et réalité sont en effet des notions corrélatives.

quelque chose qui fonde et qui supporte celle-ci ; en un mot nous pouvons dire : l'existence, c'est l'être qui fonde (et par là même l'être fondé).

Faisons bien attention maintenant. Qu'est-ce qui est donc fondé par cet être constituant la « réalité » ? C'est évidemment et justement l'être, et rien d'autre. On peut le formuler, comme suit : *l'ens reale* est *ens*, justement parce qu'il *est* ; justement, pouvons-nous ajouter maintenant, parce qu'il possède cet être constituteur de l'être, ou bien parce qu'il est un être constituteur de l'être.

Mais qu'est-ce qui sert de fondement à celui-ci ? Évidemment son propre être. L'existant est dans et par l'acte de son existence le fondement de son propre être, et c'est en cela que *consiste* son existence. Sans cette constitution de l'être par lui-même, il ne serait pas existant, et ne posséderait pas de réalité.

On pourrait nous adresser plus que jamais l'objection que nous nous mouvons dans une impossible définition circulaire, qu'en fait nous faisons de la réalité une véritable *causa sui*. Nous pouvons, en effet, affirmer — et même insister là-dessus — qu'en un certain sens, que l'on peut préciser ontologiquement, l'existence est *causa sui*. C'est à la seule condition de saisir la signification ontiquement immanente de cette *causa sui*, que nous sommes en mesure d'obtenir une intuition adéquate de l'essence de la réalité.

Nous ne pouvons rien faire de mieux ici que de reprendre une des formules fondamentales du *Sein und Zeit* de Heidegger, et de dire : « *l'ens reale* se trouve dans un rapport d'être avec son propre être ». Il y a lieu certes de rappeler encore de la façon la plus expresse que Heidegger en s'exprimant ainsi (de même qu'il lui réserve, en général, le terme d'*existence*) n'a en vue que l'existant sous forme d'un moi ; et qu'il le détache ainsi de tout « le reste du monde ». Si maintenant nous utilisons cette formule pour caractériser l'ensemble de l'existence en général, non seulement nous ne nous conformons pas aux intentions de Heidegger, mais nous en prenons le contre-pied. Mais d'autre part — et c'est ce qu'il nous faut affirmer expressément — nous voudrions non point nier ce que Heidegger a saisi comme l'essence exclusive, comme la caractéristique ontologique centrale de l'existant sous forme d'un moi, mais au contraire le souligner. En effet « se trouver dans un rapport-d'être avec son propre être », c'est quelque chose que l'on peut prendre en un sens *spécifique*,

qui effectivement n'est applicable qu'à l'existant sous forme d'un moi. Nous voyons pourtant la limite de la conception de Heidegger en ce qu'il n'a point dévoilé le monde de l'existence « objective », dans son caractère le plus profond<sup>1</sup>, qui n'est point, il est vrai, *ontologique*, c'est-à-dire *ayant la compréhension de l'être* (car cela demeure la caractéristique fondamentale de l'existant sous forme d'un moi), mais tout de même *ontodynamique*, s'il nous est permis de forger ce mot, c'est-à-dire *ayant la puissance d'être*. Nous dirions donc ceci : c'est justement *parce que* le sujet (selon la conception heideggerienne) est ontologique, c'est-à-dire qu'il a la compréhension de l'être, qu'une ontologie universelle est possible, une ontologie qui puisse donner une interprétation, non seulement de l'être de l'existant qui a la forme du moi, mais aussi de l'être de tout le reste du monde, d'un monde qui existe *en vérité*, conformément au phénomène originel. Cette proposition que l'existant « se trouve dans un rapport-d'être avec son propre être », exprime fort bien le caractère universel de l'existence et nous mène au cœur du problème. C'est à sa discussion que nous arrivons ainsi.

Nous pourrions caractériser de façon plus concrète et plus précise cette situation de l'existant qui « se trouve dans un rapport-d'être avec son propre être », au moyen d'une autre expression de Heidegger (qu'il applique uniquement aussi à l'existant sous forme d'un moi) : à savoir, que l'existant se trouve dans un « pouvoir-être qui lui est propre », ou, autrement dit, dans *le pouvoir de son être propre*. L'existant n'est pas simplement présent comme « tout ce qu'il y a » ; mais il a en *lui-même* le fondement de son propre être. En d'autres termes, termes simples, mais qu'il faut prendre dans leur sens le plus fort : l'existant « *est* » *lui-même*.

Par là nous avons exprimé l'essence la plus continue de l'être réel ; elle se trouve dans l'*ipséité* (*Selberkeit*) ou, pour introduire un terme plus précis, dans la *séité* (*Seitāt*). Il ne s'agit pas encore ici d'une « *perséité* », d'une « *inséité* », ou même d'une « *aséité* », mais de la *séité* ontique pure et simple. Tout ce qui caractérise et différencie, en outre, l'*ens reale* dans son mode d'être, le « par soi-même » (*per se*), « en soi-même » (*in se*) et « de soi-même » (*a se*) a son fondement constitutif formel dans l'« être-soi », la *séité*.

1. Il ne le pouvait d'ailleurs pas, étant donné l'ensemble de sa position philosophique.

Si nous avons dit que pour l'existant l'être est constitué par l'être, nous voyons maintenant avec plus de netteté que cette constitution de l'être par l'être ne peut consister qu'en ceci : qu'il se trouve dans l'existant une puissance qui lui est propre, un pouvoir envers son être propre. Un existant n'est tel qu'en tant qu'il possède en existant la puissance d'être de son propre être.

Mais ici nous nous trouvons une fois de plus en présence de la question : n'est-il pas absurde qu'un existant puisse constituer au moyen de l'être son être propre ? Faut-il donc qu'« avant » d'exister, il « existe » dans son « ipséité » ? Si c'est par l'être qu'il possède le « pouvoir-être » ou la « puissance d'être » de son être propre, il possède donc déjà un « être » *dans* et *avec* cette possibilité ou puissance.

Avant de serrer davantage ce problème, arrêtons-nous une fois encore devant le phénomène ontique originel, devant l'existence elle-même, à laquelle nous participons nous-mêmes et, avec nous, tout ce qui appartient au monde. Qu'est-ce qui fait de moi, qu'est-ce qui fait de ma table de travail, qu'est-ce qui fait de l'arbre devant ma fenêtre une partie intégrante, elle-même existante, de ce monde existant ? N'est-ce pas que l'être est pour ainsi dire « concentré » au sein de l'existant, de sorte qu'il y est présent comme la propriété personnelle de cet existant ? Pour l'existant c'est l'existence elle-même qui est, encore une fois, devenue « existante » ; et l'être (l'« il y a ») lui-même est devenu encore une fois un moment dans l'existant. L'existant s'érige de par lui-même à son être propre<sup>1</sup>. Le séparer de ce fondement de l'*ipséité* ontique, c'est le couper de sa racine, et au lieu du monde réel nous avons devant nous un monde de phénomènes, dont la « subsistance en soi et pour soi » devient alors, en effet, extrêmement problématique.

Il nous faut d'ailleurs rappeler une fois de plus, et cette fois sous une forme plus concrète, ce que nous affirmions au début, à savoir que l'*indépendance* de l'être n'épuise nullement le mode d'être qualitatif de l'existant, bien qu'il lui soit très étroitement lié. Ou, selon l'état actuel de notre analyse, que « subsistance en soi-même » et

1. Nous disons : à son être et non *dans* son être pour marquer, par cette expression inusitée, le caractère dynamique du rapport et pour traduire l'expression allemande (aussi inusitée) *zum Sein* (N. d. T.).

« *ipséité* de l'être » ne sont nullement identiques. La subsistance, autonome et indépendante du monde ou de l'*ens reale* ne suffit pas pour son ipséité ontique, bien que cette subsistance autonome du monde soit une conséquence immédiate de cette *ipséité* ontique<sup>1</sup>. C'est seulement parce que l'*ipséité* ontique de l'existence (sa substantialité) a été perdue de vue, que les théories idéalistes de la dépendance de l'être du monde ont pu atteindre une telle puissance. Pourtant ce n'est pas cette connexion entre l'*ipséité* de l'être et l'indépendance de l'être qui nous intéresse ici, mais l'élucidation du phénomène originel de la *séité* ontique elle-même. Or, la *séité* n'est pas l'indépendance de l'être, elle en est le fondement. Grâce à elle l'existant, en tant que tel, repose sur son propre fondement. Et sans cette constitution de l'être que nous avons désigné par le terme de *séité*, il n'y aurait pas d'existant du tout, il n'y aurait pas de monde.

Mais il est temps maintenant de serrer de plus près la question : la *séité* de l'être est-elle possible ? On pourrait, il est vrai, répondre simplement : cette constitution est possible, parce qu'elle est réalisée en fait pour le monde existant. Mais nous pouvons et devons faire plus, sinon l'« absurdité » de cette *séité* ontique deviendrait elle-même un argument contre la réalité du monde. Il est tout à fait possible d'élever ce qui est apparemment si irrationnel au niveau de la clarté ontologique.

Une chose tout d'abord : si l'existence consiste en ce que l'existant lui-même soit le fondement ontique de son être, la *séité* est alors plus profonde que l'être. La *séité*, c'est ce qui, en étant, donne le « fondement » à l'être propre. Mais justement, faut-il qu'elle « soit » pour être, en « étant », le fondement ? Elle n'est donc pas plus profonde, mais a besoin de l'« être » pour pouvoir fonder son propre être ! Ou bien alors la solution serait-elle que l'« être » de la *séité* qui « fonde » est autre que l'être qui « fonde » la *séité* ? Mais de quelle espèce sera donc cet être qui vient encore *avant* la réalité, *avant* l'existence réelle, et qui la constitue antérieurement ? Ce qui doit être constitué, c'est bien l'*étant* dans son existence, dans sa *séité*

1. Ceci ne saurait constituer sans plus une « preuve en faveur de la réalité du monde extérieur ». A l'entendre strictement, on ne peut dire que ceci : si le monde est en effet tel qu'il se présente lui-même, c'est-à-dire un monde existant, il subsiste en soi-même. En tout cas, de ce point de vue il devient presque absurde de nier la réalité au sens d'une *indépendance* de l'être, ou de la mettre en doute.

existante ? Il faut donc alors que ce qui le fonde soit ce même *étant* avant ou au-dessous de sa *séité* véritablement existante. Il devient en effet nécessaire de distinguer l'existence proprement dite (à constituer), d'une *pré*-existence ou d'une *sub*-existence, quel que soit le terme que l'on choisisse, c'est-à-dire de distinguer l'existence fondée en soi, d'une « pré-existence » qui la fonde.

Est-ce là une construction dont nous nous aidons pour sauver des définitions embrouillées et apparemment contradictoires ? Nullement. C'est le phénomène originel de l'existence qu'appelle immédiatement une telle conception. L'existant, c'est ce qui a son fondement dans son propre être. Mais c'est alors également ce qui, sur la base de son être, se trouve avoir la puissance (le pouvoir) de fonder son être propre, c'est-à-dire ce qui se trouve en puissance de son être propre. Donc encore une fois il nous faut distinguer entre un être qui fonde et qui, comme tel, se trouve dans la pure puissance d'être, et un être fondé qui procède de cette puissance et repose sur elle. Autrement dit : il nous faut distinguer entre la *séité* dans la pure puissance de son être propre, et la *séité* dans son existence réelle que supporte cette puissance d'être qui lui est propre.

Maintenant on pourrait tout au plus demander comment cet « être » qui ne représente que la puissance de l'être propre, qui dans une certaine mesure donc flotte à la limite entre l'être et le non-être, est-il possible ? Ou encore : comment est-il possible qu'un existant se trouve, en son propre fondement, dans la pure puissance de son être, et par conséquent flotte, ainsi, entre l'être et le non-être ? Il est clair pourtant que si, en son propre fondement, l'existant ne flottait pas entre l'être et le non-être, il ne pourrait pas se trouver en puissance de son être propre, il ne pourrait pas non plus se fonder soi-même dans son être propre ni en être le « support », et ne serait pas un existant.

Il faut, en tout cas, faire ici une restriction essentielle, qui peut jeter la plus vive clarté sur l'ensemble du problème (et, à condition que l'on soit capable d'une pensée métaphysique, sur la question qui vient d'être posée concernant la possibilité de cet être « purement potentiel »). Ou plutôt ce n'est point à vrai dire une restriction, mais seulement une interprétation d'ensemble de ce qui a été dit, qui nous introduit, il est vrai, à une brève discussion métaphysico-onto-

logique <sup>1</sup>. L'existence est la *séité* de l'être. Ou encore : l'existant « est » *soi-même*. Il se fonde soi-même dans son être. Il a semblé nécessaire d'en tirer cette conséquence que l'existant s'élève à son être propre en partant d'une espèce de non-être, et cela en vertu de la puissance à son être propre qui est posée avec lui. Nous nous sommes trouvés ainsi en présence de ce fait ontologique extraordinaire que le « soi » se trouvait pour ainsi dire à une plus grande profondeur que l'« être ». *Mais qu'en est-il maintenant si l'essence du « soi » elle-même implique l'« être » (l'« exister ») ? Si la séité de l'être a dans le « soi » une base que l'on ne saurait abolir ? Si l'étant possède ainsi non seulement, en fait, une puissance à l'être propre, mais que lui-même il soit le fondement de cette « puissance » sur son propre être ?*

Il nous faut être précis. Deux choses sont à distinguer : 1° Le fait pour l'être propre de se trouver fondé dans le soi, c'est-à-dire la *séité* ontique, qui constitue l'existence comme telle ; 2° *La manière dont cette séité elle-même se trouve à son tour fondée dans le soi*. L'existant est toujours *eo ipso* le fondement de son propre être ; mais il n'est pas nécessairement aussi le fondement de cette propriété d'« être-un-fondement ». Il possède la puissance de son être propre, il faut même qu'il l'ait, sinon il ne pourrait être un existant ; mais cette puissance n'est pas nécessairement une propriété qui lui soit essentielle, une propriété ancrée en lui-même. Il n'a pas non plus nécessairement la puissance de sa propre puissance d'être, la puissance *sur* sa propre puissance d'être, laquelle en fin de compte constitue son existence. Il nous faut en pareil cas dire effectivement qu'il s'agit d'une *pure et simple* puissance de l'être propre, et qu'ainsi l'*étant*, en son propre fondement, procède du non-être. C'est quelque chose qui s'élève du non-être à l'être en vertu de la puissance d'être.

Mais qu'en est-il alors, demanderons-nous cette fois encore, si l'*étant* n'est pas seulement le fondement de son être propre, mais en outre le fondement de ce fondement ? S'il n'est pas seulement *causa sui*, mais encore *causa causæ sui* ? S'il n'est pas seulement en puissance de son être propre, mais de plus puissance sur sa propre

1. Sur la différence entre une investigation proprement métaphysique et une investigation métaphysico-ontologique, cf. mon article : *Über Metaphysik und ihre methodische Stellung* (contenant une analyse de l'« ontologie critique » de Nikolai Hartmann), ap. *Philosophische Hefte*, Berlin, 1932.

puissance d'être elle-même ? Non seulement alors il se posséderait soi-même dans son être propre (comme tout existant), mais de plus il se posséderait encore soi-même dans sa propre *séité*. Il ne serait pas seulement le fondement de son propre être, mais *il serait aussi le fondement de son existence*.

Il y a lieu de tenir compte ici d'une série de connexions essentielles:

1<sup>o</sup> Si un être (*ens*) est le fondement de sa propre puissance d'être, donc de sa propre existence, *c'est à son essence qu'il appartient d'être ce fondement*.

2<sup>o</sup> S'il appartient à l'essence d'un être (d'un *étant*), d'être le fondement de son être, elle est par ce fait même le fondement de son *existence*, ou réciproquement : un être (*ens*) qui n'est que le fondement de son être ne l'est que par un pur état de fait, non point par essence.

3<sup>o</sup> S'il appartient à l'essence d'un être (d'un *étant*), d'être le fondement de sa propre existence, il possède alors une entière puissance sur l'être.

Ad. 1<sup>um</sup> : En effet, qu'un être soit le fondement de sa propre existence, cela peut-il signifier autre chose qu'une implication de son existence dans sa propre essence, de sorte que c'est d'elle-même que procède son existence ? Où serait donc le « fondement » sinon dans sa propre essence ? On pourrait tenter d'alléguer par contre que l'existant peut bien être *eo ipso* le fondement de son être, sans être nécessairement pour cela le fondement *essentiel* de son être. Pourquoi ne pourrait-il en être rigoureusement de même, en ce qui concerne la puissance *sur* ce pouvoir-être ? Pourquoi s'agirait-il ici forcément d'une puissance *essentielle* ? Mais il y a ici deux choses tout à fait distinctes : être soi-même le fondement de son propre être, et être soi-même le fondement de sa propre *existence*. Dans le second cas nous sommes en présence de ce qui est le fondement ontique le plus profond. Si ce « pouvoir sur sa propre existence ou sur sa propre *séité* » n'advenait à l'« étant » (*ens*) qu'extérieurement et en fait, il ne *serait* pas du tout un tel pouvoir et ne dépasserait en rien la simple puissance à son propre être. Le pouvoir sur l'existence propre ne peut être un tel pouvoir que par essence, autrement dit : « être soi-même fondement » et « être fondement par essence » sont ici une seule et même chose.

Ad 2<sup>um</sup> : Si un « étant » (*ens*) est le fondement essentiel de son

propre être ou bien s'il renferme essentiellement en soi la puissance à son propre être, c'est en lui-même, dans l'*étant*, que ce fondement se trouve posé. Mais alors cet *étant* n'est pas seulement le fondement de son être, il est aussi le fondement de sa propre position dans l'être, par conséquent de son existence.

Ad 3<sup>um</sup> : Si l'*étant* est le fondement essentiel de l'être propre, voire de son existence, ou bien s'il implique le fondement de son propre être, ou de son existence, par sa propre essence, il doit être en même temps lui-même la cause pour laquelle il est tel être déterminé et non point tel autre. Mais cela n'est possible que pour un pouvoir sur tout être et sur l'ensemble de l'être, sinon le « choix » de *tel* être n'arriverait pas à se constituer par l'*étant* lui-même. En d'autres termes la manière d'être d'un tel *étant* ne consiste pas du tout dans un mode déterminé de l'être, mais dans l'être tout court.

Ce que nous venons d'analyser sous la forme de « connexions essentielles » est à saisir et doit être saisi dans une conception ontologique d'ensemble. Ici l'un des éléments implique toujours l'autre, et n'est réellement qu'un « second aspect » de l'autre. Il ne s'agit donc pas de prouver, mais de faire voir. Celui qui ne veut poursuivre et comprendre tout cela que de façon purement conceptuelle n'y comprendra rien de rien. C'est dans une conception ontologique d'ensemble qu'il faut saisir la possibilité pour un être d'être soi-même le fondement de sa propre existence, grâce à une puissance sur l'être qui lui soit essentielle. Ici le « *Soi* » est non seulement *plus profond* que l'être propre (c'est le cas de tout existant) mais il est *plus profond encore* que l'être en général et par là que sa propre *existence*. Mais en même temps ce « plus profond » reçoit le sens de « plus haut », ou cet « au-dessous » (au-dessous de l'être) celui d'« au-dessus » (au-dessus de l'être). Car, si l'on peut dire dans une certaine mesure qu'un tel être (comme toute existence) « s'élève » du « non-être » à l'être, ce « non-être » *pourtant n'est pas ici une privation mais une « puissance »*. Cet être, à l'essence de qui il appartient d'être à soi-même le fondement de son existence (« *Moi* » qui « *suis* ») se trouve antérieur à son propre être et au-dessous de lui, dans la seule mesure et pour cette seule raison qu'il *implique et fonde cet être par son « soi »*, où son soi est absolument « plus puissant » et « plus grand » que son être, c'est-à-dire somme toute que l'être en

général, cet être n'est *en dehors* de l'être que dans la mesure où cet être est *en lui-même*.

Maintenant, si nous voulions chercher encore quel « être » échoit à ce « Soi qui de façon générale embrasse l'être » il faudrait répondre que l'on ne peut encore parler d'« être ». Cet opposé à l'être n'est toutefois, dans l'*étant* qui est soi-même le fondement de sa propre existence ou qui embrasse l'être par sa propre essence, un non-être qu'en tant qu'il est, si l'on nous permet cette expression, un *supra-être*. L'absolue puissance du « soi » sur l'être n'est en effet pas moins que celui-ci, mais plus.

Malgré tout, l'objection obstinée pourrait encore surgir, que cet *étant* qui a la puissance sur l'être, doit pourtant « être » déjà, car, s'il « n'était pas », il ne pourrait avoir aucune espèce de puissance. Mais alors rien n'aurait été fait pour élucider le problème de l'existentialité ; le problème au contraire ne serait que reculé jusqu'en un « être » qui par essence ne serait plus susceptible d'analyse ontologique, puisqu'il serait absolument dernier.

Nous sommes obligés cependant de répondre qu'une objection de ce genre renferme un malentendu. On brise, en la disloquant, l'unité ontologique concrète dont il s'agit et dans laquelle précisément se constitue « l'existence » — dans le cas présent « l'existence éternelle ou absolue » — et l'on est alors contraint de poser chaque membre, chacun pour soi, dans un « être ». Mais cela supprime complètement le sens de la situation ontique, *dans* laquelle et *par* laquelle l'existence arrive à se constituer. Le « Soi », qui apparaît comme fondement de l'être, n'existe pas *avant* et *en dehors* de son autoconstitution ontique, mais en est *absolument inséparable*. C'est là quelque chose qu'il faut comprendre et réaliser dans le sens le plus propre du terme : cet *étant* n'a en son fond aucun autre « être » que celui de l'absolue puissance *sur l'être*, par laquelle et en vertu de laquelle il renferme et possède en soi-même le fondement inépuisable de sa propre existence. En étant, il n'est en son fond *rien d'autre* que le principe de sa propre existence et, en étant, il n'est en son fond pas autrement que dans et par l'absolue puissance *sur l'être*. Bien entendu, on peut, si l'on veut, traiter cet « être » qui par une puissance d'être absolue est le fondement essentiel de sa propre existence comme une espèce particulière ou un mode de l'« être », qui, en tant qu'« ultime », n'est plus susceptible de réduction ni d'ana-

lyse ontologiques, et qui en outre *n'exige plus de réduction pareille*. Et c'est ici qu'est l'essentiel. L'*existence* par contre est un mode d'être qu'il faut soumettre à une réduction et à une analyse ontologiques, parce qu'elle est un être « fondé ». Mais la puissance d'être n'est pas encore de l'existentialité : elle en est le « fondement ». L'essentiel est que dans et par cette réduction ontologique de l'existence à un « soi » qui la fonde par une « puissance » correspondante, l'essence de cette existence, ou plutôt l'essence de l'*exister*, reçoit un éclaircissement effectif. L'existence est un être fondé dans le « soi ». L'existant c'est ce qui « est » soi-même. Par cela même on a rempli une tâche indispensable : à savoir un éclaircissement purement *existentiel* de la réalité. Toute tentative d'« interpréter » la réalité ou l'existence à l'aide de catégories matérielles doit inévitablement conduire à une altération, grave de conséquences, ou tout au moins à un rétrécissement du concept d'existence.

On voit dès lors que cette auto-position ontique — c'est comme telle en effet, que l'existence s'est révélée à nous — peut prendre une double forme : à savoir, une forme où l'existant est en même temps le principe de cette auto-position existentielle, et une forme où il ne l'est pas. Revenons à cette dernière, que nous pouvons maintenant caractériser plus exactement en l'opposant à la forme de l'existence absolue.

Il nous est possible de *voir* maintenant, et nous devons le faire et le « réaliser » d'une façon expresse : l'existant qui, tout en *étant* « soi-même », n'a pas en lui-même le fondement de sa *séité*, *doit* en son propre fondement flotter entre l'être et le non-être. Le « soi » n'est pas ici « plus profond » que la puissance à l'être propre, que l'existence ; il n'est ni « plus grand », ni « plus puissant » que cette existence, ce pouvoir à l'être propre. Ici l'*étant* n'embrasse pas sa propre existence par sa propre essence, mais celle-là ne lui est rattachée que par un lien de fait. Ainsi donc ce « soi » existant n'est, en son propre fondement, *rien d'autre* que la « pure » puissance à son propre être. Cela signifie en outre que c'est supporté par son propre fondement qu'il s'élève du non-être à l'être, et qu'il n'« est » que comme émergeant du non-être. La racine de l'existant fini se trouve — par rapport à lui-même — dans le non-être. Le soi est bien le fondement et le support de l'être propre, de l'être de fait ; mais il n'est pas le fondement de son fondement propre, et c'est

pourquoi par celui-ci il plonge dans le « Rien ». Aucun existant, parce qu'il n'a pas le pouvoir de s'introduire soi-même dans l'être (de se « créer » soi-même), n'a en soi-même le fondement de sa propre existence. Mais comme en tant qu'« existant » il est quelque chose qui est existentiellement fondé en soi-même, il est et reste toujours — aussi longtemps et dans la mesure où il possède l'existence — quelque chose qui s'élève du non-être à l'être propre.

Nous sommes ainsi arrivés au point le plus important : l'existence finie ne se constitue que dans une *dynamique* existentielle. Il n'y a pas de statique *existentiale*<sup>1</sup> (pas de statique de l'existence !) et il ne peut y en avoir. L'étant fini ne peut pas, pour ainsi dire, simplement se trouver « dans l'être ». Pour cela il faudrait qu'il reposât dans l'être, qu'il y eût son fondement par son propre « soi » ; il faudrait qu'il se pût *par soi-même* établir dans l'être. Mais c'est cela justement qui est impossible ; car par le fondement de son « soi » il plonge dans le « néant », c'est pourquoi étant, il ne peut être que quelque chose qui sort du néant. Or, c'est là un « mouvement », et nous l'appelons *mouvement ontique originel*, ou encore mouvement substantiel. On ne peut, bien entendu, le comparer à un mouvement naturel. Un mouvement naturel présuppose l'existentialité ; et ce n'est que le mouvement ontique originel qui réalise celle-ci. C'est pourquoi ce dernier n'est pas mesurable. Aussi ne s'écoule-t-il ni dans le temps ni dans l'espace, bien que — comme nous le verrons encore — c'est de lui que procèdent immédiatement le temps et d'une façon médiate l'espace. Ainsi parce qu'en lui-même il n'a pas d'extension comme en a tout mouvement naturel (le mouvement *psychique* inspatial y compris) on pourrait bien l'appeler un mouvement « statique », sans perdre de vue cependant qu'il s'agit néanmoins d'un mouvement « de... » (*von weg-*) « à » (*hin-zu*), du non-être à l'être, un « mouvement » *de... à* qui cependant ne peut jamais atteindre son terme, puisque c'est *en lui* que se constitue l'existence finie, et que sans lui, elle ne *serait* pas. Là où cesse ce « mouvement », cesse l'existence. L'existence est *autocinésie* existentielle.

Le caractère de ce mouvement ontique originel deviendra encore plus clair, si nous nous le confrontons au mode d'être de l'Être

1. Le rapport d'*existential* à *existentiel* est le même que le rapport d'*existant* à *être*.

absolu, c'est-à-dire de cet Être dont le « soi », qui fonde son être propre, repose en son propre fondement. Ici l'existence n'est pas un mouvement « du non-être » « à l'être », mais part du fond existentiellement inépuisable du « soi » dont la puissance d'être est absolue, à l'existence s'y constituant, et qui par là même y est constituée. Mais n'est-ce pas là une analogie trop rationnelle avec l'existence finie ? Doit-on, peut-on encore parler ici d'un mouvement hors du fondement du soi ? hors de ce fondement qui est celui de l'absolue puissance d'être ? Certainement pas du mouvement qui part *de...* pour aller *à*, celui-ci n'est ontiquement possible que là où l'être *en étant* est réduit à s'élever soi-même hors du non-être. L'existence absolue repose par contre sur son fondement propre, dont la puissance d'être est inépuisable, parce qu'essentielle, et elle peut y reposer parce qu'elle y est en soi.

Pourtant nous ne pouvons jamais, lorsqu'il s'agit de l'existence, parler d'un repos absolument immobile, d'un repos « statique ». Ceci est extrêmement important pour l'élucidation de l'essence de l'existence — et certes c'est bien dans l'existence absolue qu'il y aurait le moins lieu d'en parler. L'existence est l'autoposition dans l'être ; l'existence *est* « être-soi », c'est-à-dire l'existence est « actualisation ». Ce qui est réel, ce qui existe, cela n'« est » pas tout simplement, mais « effectue » son être propre. Nous pouvons dire encore : se trouve dans l'*acte* de l'être<sup>1</sup>. L'être en est un élément *actuel*, qui se réalise en vertu d'une puissance propre, c'est-à-dire qui *est* l'expression ou la manifestation de cette puissance propre (la puissance d'être). De même pour l'être (*ens*) absolu ou éternel, qui repose sur le fondement d'une puissance d'être absolue, l'« existence » est la manifestation actuelle de l'absolue puissance d'être, cette dernière s'épanouit en quelque sorte dans l'« existence » comme telle. L'existence reste toujours ce qui est *actuellement* fondé par la propre puissance d'être, et à ce fait d'être fondé s'attache une *actualité* dont on ne peut la séparer.

Mais c'est justement de cette actualité éternelle d'un repos de

1. Nous nous trouvons, comme on peut s'en apercevoir, étroitement proche de l'ontologie aristotélico-thomiste. La théorie de l'acte et de la puissance est bien ce qu'il y a de plus profond sur ce terrain de la doctrine de l'être. Par contre, nous croyons que la théorie de la matière et de la forme ne renferme pas encore en soi ce qu'il y a de plus central, ce qui peut être réalisé pour la conception ontologique d'un être substantiel. Tout cela apparaîtra encore mieux plus loin.

l'être qui est en soi, puisque fondé dans le principe du *soi*, c'est justement de ce repos mobile de l'être que se détache avec d'autant plus de force le mouvement de l'être de l'existence finie, qui est pour ainsi dire mobilité « inquiète ». L'existant fini ne repose pas sur son propre fondement, mais le fond de son propre *soi* est, en tant que non-être (*non ens*), nul lui-même ; ainsi faut-il qu'il se trouve tout d'abord soi-même dans l'actualité de cet exhaussement hors du fond de son propre soi qui est nul, ou encore qu'il vienne soi-même à soi-même. C'est aussi par son propre être que l'existant fini fonde son propre « soi ». Hors et avant ce soi venu à soi-même dans l'auto-position existentielle et antérieurement à lui, il n'est que le fondement d'une pure puissance d'être, un fondement qui lui-même est nul. *Toute l'essence propre de l'existant fini est donc quelque chose qui s'exhausse soi-même hors d'un fondement qui n'est rien et qui vient à soi-même en le faisant.* Si le « mouvement d'être » propre à l'existence absolue procède de la plénitude de la puissance d'être à la plénitude de l'existence, le « mouvement d'être » de l'existence finie va du « vide » de la pure puissance d'être à l'existence, du « rien » au « quelque chose ». C'est un mouvement qui constamment fuit le non-être pour se saisir soi-même dans le « quelque chose », en vertu de la puissance d'être.

Nous avons jadis essayé de montrer explicitement dans un article sur le « Temps »<sup>1</sup> comment se réalise et à quoi tient la finitude constitutive, c'est-à-dire la temporalité, de l'existence finie. Ou plutôt nous montrions que la temporalité de l'existence finie peut être déduite de façon purement ontologique, et même que c'est ainsi qu'elle doit être déduite. L'être fini possède un mode d'être fondamental dont, en tant que tel, procède immédiatement la dimension du temps, comme le milieu existentiel nécessaire, pour ainsi dire, de l'être fini. Nous ne pouvons reprendre ici cet exposé que nous maintenons dans toute l'étendue de ses analyses *ontologiques*. Nous devons donc y renvoyer. Pourtant il est important de montrer dans quel rapport *matériel* se trouve l'exposé fait alors avec l'exposé actuel, parce qu'il en découlera une lumière plus grande sur la situation ontique fondamentale que nous avons fait apparaître.

Nous partions alors de ce fait que l'être fini ne peut aucunement

1. In *Philos. Anzeiger*, Bonn, Jahrgang II, 1927-1928.

avoir l'être comme une propriété, car il ne se présente jamais que comme un échappé ou un libéré du non-être. Essentiellement, il ne peut arriver ni à posséder réellement l'être ni à le conserver, parce que la possession de l'être elle-même est *en même temps* et toujours une non-possession de l'être. Ainsi l'existant fini, ou plus exactement ici le « sujet d'une durée », se trouve placé existentiellement et irrémissiblement sur ce que nous avons appelé « le fil tranchant de l'actualité », c'est-à-dire que menacé en tous sens et de part en part par le non-être, il ne fait jamais que d'être là à l'instant. Le fait qu'*avec et dans* son être il pourrait tout aussi bien ne pas être et qu'il n'est jamais qu'en fait, réduit son être à quelque chose qui « n'est jamais qu'actuel », et qui ainsi est en même temps toujours en soi-même « passé » et « encore à venir ». Existant il n'est déjà plus et n'est pas encore. Nous avons appelé le mode d'existence propre au « sujet de la durée » *existence contactuelle et ponctiforme*, parce que ce qui dure ne se trouve essentiellement avec l'être que dans une communauté de contact actuel, parce qu'il ne peut jamais *posséder* cet être en soi-même. Nous ne pouvons développer ici de nouveau comment une définition pareille ne présuppose en rien le temps, mais au contraire en dévoile le fondement existentiel.

Mais nous voyons immédiatement quelle étroite connexion unit tout ceci aux lignes que nous venons de tracer. L'être fini se trouve « sur le fil tranchant de l'actualité » (à l'extrême pointe entre le non-être et l'être), il a seulement une existence contactuelle et ponctiforme, parce qu'il ne renferme en soi que la pure puissance de se fonder existentiellement, et que cette puissance est toute son existence puisqu'elle n'a pas de fondement en lui-même. Il n'est ainsi « toujours qu'émergeant à peine de l'abîme du non-être ».

Il y a ici quelque chose d'extraordinairement frappant, fondé dans l'ensemble de la situation ontique que nous voulons caractériser (c'est-à-dire celle de l'existence finie). Dans la caractéristique de l'existence finie que nous avons donnée, deux extrêmes opposés semblent en effet se toucher immédiatement. Il sembla tout d'abord que nous voulions assigner à l'« existence » une certaine mesure d'être autonome, une certaine autocratie existentielle, qui, mise en présence d'une conception théiste, pourrait provoquer quelque opposition. Qu'est-ce qui pourrait investir l'existant d'une plus grande autonomie de l'être, d'une plus grande perfection de puissance,

que la définition d'être quelque chose qui fonde, en vertu de son essence, son propre être, et en est le support ? L'expression « *causa sui* » elle-même ne nous a-t-elle pas semblé pouvoir lui être appliquée dans son sens propre ? D'autre part nous abaissions l'existant jusqu'à une complète impuissance d'être. Cerné par un non-être perpétuellement menaçant, il semble « qu'il vienne justement d'y échapper ». Cette caducité de l'être pourrait sembler tout aussi exagérée que son autonomie. Mais ce serait une prétention encore plus bizarre que de vouloir les réunir toutes deux en un seul et même être !

Il est clair qu'en fait nous sommes d'avis que la réalité embrasse effectivement ces deux moments ; et que ce n'est qu'unis ensemble que ces deux moments constituent l'unité ontique concrète, que présente l'existence finie. Il ne s'agit nullement d'une opposition, dont l'unité ne serait que dialectique. Non, cette autonomie et cette caducité de l'être ont leur lieu ontique à *des points totalement différents* ou sur des plans totalement différents de la totalité de l'existence <sup>1</sup>.

En le faisant ressortir encore une fois, nous estimons en même temps que notre analyse, si on la compare avec celle de notre article sur le « Temps », donne de la structure de l'existence une coupe tout à fait nouvelle, propre à fournir à son tour une élucidation ontologique du monde réel concret. En effet, il ne ressortait nullement encore de l'analyse que nous avons donnée antérieurement comment l'être de l'existant fini se présente dans et par son existence *contactuelle* et comment en fait il en vient à soi-même sur la base de cette existence *contactuelle* ; ou plutôt ce n'était là nullement un problème, puisque « être » et « avoir l'être » étaient pris simplement comme quelque chose qui allât de soi. Le problème était alors seulement celui-ci : sous quelle forme l'existant fini arrive-t-il à l'être, c'est-à-dire à l'existence en général, ou comment y participe-t-il ? mais non pas : qu'est-ce en soi-même qu'« être-là » (*Dasein*) ou « exister » ? En effet si l'existence du fini se trouve sur le fil tranchant de l'actualité pure, si donc elle y est d'une existentialité irrévocablement temporelle, elle « est » en fait dans et par cette existence *contactuelle* et ponctiforme ; elle possède pourtant par elle une exis-

1. A ce sujet cf. mon article : Die fundamentale Bedeutung eines substanziellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik, in *Catholica*, Paderborn, avril 1932.

tence ou est un véritable « existant », comme quelque chose, il est vrai, qui ne fait toujours qu'émerger du néant. Et c'est pourquoi il faut aussi qu'elle porte en elle l'indice de ce qui constitue l'« existence ».

Nous avons donné au cours de cet exposé une présentation pour ainsi dire inversée qui correspond du reste davantage à l'aspect immédiat de l'existence finie. Qu'y a-t-il selon l'être de « plus sûr » et de « mieux fondé » que le monde existant ? On pense en effet *le voir* ; on pense, en quelque sorte, qu'il est existentiellement son propre support et repose sur son propre fondement. Et ce caractère autonome de l'être ne peut lui être enlevé, à condition toutefois que l'on ne déracine pas entièrement le monde existant, comme le font par exemple les considérations sceptiques des théories de la connaissance. C'est seulement si l'on creuse jusqu'aux racines de cet être fondé en soi-même et qu'on les mette à nu, c'est seulement si l'on pénètre à l'intérieur du phénomène de la temporalité et de la finitude, que l'on commence à voir sur quel sol incertain, non pas même incertain mais parfaitement inconsistant, repose en fin de compte cette existence qui se fonde soi-même. Mais, pour le répéter encore, cette inconsistance du sol n'abolit pas le fait même que l'existence se fonde soi-même, mais elle la pose tout entière « dans le vide ». L'existant repose dans la puissance à son être propre ; mais cette puissance elle-même se trouve dans le vide.

Nous ne voulons pas remonter plus avant vers la métaphysique <sup>1</sup>. Nous ne voulons pas rechercher si ce pouvoir infondé de se constituer existentiellement *soi-même*, n'a pas besoin, en fin de compte, lui-même d'un fondement, qui, de toute évidence, ne peut plus résider dans le « soi », mais seulement en dehors de lui. Nous voulons, au contraire, approfondir encore la nature de l'existence qui s'est révélée à nous comme auto-constitution existentielle. Nous voulons voir comment elle se montre sous une figure concrète dans le monde existant.

Une chose est claire : si nous avons dit plus haut — et c'est ce qui nous occupe surtout en ce moment — que l'existant fini ne possède l'« existence » qu'en tant que, d'un fond inconsistant, il s'exhausse jusqu'à soi-même en vertu du mouvement ontique originel ; si,

1. Cf. les articles mentionnés in *Philos. Heften* et *Catholica*.

d'autre part, en nous référant à notre travail sur le « Temps », nous avons indiqué que l'existant fini ne fait jamais qu'émerger à peine de l'abîme du non-être, il doit être parfaitement clair que les deux choses ne sont nullement identiques, bien que très étroitement liées. La dernière concerne la constitution de l'existence elle-même, prise en sa totalité ; la première, par contre, concerne l'existant *en soi-même* en tant qu'existant en fait. La seconde caractérise comment l'existant possède, en général, l'existence ; la première comment son existence apparaît en fait en lui-même et à lui-même.

Nous avons vu que la dimension temporelle se constitue là où il s'agit de la participation de l'existant fini, pris dans sa totalité, à l'être. Parce qu'il n'est jamais (c'est-à-dire essentiellement) que subsistant en une existence contactuelle et ponctiforme, il est *eo ipso* « temporel » en soi-même. Qu'en est-il par contre de l'espace ? Il est traditionnel pour la « critique de la connaissance » de réunir le temps et l'espace dans un même mode catégorial, bien qu'on ait dû remarquer tout d'abord ce fait surprenant : à savoir que toute existence (non absolue) est temporelle, mais que pourtant toute existence n'est pas spatiale. La spatialité n'est pas un moment fondamental ontique ultime comme la temporalité. Où se constitue donc la spatialité ?

Que l'existant s'élève à son propre être ou à *soi-même* de son propre fond inconsistant, c'est ce que nous avons appelé le « mouvement ontique originel ». Cet exhaussement de l'existant fini s'élevant, comme totalité, hors du « non-être », dans lequel se constitue le temps, n'est donc pas le « mouvement ontique originel »<sup>1</sup>. Il en diffère même d'une façon tout à fait caractéristique par ce fait qu'il « advient » en quelque sorte à l'existant, que celui-ci lui est redevable de son existence et qu'il est tout simplement à sa merci. Ce que nous avons appelé le mouvement ontique originel caractérise par contre justement la *séité* (*Selbsthaftigkeit*) existentielle de l'existant fini. C'est par lui que l'existant est « ce qui est soi-même » ou bien ce qui « actue », c'est-à-dire « effectue » soi-même son propre être.

Nous sommes dès lors arrivés au point où peut nous apparaître, clairement et nettement délimitée, l'essence complète de la *substan-*

1. Si nous l'avons appelé ainsi dans l'article sur le « Temps », nous voudrions nous rétracter maintenant d'une façon formelle.

*tialité*, au point où nous pouvons oser pousser nos analyses plus avant. La substance, c'est ce qui est soi-même, ce qui présente une *séité* ontique. Pas d'existence sans substantialité. Pas d'existant originel qui ne soit une substance. La substance finie c'est l'« étant soi-même » émergeant du fond inconsistant. L'essentiel de cette définition est que le concept de substantialité se trouve déterminé uniquement par rapport à l'être. *Sub-stance* : ce qui « se trouve dessous ». Mais « sous quoi se trouve » la substance en tant que substance ? Non point « sous » l'un quelconque des attributs qui en seraient séparables, et au fond desquels elle se trouverait comme un « noyau » qu'on ne peut en réalité jamais découvrir. Pas davantage « sous » sa propre et essentielle détermination totale. La substance, c'est ce qui est « sous-jacent » à son propre être, ou ce qui fonde son propre être sous la forme de la *séité*. Elle est justement ce qui « est » *soi-même*. Mais il faut en tout cas ajouter que cet « être soi-même », ce pouvoir ou cette puissance à l'être propre, ne peut pourtant s'exprimer que de la façon suivante : à savoir, que ce qui est substantiel, « étant soi-même », est précisément soi-même *ce qu'il est*. En étant soi-même, la substance se fonde elle-même dans la détermination de son être (*Sosein*) et y est à soi-même son support ; ou encore : c'est en fondant et en soutenant elle-même la détermination de son être qu'elle « est » précisément soi-même, et qu'existentiellement « elle se *peut* soi-même ». La substantialité existentielle est donc *eo ipso* substantialité essentielle. L'être substantiel (fini) n'existe qu'en tant que — émergeant du fond inconsistant de sa *séité*, — il parvient *soi-même* à sa propre essence (en s'y constituant comme « existant »). Mais il importe de souligner que l'on ne peut naturellement pas se représenter ceci comme le processus d'une genèse, qui, une fois « accomplie », toucherait à un terme. Non, l'existant fini n'existe *qu'en tant qu'il* se fonde existentiellement soi-même. Sans l'actualité de ce mouvement substantiel originel, il n'y a pas d'existence.

Nous arrivons à une problématique vers laquelle, comme vers un foyer, convergent toutes ces analyses, où plutôt d'où elle procède toutes. *À partir de quel point* cet être substantiel, cet « être qui est soi-même » se « développe »-t-il dans les formes typiques, essentielles et fondamentales, du cosmos ? Comment se fait-il que l'existence se présente tantôt comme « pure matière » (comme

eau, charbon, or ou diamant), tantôt comme une des formes inépuisables de l'organisation *végétale*, tantôt comme *animal* d'un rang inférieur ou supérieur, enfin comme être humain ? Mais peut-on en général poser une question pareille ? Cela a-t-il un sens de la poser ? Ne devons-nous pas accepter comme une donnée de fait qu'il en soit ainsi ? L'existence n'est-elle point simplement différenciée dans sa *séité* essentielle, tantôt en cette forme, tantôt en cette autre ? Si cette question était comprise comme une question génétique, elle ne serait certes point absurde, mais elle nous mènerait vers des problèmes métaphysiques que nous ne pouvons traiter ici. Nos recherches concernent uniquement l'ontologie essentielle. Nous cherchons quel est le lieu ontique, dans l'existant ou dans l'existence, où cette différenciation se trouve pour ainsi dire enracinée, le lieu où, d'une façon générale, elle se laisse ancrer. Nous cherchons sous quelle *forme* a lieu dans chaque cas cet *enracinement* ou cette participation de la substance à son principe premier et essentiel.

C'est justement sur le plan d'une conception *ontologique* du monde, sur lequel nous nous trouvons ici, que l'on arrive à saisir un aspect déterminé de l'être que nous appellerons « platonico-aristotélicien ». (Nous ne songeons qu'à un *type* général de représentation, non point aux doctrines précises de ces deux philosophes.) L'essence de la substance se constitue par une sorte d'« in-formation » de la substance dans l'« idée » correspondante, ou réciproquement par une sorte d'« imprégnation » de cette « idée » dans la substance. On touche ici à un prodigieux complexe de problématiques et de théories anciennes, très anciennes, et cependant tout à fait récentes ! Voici que surgissent les vieilles controverses, récemment renouvelés : *idea ante res, in rebus et post res*. Si nous restons sur un terrain strictement ontologique, ce ne peut être que l'unité substantielle, l'existant lui-même, qui *s'informe* dans l'idée qui lui correspond, en vertu d'une puissance existentielle qui lui est propre ; aussi bien n'est-ce pas tant dans et par la « vertu informante » des *Idées*, que dans et par la vertu formative de la substance, que s'accomplit la constitution des types substantiels fondamentaux. Cela mène de Platon à Aristote et jusqu'à la Scolastique. Nous pourrions parler ici de l'interprétation ontologique de la doctrine des *Idées*. Mais ce n'est pas le lieu d'affronter et de confronter ses formes et ses nuances multiples. Nous poursuivons un autre but.

Sans nier pour autant que la conception « aristotélicienne » — (cette expression prise elle aussi au sens d'un type général de conception) — soit une conception réellement ontologique et s'applique le mieux à l'être réel, elle ne nous en semble pas moins ne pas atteindre le véritable point d'enracinement ontologique ; il nous semble même qu'elle ne peut pas l'atteindre, parce que dans cette région ultime de l'être les concepts de « forme » et d'« information », sans être précisément inadéquats, sont néanmoins tout à fait insuffisants. Pour aboutir à ce qui, en tant qu'*existential*, est le plus essentiel, c'est-à-dire à ce point d'enracinement ontique de la conformation substantielle, il importe tout d'abord de se défaire une bonne fois de toute représentation *typologique*<sup>1</sup> de la constitution du monde — c'est-à-dire d'une représentation qui en fin de compte essaye toujours de voir l'existence par analogie avec un musée ou un atelier de sculpteur. Il faut tout d'abord, en s'en libérant une bonne fois, cesser de se représenter les substances comme si certaines formes les revêtaient de l'extérieur ou se coulaient en elles, ainsi que l'on imprime ou que l'on applique à la matière des formes qui étaient au préalable présentes idéalement à l'artiste. A vrai dire, cet aspect fondamental a bien dans la conception aristotélicienne une tournure authentiquement ontologique, puisque la substance possède en propre le pouvoir de se donner à soi-même sa forme, et de réaliser, en s'informant, sa propre essence. Mais la base typologique et idéaliste de l'ensemble ne laisse point pourtant parvenir à un éclaircissement adéquat de l'être. Un signe caractéristique nous semble en être le rôle non seulement irrationnel, mais même non-ontologique, qu'y joue en dernier lieu la *materia prima* ; et ce rôle, elle *doit* le jouer, puisque le concept de forme — au moins lorsqu'il s'agit de la substance matérielle — exige nécessairement un substrat.

Mais, au-dessous, en quelque sorte, de la structure typologique possible de la substance, où faut-il appliquer le levier, pour atteindre la source, le point ontique où elle prend sa forme essentielle et fondamentale ? C'est la substance elle-même qui par sa *séité* existentielle renferme en soi-même la puissance de sa détermination essen-

1. Nous disons : « tout d'abord ». Qu'elle subsiste en droit en une autre section de l'existence (là où il ne s'agisse pas de la fondation substantielle elle-même), et qu'elle ait un sens positif que l'on ne doit pas faire disparaître, c'est ce que nous espérons pouvoir montrer dans une publication ultérieure.

tielle. Mais n'y a-t-il pas là, pour ainsi dire, une dichotomie : que la substance existe soi-même, et qu'en existant soi-même, elle s'imprègne en outre elle-même dans une forme d'être déterminée ? *N'est-ce donc pas cette séité elle-même qui dans sa différenciation entraîne avec soi les formations fondamentales et typiques de l'existence ?* N'est-ce pas de la manière différente dont elle « est soi-même », c'est-à-dire n'est-ce pas de la substantialité même, que procèdent immédiatement les formations substantielles fondamentales ? Point n'est besoin d'aucune autre « in-formation » ou « imprégnation » dans une idée qui serait en quelque sorte originellement étrangère à la substance ; non, c'est elle-même, c'est la substance, qui par le mode essentiellement différent de sa substantialité prend telle ou telle forme essentiellement différente. Par cela même que l'existant « est » (existe !) selon tel ou tel mode différent, il est aussi *quelque chose* de différent. La différenciation de la *séité* pose immédiatement et comme telle la différenciation de l'essence fondamentale et ultime.

Nous avons ainsi réellement affaire à une interprétation purement existentielle ou ontologique de l'ensemble de l'existence, capable de l'éclairer jusqu'en son principe. On ne peut qu'indiquer ici quelques conséquences importantes de ce point de vue ontologique.

Si nous envisageons le cosmos, nous nous trouvons dès l'abord en face de l'étonnante dualité, il faut le dire tout de suite, de *matière* et *esprit*, dualité que l'on peut appeler le pôle de toute problématique philosophique, à toutes les époques, chez tous les peuples et dans tous les courants de la philosophie. Nous avons devant nous des natures purement matérielles, et nous avons aussi des natures spirituelles ; bien entendu, à l'intérieur des données empiriques il n'y en a pas de *purement* « spirituelles », et ce dernier fait a certainement contribué à l'erreur néfaste qui regarde comme impossible de parler à propos des natures spirituelles d'une substantialité propre, opposée à la substantialité matérielle. A cela s'est ajouté d'ailleurs, comme nous l'avons déjà exposé, le fait que l'idéalisme et les « théories de la connaissance » ont transformé l'être de la personne spirituelle en une « conscience pure ». Ainsi, par voie de conséquence, s'est consommée sur la base de la corrélation sujet-objet cette tendance à déraciner l'être, cette tendance désubstantialisante qui finit par s'étendre sur tout le domaine de l'existence.

On en est resté, au fond — à travers toutes les tentatives de perfectionnement et d'approfondissement — à la fameuse attribution cartésienne de l'être spirituel à la « pensée » et de l'être matériel à l'« étendue ». Il n'est pas étonnant qu'après les avoir abstraites du fond substantiel de leur être et les avoir absurdement absolutisées, l'on ne soit plus jamais parvenu à recomposer ces deux modifications dans l'unité spirituo-corporelle, donnée cependant, de l'être humain. Mais le signe qui caractérise le mieux cette attitude philosophique, c'est qu'en général il n'y ait plus de place pour l'âme, bien que l'on continue de parler traditionnellement du problème de l'union de l'« âme » et du « corps ». L'âme est en un rapport particulier et tout à fait caractéristique avec la substantialité ; elle en est pour ainsi dire — chez les êtres « animés » en général — le cœur et le centre. La tendance *désubstantialisante* devait nécessairement aller de pair avec une tendance *dés-animante*. C'est ce qu'il est possible de suivre jusque dans le dernier courant de la philosophie (jusque dans la Philosophie-de-l'Existence [*Existenzialphilosophie*]) qui, en soi et pour soi, est pourtant un mouvement radical de reflux ontologique. Mais que de ce point de départ on puisse moins que jamais arriver à édifier la *trinité* humaine de corps, âme et esprit, c'est ce qui va de soi.

On ne sait ce qui est d'un plus grand poids : restaurer la substantialité de la matière ou celle de l'esprit ! Notre thèse est que cette double restauration, malgré le caractère antithétique que présentent jusqu'au fond de leur être ces deux entités, est non seulement possible et nécessaire, mais que c'est uniquement en partant de cette double substantialité que l'on peut saisir l'antithèse de leur être. Le but que poursuit l'idéalisme, c'est-à-dire de saisir la spécificité absolue de l'essence de l'esprit, ne réussit pleinement que si l'on prend pour base une substantialité comprise dans une pureté ontique parfaite. Dès que manque une telle interprétation purement existentielle de la substantialité et qu'elle se trouve en un sens quelconque matériellement alourdie, il n'y a plus moyen de trouver un fond d'être *commun* à la matière et à l'esprit (ce fond, c'est justement l'« existence »).

L'être substantiel, c'est l'être *soi-même*. Des modifications primitives possibles de cet « être soi-même » procèdent immédiatement les modifications originelles de l'existence donnée. L'être *matériel* est

un mode de la *séité* ontique. L'être spirituel en est un *autre* mode primitif. De même qu'il y a une interprétation purement existentielle, (dans ce cas-là « existentielle »,) de l'être ayant la forme d'un moi (dont Heidegger nous donne une partie essentielle), il y a aussi une interprétation purement existentielle, c'est-à-dire existentielle, de la matière.

Nous avons vu plus haut que la temporalité se constitue à la racine de l'existence même (en tant que quelque chose n'embrasse pas le fondement de son existence par sa propre essence). Nous avons cherché où et comment se constitue la spatialité. La manière dont un existant parvient à soi-même, s'exhaussant en vertu de sa propre puissance existentielle de son propre fondement inconsistant, peut consister à sortir purement et réellement de ce fondement, à se transférer purement et réellement <sup>1</sup> hors de lui. L'existant est *eo ipso*, comme nous l'avons vu, quelque chose qui se transfère soi-même hors d'un fondement inconsistant et qui en le faisant atteint à son propre « soi ». Mais, dans le cas où tout son être essentiel ne consiste qu'à s'exhausser soi-même de ce fondement qui n'est rien, c'est-à-dire dans le cas où l'être n'a de réalité et de forme que dans et par cette seule extériorisation existentielle de soi-même, se constitue une nature purement matérielle. Ici l'être (*ens*) se pose, en étant, comme *substrat*, car en même temps qu'il s'extériorise existentiellement d'une façon absolue, il est d'une façon absolue quelque chose de *sus-jacent* et de *sous-jacent* à soi-même ; *en tant qu'il* possède l'existence il ne fait jamais que « s'abandonner soi-même », se laisser soi-même « en arrière » ou « au-dessous » de lui-même ; et il est sans cesse en avance sur lui-même, « au-dessus » de lui-même. C'est dans cette translation réelle où il se dépasse sans cesse lui-même — en vertu du mouvement ontique originel — que se constituent tout son être et toute son essence, « existant » justement par cela même. La nature purement matérielle n'est donc pas seulement substance en tant que se *présidant* à soi-même dans son être, mais elle a, en tant que substance, la forme spécifique du « substrat », comme quelque chose de sous-jacent à soi-

1. Nous disons « réellement » en tant qu'il s'agit d'une « sortie » où l'existant « se délaisse » positivement soi-même, — par opposition à la transposition *transcendante* hors de soi-même du soi existant, transposition qui caractérise la constitution de l'être ayant la forme d'un moi.

même. Elle est — en existant — son propre fond et sa propre base. Elle est, comme nous l'avons appelée, une substance *hypokeiménale*<sup>1</sup>. Mais, d'autre part, un être dont tout le « soi » existant consiste dans l'aliénation réelle de soi-même portée par sa *séité* — est *spatial* dès l'origine de son être. Il ne sup-pose donc point l'espace, il le *pose* dans et par sa propre existence. La transposition réelle de soi-même et hors du propre soi est *eo ipso* « spatiale »<sup>2</sup>.

Ces lignes ne font qu'esquisser une élucidation purement ontologique de la matière. Il faudrait naturellement les prolonger en des analyses particulières plus développées<sup>3</sup>. Nous en avons mentionné pourtant quelque chose ici pour donner une notion approximative de ce que signifie, et de ce qu'implique, l'interprétation substantielle (existentielle) de la matière. A l'être *hypokeiménal* correspond comme son opposé substantiel l'être *archonal*, ainsi que nous l'avons appelé (*ἀρχέω* : je suis le premier, je commence). Il y a là un contenu qui intéresse la conception substantielle de l'existant ayant la forme d'un moi, mais nous ne pouvons songer à l'indiquer ici.

Où l'« âme » pourtant a-t-elle son lieu ? Disons plutôt le « principe psychique », pour réserver le terme d'« âme » à l'âme *personnelle* qui ne se rencontre que dans la totalité humaine investie de la forme du moi. Sans doute l'animal supérieur a bien lui aussi une « âme » au sens propre du mot, bien que ce soit une âme non personnelle. Déjà dans les plantes se trouve quelque chose de tout à fait spécifique, si on les compare avec les natures purement matérielles. Celles-ci non plus, en tant que substances, en tant qu'existants autonomes, ne sont pas dépourvus d'un principe d'être ayant la forme d'un *soi*, ni de la puissance existentielle à leur propre être.

1. Dans la *Realontologie* nous avons parlé de la « substantialité hypokeiménale » par rapport à l'essence de la réalité en général ; nous réservons maintenant ce terme pour la substantialité de la nature matérielle. Le mode existentiel de l'être ayant la forme d'un moi n'est pas du tout « hypokeiménal », bien que tout à fait substantiel.

2. Nous renvoyons ici aux développements importants du chap II de notre *Realontologie*, qui par leur analyse détaillée éclairent l'essence spatialisante de la matière. Sans doute il leur manque encore de comprendre la possibilité et la nécessité d'une « interprétation existentielle de la matière », c'est pourquoi l'on ne pouvait éviter la fausse conséquence ontologique d'un concept de la matière comme « masse pure ». Les développements donnés alors auraient donc besoin de corrections essentielles.

3. Celles-ci aussi bien que les analyses relatives à la « substantialité spirituelle » feront bientôt l'objet d'une publication plus étendue.

Mais cette puissance n'occupe en elles (dans les natures matérielles) aucun « centre propre », aucun « espace » particulier, puisqu'elles sont justement, avec leur *soi* tout entier, livrées à l'*auto-aliénation* qui les constitue, et dispersées pour ainsi dire en elle.

Par là nous venons d'indiquer où le principe psychique ou l'âme (prise maintenant au sens tout à fait général et impersonnel) a son siège ontique. Si, en effet, dans une substance le principe d'être qui a la forme d'un *soi*, se présente comme un « centre » propre à l'*intérieur* du soi, on peut alors, on doit même parler d'un principe psychique ou vital. Une plante n'est plus seulement une totalité livrée par soi-même à une complète aliénation d'être (bien que cette substantialité matérielle reste le substrat sur lequel elle s'édifie) mais *en même temps* que s'aliène son être (matériel), *il est repris dans sa propre puissance d'être comme en un « centre d'être »*, à partir duquel ce « tout » d'elle-même peut être embrassé, formé et organisé avec la forme d'un *soi* et en tant qu'un tout.

Nous voyons dès lors que l'« âme » appartient à une tout autre couche ontique que le corps et l'esprit. C'est ce qu'il importe grandement de comprendre, particulièrement pour la structure de l'homme. Nous arrivons finalement ici à la grande dualité qui, dans l'ontologie aristotélico-thomiste, joue un rôle si décisif : celle de la puissance et de l'acte. Le corps et l'esprit ont leur lieu dans l'être *actuel*, dont la constitution est achevée ; ou plutôt : « ce qui est soi-même » (c'est-à-dire la substance) est dans l'acte de son « être soi-même », corps (matière) ou esprit, — suivant que la modification primitive où il se présente, est *hypokeiménale* ou *archonale*. Par contre, nous avons affaire à l'âme là où la puissance que possède le soi sur son propre être est présente comme un centre propre dans l'être qui est « existant soi-même » (la substance). Le principe psychique se trouve donc dans la sphère potentielle, constitutive de l'être, *« pré-réelle »*. Il faut remarquer à cette occasion qu'il ne peut avoir son siège que là où par suite du fondement inconsistant de la substance, il s'agit d'une pure puissance d'être. Dans l'être absolu la puissance d'être est une puissance absolue sur l'être, et c'est pourquoi elle est en quelque sorte un « *Super-Acte* » : plus qu'actualité, et non pas moins. Or on ne peut parler d'« âme » que là où il s'agit de quelque chose de « moindre » que l'être actuel, c'est-à-dire d'une pure possibilité dynamique à l'être.

Nous disons bien : « possibilité dynamique ». Car la potentialité d'être de l'« âme » (comme en général le principe d'être que possède le soi), n'est pas une « puissance » au sens d'une disposition purement matérielle à l'information, et qui aurait besoin d'un facteur efficient pour passer à l'acte. Non, l'âme est *elle-même* le principe capable d'efficience : elle est la « puissance » au sens du pouvoir positif d'être. Elle est justement cet être que la puissance qui se trouve au principe n'a pas encore effectué dans son actualité.

C'est parce que l'âme suppose *en même temps* la nullité du fond de son existence, l'inclue elle-même et renferme en soi une puissance d'être réelle, que son essence est à la fois réellement « abyssale » (au sens d'un abîme sans fond) et « créatrice ». De par le propre fond de son être elle se trouve dans le « néant », et pourtant c'est en elle que la substance toute entière puise tout son être et tout son « soi ».

Comment ce « principe psychique » se transforme-t-il selon la formation totale de l'ensemble de l'être où il est le centre potentiel (chez l'animal, chez l'homme) ; comment doit-on en général saisir la structure d'ensemble des unités d'être complexes, comment par exemple la substantialité matérielle devient à son tour le fondement de formations supérieures<sup>1</sup> ; comment finalement dans l'être humain tous les fils s'entrecroisent et comment la substantialité radicalement nouvelle de l'être spirituel investi d'un moi qui s'y ajoute domine les formes de tous les degrés inférieurs, et rend possible l'« âme personnelle » : ce sont des problèmes qui ne peuvent être traités ici, mais qui dorénavant ne se présenteront plus comme ontologiquement insolubles.

Hedwig CONRAD-MARTIUS.

(Traduction d'Henry CORBIN.)

1. C'est seulement ici (non point dans la détermination substantielle originelle) que commence à se faire valoir à notre avis l'opposition entre le « champ matériel apte à la détermination » et « le champ de réalisation capable de détermination (qui possède en soi la puissance) ». Nous empruntons cette formule à l'ouvrage de H. ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie* (München, Oldenbourg, 1931), qui permet de saisir les données les plus modernes des sciences naturelles au moyen de catégories scolastiques.

## II

# PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE

---

## SÉMANTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

*La notion indienne de transcendance  
d'après l'emploi de trois préfixes sanskrits.*

L'article de Jean Baruzi paru au premier volume des *Recherches* sous ce titre « Sur le langage mystique » fait une allusion furtive, mais pleine de sens, à la valeur des préfixes dans l'usage philosophique d'une langue (p. 79-80). Tels procédés de la mystique allemande correspondent à l'emploi de *ent*, de *über*, de *ver* placés devant un radical aussi simple, ou, si l'on préfère, aussi abstrait que *bilden*. Adonné que nous sommes à l'étude de la valeur philosophique des préfixes sanskrits, nous saisissons cette occasion d'illustrer par des exemples indiens la portée de cette remarque.

Nous nous garderions de prétendre qu'un théoricien de la pensée s'avise d'une méthode métaphysique parce qu'il trouve dans la langue le moyen d'exprimer certaine relation. Combien d'artifices dont les philosophes s'avisèrent, qui n'ont pas dans le grec ou l'allemand, ou l'espagnol, ou le français leur prototype grammatical ! aussi chaque penseur original se fait-il à lui-même son vocabulaire. Même tels de ces lexiques d'origine savante ont imposé à la langue commune des termes de création conventionnelle ; le mot même de métaphysique en apporte un témoignage. Nous ne croyons pas non plus que l'usage courant des préfixes atteste l'influence d'une langue savante sur le langage de tous ; il ne paraît pas que même les sophistes grecs aient tiré parti des ressources que leur offraient *ὕπο*, *ὑπερ*, *παρα*, et il fallut attendre le jargon psychiatrique de

notre temps pour que ces prépositions fussent exploitées dans tout le sens qu'elles recélaient. Nous estimons donc qu'il ne faut pas dogmatiser sur l'influence en philosophie de la structure linguistique, ni sur l'influence en linguistique de la réflexion abstraite, mais qu'on a le droit seulement de relever des parallélismes entre les ressources verbales et les démarches de l'esprit.

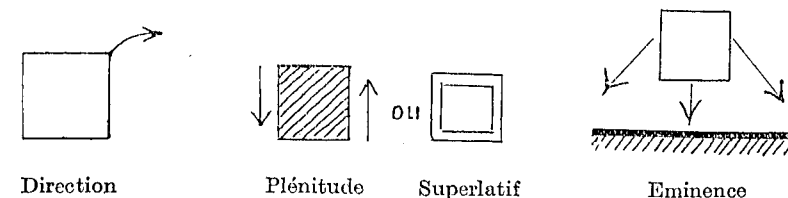
Les termes que nous envisagerons sont au nombre de trois : *abhi*, *adhi*, *ati* ; nous les considérerons en tant qu'ils gravitent autour de ce qu'on pourrait appeler l'idée de dépassement ou de transcendance.

### *Abhi.*

La particule indéclinable *abhi*, fort usitée dans la littérature védique, date du vieux fonds indo-européen, comme en témoigne sa parenté avec les formes zende *aibi*, grecque *ἀμφι*, latine *ob*, germanique *bi* ; mais il serait malaisé autant qu'aventureux de chercher une valeur commune à ces divers termes. Son acception foncière est « en relation avec », face à (*a° mukha*), approchant de (*a° kram*, *a° gam*, *a° samaya*, *a° yoga*). De là des usages tels que [penser ou aspirer] à (*a° man*, *a° dhyāna*), [être né] pour (*a° jan*), [gagner, concentrer] sur (*a° sah*, *abhyāsa*).

La signification « sur », « au-dessus de » devait l'emporter, sous un double aspect : supériorité de la plénitude ou supériorité de l'éminence. (1) On dirait que le dynamisme de la particule s'emploie à parfaire, dans l'intégrité de son contenu, la notion du radical auquel elle s'accrole (*a° as*, concentrer sur, devient « ajouter, répéter, montrer de l'assiduité » ; — *a° jaya*, la victoire sur... devient « la conquête complète » ; — *a° dhāna*, attribution à, devient « nom », et même la totalité des noms, « dictionnaire »). Citons ces superlatifs : *a° tāmra*, très rouge ou d'un rouge sombre ; — *a° nava*, très récent ; — coordonnons-les avec des formes telles que *a° prabangin*, brisant complètement ; — *a° vidhi*, inclusion complète ; — *a° vinita*, parfaitement éduqué ; — *a° vipanyu*, absolument indifférent. — (2) L'expansivité de la particule institue comme une suprématie ou un prestige. Ainsi *a° bhū*, « devenir au-dessus de... » désignera la prépondérance ; *a° bhā*, dont l'usage védique est « resplendir à l'entour », connotera dans le Bouddhisme « domination » ou « prééminence ».

Résumons ces réflexions par les schémas ci-après :



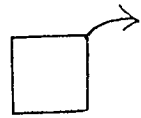
### *Adhi.*

*Adhi* ne semble pas représenté dans les langues indo-européennes autres que celles de l'Inde ; son sens fondamental est « en haut, sur » ; mais, exactement comme dans le cas d'*abhi*, il nous faut signaler une acception de simple relation. Ex. : *a° vedam*, concernant le Vêda ; — *a° hari*, concernant Hari ; — *a° gam* (comme *abhigam*) approcher de ; — *adhî*, diriger son attention vers. Les deux sens coexistent dans certains termes : *a° yajña*, relatif à un sacrifice, et le sacrifice principal ; — *a° stri*, concernant une femme, et une femme supérieure.

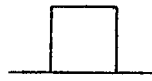
La signification essentielle, « au-dessus de », se manifeste au propre (*a° lokam*, sur le monde ; — *a° vāsa*, « pardessus » ; — *a° ratha*, qui réside sur un char = cocher ; — *a° vāsana*, application de parfums sur une idole) et au figuré (*a° daiva*, divinité tutélaire ; — *a° rāja*, super-monarque = empereur ; — *a° man*, estimer hautement ; — *a° ja*, supérieur par naissance). Le superlatif que marque la particule ne se réduit pas, comme pour *abhi*, au sens de « très » ; il désigne un principal qui confine à l'exceptionnel, un essentiel qui frise le paradoxe : *a° bhūta*, êtres « hors cadre » = surnaturels ; — *a° vāda*, argumentation hostile ; — *a° mātra*, hors mesure, excessif. Au lieu que l'éminence paraisse plénitude ou perfection, elle verse dans l'abus. « En sus » au sens de « en trop » se manifeste dans *a° danta*, une dent en trop ; — *adhyardha*, ayant une moitié en plus = un et demi ; — *a° māsa*, mois additionnel ou intercalaire ; — *a° mānsa*, chair débordante, cancer ; — *adhyarbuda*, goitre. De là un rameau extrême, poussé sur le tronc du sens fondamental : un surplus qui équivaut à un défaut, le but étant man-

qué : *a° ka*, supérieur, peut signifier son contraire : secondaire, inférieur.

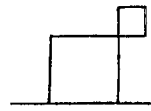
Nous schématiserons ainsi : Direction, Superposition, Superfétation.



Direction



Superposition



Superfétation

*Ati.*

Avec *ati* nous retrouvons un mot coextensif aux idiomes indo-européens : c'est matériellement sinon sémantiquement l'ἄτι et l'ἀντι des Grecs, l'*ante* des Latins, l'*and* anglais, l'*und* germanique. La supériorité ici n'est pas superposition, mais dépassement outre la norme. Ex. : *a° purusa*, homme exceptionnel = héros ; — *a° mânusa*, *a° martya*, surhumain ; — *a° rājan*, roi extraordinaire ; — *a° vrddhi*, croissance excessive ; — *a° vyāpti*, extension injustifiable ; — *a° vāda*, langage abusif.

L'éminence peut s'interpréter de deux façons : en perfection (*a° dhavala*, très blanc), en extériorité (*a° paroksa*, hors de vision, imperceptible, suprasensible). Là où aucun excès n'est à craindre, *ati* connote l'excellence (*a° siddhi*, grande perfection) ; partout ailleurs il suggère le « nimium » ou le « trans ». « Nimium » : *a° kathora*, trop dur ; — *a° kāya*, gigantesque ; — *a° vāta*, ouragan (vent exceptionnel) ; — *a° vāhika*, plus prompt que le vent ; — *atyārtha*, exorbitant ; — *a° mātra* = *adhimātra* (suprā). — « Trans » : *a° deça*, transfert, analogie ; — *a° kram*, *a° pāta*, transgression ou violation.

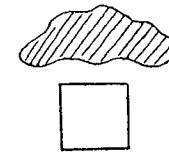
Ici l'intégrité ne s'arrête pas à la plénitude, elle déborde en exubérance jusqu'à sortir de toute limite : *a° sarva*, outre « trop complet » [Aitar. Brāhmana], signifie « supérieur à tout », suprême [Pāṇini]. Cette ambiguïté rend la particule merveilleusement propre à rendre les idées indiennes relatives à la délivrance quant à la transmigration : après épuisement du cycle des renaissances il faut passer au delà. Est *a° mukta*, pleinement libéré, celui qui a usé tout

son stock de vie ou d'activité (*karman*), et qui par suite passe en des conditions d'existence tout à fait extérieures au samsāra.

Résumons le double sens en : Pléthore et Transcendance.



Pléthore



Transcendance

\*  
\* \* \*

Toute cette sémantique se reflète en philosophie. Nous allons le montrer à propos de trois termes importants du vocabulaire philosophique indien : *abhidharma*, *adhyātman*, *atīta*.

*Abhidharma* eut une fortune très comparable à celle du mot grec « métaphysique ». On sait qu'Aristote appelait ainsi ses considérations destinées à suivre son traité de Physique : il s'agissait d'un cahier portant provisoirement ce titre : « Physique, suite ». Mais le péripatétisme a trouvé dans ces recherches complémentaires un approfondissement, effort pour situer la théorie des vicissitudes cosmiques dans les principes et méthodes de la « philosophie première » ; de là l'idée d'un ordre particulier de réflexions, à la fois plus abstrait et plus foncier que la science de la nature concrète ; depuis lors, en Occident, la « métaphysique » existe, soit comme une idéale science des sciences, soit comme « Naturanlage », soit comme expression de la raison, etc. — Or d'une façon non pas identique, certes, mais parallèle, après que les premières générations bouddhiques eurent déterminé les prescriptions et les conditions de la loi morale et religieuse, *dharma*, on donna aux traités de « *dharma* » déjà compilés des suppléments qui finirent par former un corpus surajouté, l'« *abhidharma* ». On ne manqua pas d'interpréter ces spéculations nouvelles comme plus profondes que la simple théorie du salut, et comme justifiant celle-ci en fonction de la théorie soit du connaître, soit de l'être. La doctrine du salut impliquant une « science » des données empiriques, l'*abhidharma* n'est pas une simple « métamoraie », mais au propre — du moins pour nous

Européens, — une « métaphysique ». *Abhi* atteste ici, réunies, ses diverses acceptions : 1° vers le dharma ; — 2° sur le dharma ; — 3° plénitude du dharma ; — 4° valeur éminente du dharma ; — 5° à l'occasion : facteurs transcendants du dharma.

*Adhyâtman* désigne, dans le Védânta, système favori de l'orthodoxe brahmanique, l'absolu en opposition au relatif. Absolu conçu comme Esprit suprême, qui domine et pénètre à la fois les esprits individuels ; Esprit par excellence, immanent autant que transcendant. La superposition aux autres esprits, l'immensité incommensurable, le paradoxe quasi-monstrueux de l'absolu, son caractère d'« horrendum » se trouvent impliqués dans les divers aspects de *adhi*.

*Atîta* représente de façon expressive la conception que nous signalions à propos d'*atimukta*. Le mot, formé de la racine *î*, aller, indique la situation de l'individu « passé par-delà » les conditions normales de l'existence, c'est-à-dire, selon le Bouddhisme, parvenu au nirvâna, ou selon le Brahmanisme, considéré en résorption dans l'absolu, donc dans tous les cas affranchi. Non seulement la limite marquée par la cessation définitive des actes accumulés se trouve atteinte, mais on l'a franchie, se soustrayant ainsi aux lois, aux servitudes de la réalité empirique. S'il était permis de prendre une comparaison, d'ailleurs fort inadéquate, dans quelque philosophie de l'Occident, nous ferions allusion à quelqu'un qui, par impossible, tomberait dans le vide des intermondes selon Épicure. Bien plutôt rappellerons-nous l'expérience mystique, pour laquelle il est constant de discerner des plans irréductiblement disparates, mais superposés, tels qu'on ne saurait accéder au suivant qu'après avoir parcouru et dépassé le précédent. De fait l'idée d'*atîta*, d'abord restreinte à connoter une délivrance qu'il s'agissait d'obtenir une fois pour toutes, s'appliqua, au moins chez les idéalistes bouddhistes, à toutes les phases successives de la réalisation spirituelle (*sâdhana*). Le sens du « par-delà », multiplié à l'infini, s'oppose à ce goût du *παρας* qui règne, en général, dans la philosophie grecque et dans notre rationalisme classique ; mais comme il est familier à la « romantique » allemande on comprend que Novalis soit le plus indien de nos mystiques d'Occident, Hegel le plus indien de nos logiciens, Schopenhauer et Nietzsche les plus indiens de nos métaphysiciens. Novalis, en effet, conçoit que l'esprit puisse « dépasser »,

puisqu'il crée ; Hegel montre que toute limite se peut franchir, pourvu qu'elle soit « aufgehoben » ; Schopenhauer et Nietzsche installent par delà le bien et le mal le « dharma » du surhomme. Le seul axiome de notre réflexion française qui témoigne de tels principes est l'adage de Comte : « On ne détruit que ce qu'on remplace ». Puissent ces formes européennes du « dépassement » servir d'introduction méthodologique à quiconque souhaite de pénétrer ce qu'il y a de plus fécond dans l'indianité.

Paul MASSON-OURSSEL.

## CONTRIBUTION A UNE THÉORIE GÉNÉRALE DES SYNONYMES <sup>1</sup>

On peut donner deux directions à l'étude des synonymes. Premièrement, approfondir les synonymes comme tels, établir les distinctions de sens que suppose la synonymie. C'est une recherche de détail. La direction opposée est celle d'une théorie générale de la synonymie. La théorie ne s'occupe pas d'augmenter le répertoire des synonymes ; elle vise à trouver les causes générales desquelles dérive, non pas tel ou tel fait de synonymie, mais la synonymie en tant que phénomène linguistique. C'est à ce point de vue qu'on se placera ici. On se demandera d'abord ce que sont les synonymes et, ensuite, comment s'explique leur existence.

Il existe deux définitions de la synonymie, qui, tout en semblant s'exclure, sont aussi vraies l'une que l'autre. D'après certains auteurs, un synonyme est un mot d'une langue qui a le même sens qu'un autre mot de cette langue. D'après d'autres savants, un synonyme est un mot dont le sens est à peu près le même que celui d'un autre mot, tout en présentant une différence qui permet de les distinguer. Ni l'une ni l'autre de ces définitions n'est en réalité adéquate. Quand, par exemple, le *Dictionnaire de l'Académie* opte pour l'identité complète, il ajoute que dans aucune langue on ne trouve des synonymes parfaits, ce qui revient évidemment à dire que la chose définie n'existe pas ou qu'il faudrait la définir autrement, c'est-à-dire que la définition par l'identité complète est fautive. Aveu qui renvoie à l'autre définition, à celle qui admet une distinction entre synonymes.

Certains synonymistes ont proposé de considérer les synonymes sous le rapport de la diversité de leur sens. Les dictionnaires allemands de Storch et de Goetz parlent d'« *ähnlich bedeutende Wörter* »

1. Cet article est l'élaboration d'une communication faite au II<sup>e</sup> Congrès international des linguistes, tenu à Genève en Août 1931.

aussi bien que de « *gleichbedeutende Wörter* ». Historiquement, le point de vue de la distinction des sens a été développé après celui de l'identité. Ce changement ne semble pas être accidentel. On s'explique la succession de ces définitions en se rendant compte que les synonymes se présentent sous deux aspects : à première vue ils paraissent être de sens identique ; cependant, à les prendre de plus près, ils montrent une certaine diversité de sens.

Sardou, dans son *Introduction* aux synonymes français, les définit comme n'ayant pas la même signification ; les synonymes tout en ayant un sens général commun, auraient chacun sa signification propre, qui permettrait d'exprimer des nuances différentes dans les cas particuliers où la pensée l'exige. Il n'est pas difficile d'objecter que les mots ayant un sens général commun ne sont pas tous synonymes. *Table, dressoir, chaise* ont la signification commune de meubles ; pourtant ces mots sont aussi peu synonymes que *lion, tigre, panthère*, qui désignent des animaux d'une même espèce.

D'autres ont soutenu que les synonymes sont des mots de sens identique, mais d'emploi différent. Il nous semble que cette formule revient à la définition que nous préférons : les synonymes ont à peu près le même sens tout en offrant de quoi les distinguer. L'emploi n'est pas ce qui distingue les synonymes, il est plutôt l'occasion de les distinguer. Si certains mots se distinguent seulement par leur emploi, cela veut dire que, dans tel ou tel contexte, l'un convient mieux que l'autre, sans qu'on cesse de comprendre ce contexte quand on substitue l'un des synonymes à l'autre. L'emploi n'est donc pas une qualité indépendante du sens des mots, c'est leur sens même. Dans le cas des synonymes, ce sens est assez semblable pour soulever la question de leur distinction. Quand on met, par exemple, le mot *trépas* là où l'expression plus ordinaire de *mort* serait à sa place, on prouve par cette confusion que le sentiment de la distinction peut faire défaut, car celle-ci est fine et subtile.

En admettant que les synonymes se distinguent à peu près, nous y faisons entrer les cas où la distinction ne peut être formulée. Dans chaque recueil de synonymes on trouve de semblables cas : deux mots estimés synonymes ne se distinguent que par leur forme. Inversement, les ressemblances de forme ne sauraient aucunement

définir la synonymie. Il y a des mots très ressemblants, construits avec des matériaux sonores presque identiques, et qui ne sont jamais confondus quant au sens. Des expressions françaises telle que *clamer*, *acclamer*, *déclamer*, et allemandes comme *deuten*, *andeuten*, *bedeuten* ne se rangent pas parmi les synonymes ou bien ne paraissent tels qu'à des étrangers. On ne saurait les admettre dans un traité de synonymie.

La difficulté que soulève la définition des synonymes ne rend pourtant pas douteuse leur existence. La contradiction dans les définitions données, loin d'imposer l'option entre l'identité ou la diversité exclusives, contribue elle-même à la connaissance du phénomène qui, de par sa nature intime, se présente tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre ainsi que nous verrons bientôt. Le fait de la synonymie ainsi constaté, passons à son explication. Il est raisonnable et conforme à une bonne méthode d'entreprendre cette explication en partant des synonymes mêmes. Ceux-ci une fois expliqués individuellement, le problème général paraîtra résolu. Il semble également raisonnable de ne rien chercher derrière la synonymie qu'on ne trouve dans les synonymes particuliers et, surtout, de ne supposer d'emblée aucune cause intérieure et psychologique tant qu'on réussit à éclaircir chaque cas par une explication extérieure et historique. S'il faut remonter à une cause générale et profonde de l'existence des synonymes, on ne le fera légitimement qu'après que d'autres points de vue, plus immédiats et plus simples, auront manifesté leur insuffisance. C'est pourquoi nous commencerons par écarter le fait de la synonymie, ou plutôt, par le traiter comme s'il n'était pas autre chose que l'existence des synonymes particuliers. Dans cet ordre méthodologique, le premier point de vue explicatif à se présenter est celui de la forme grammaticale. Il est des cas de synonymie qui s'expliquent directement par les qualités formelles d'une langue. Quand, par exemple, nos langues modernes disposent de plusieurs désinences pour former des dérivés d'un même sens, cette variété historique et accidentelle devient une source de synonymes. Quand, par exemple, l'allemand forme les pluriels des substantifs à l'aide de plusieurs désinences, il peut arriver qu'un même mot, prenant tantôt une désinence, tantôt une autre, produise au pluriel des synonymes : *Worte*, *Wörter* — *Orte*, *Oerter* (cf. en latin *loci*, *loca*). La richesse d'une langue en

désinences adjectives favorise l'apparition de synonymies telles que *keinlich*, *klein* — *reinlich*, *rein*, etc. Si la langue allemande ne possédait pas cette abondance d'éléments dérivatifs, des différences comme *kindisch*, *kindlich*, *kindhaft* ne pourraient exister sous cette forme. Ce qui ne veut pas dire que les sens représentés par ces trois mots ne pourraient trouver en allemand une autre expression. En effet, on ne saurait affirmer que toute la synonymie de nos langues modernes dépende de la présence accidentelle d'une variété de formes dérivatives : maintes synonymies n'ont rien à faire avec l'opposition des désinences. Le synonymiste français Lafaye parle précisément à ce propos de synonymes à radicaux divers. Donc le type de synonymes représenté en français par le *cours*, la *course* — le *penser*, la *pensée* — la *production*, le *produit*, n'est pas le seul qui existe, et l'explication formelle de ce type ne saurait servir de base générale à toute la synonymie. Ce que prouve en outre la considération suivante : si les formes grammaticales étaient les conditions essentielles de la synonymie, la fréquence des synonymes dans une langue devrait être proportionnelle à la fréquence de ces formes mêmes. L'abondance des désinences abstraites, par exemple, ferait comprendre la synonymie de mots tels qu'*assemblée* et *assemblage*. Le participe, étant apparenté par sa structure formelle à l'adjectif, c'est de là que dériverait la synonymie de mots tels que *vieux* et *agé*. De même, l'infinitif et le substantif verbal, indiquant tous deux l'action, ou le génitif du substantif et l'adjectif dérivé, exprimant tous deux la provenance, seraient encore des sources de synonymes, et l'explication devrait s'en tenir exclusivement à ce genre d'origines. Toutefois, même réunies, ces catégories ne parviennent pas à embrasser tout le domaine de la synonymie ; la plupart des synonymes échappent au point de vue formel et extérieur, si loin qu'on l'étende. Inversement, d'autres mots, formellement semblables, par exemple, *production*, *productivité*, *producteur*, ne sont pas du tout des synonymes : personne ne les confond et point n'est besoin de réfléchir pour les distinguer par le sens. Il faut en conclure : a) qu'il y a des synonymes parmi les mots formellement hétérogènes ; — b) qu'entre mots très semblables quant à la forme il n'y a pas toujours synonymie ; — c) que certains synonymes seulement admettent une explication formelle et tout accidentelle.

Un autre essai d'explication, formel encore, consisterait à déduire la synonymie des parties du discours. La difficulté est que nous trouvons des synonymes en grand nombre là où abondent les mots d'une partie du discours, et moins de synonymes quand la catégorie à laquelle ils appartiennent est moins nombreuse. Ce point de vue pourra d'ailleurs se préciser quand on aura établi une statistique des synonymes suivant les parties du discours.

Reste une autre voie, bien que moins sûre, moins exacte et plus hypothétique : la question se pose de savoir si la synonymie ne pourrait se comprendre comme un phénomène sémantique, nécessaire dans l'ensemble du langage humain et — ce qui irait plus loin encore — exigé par la réalité même dans laquelle vit l'homme. Il nous semble, en effet, que les classifications sémantiques des synonymes peuvent aider à l'intelligence de leur fonction dans la langue. Essayons quelques classifications préliminaires en partant de cas de synonymie incontestables. Considérons les mots *chemin*, *route*, *trajet*, *parcours*, *voie*. Ils n'ont pas le même sens, mais se prêtent à des nuances bien nettes et risquent par là-même d'être confondus. Si on se demande ce qui leur est commun on trouve que ce sont les éléments sémantiques du mouvement et de la ligne. Est-ce donc que la représentation du mouvement et de la ligne est impliquée ou présente dans le sens de chacun de ces mots et que chacun n'est qu'une modification du sens qui leur est commun ? Ce sens, supposé commun, est-il antérieur aux significations prises par ces mots ? Et quel est le rapport entre ce sens neutre et ces significations spécifiques ? N'est-ce pas d'après l'intérêt différent que peut avoir pour nous le mouvement linéaire que celui-ci se présente tantôt comme un chemin, tantôt comme un parcours, tantôt comme une voie ? Et quelle est la nature de cet intérêt qui nous incite à considérer sous divers aspects des choses neutres et identiques telles que la ligne et le mouvement ?

Prenons, avant de répondre, un autre exemple, le groupe *endroit*, *place*, *coin*, *lieu*. Qu'est-ce qui détermine ici les différences, si ce n'est encore une certaine valeur changeante, forme concrète et variable prise suivant les circonstances par des intérêts déterminés ?

Il est évident que poser ces questions est déjà proposer un biais pour prendre les synonymes. Le point de vue unifiant que nous proposons — *les synonymes sont les significations variées que les*

*mêmes choses reçoivent de l'intérêt qu'elles nous offrent* — est susceptible, semble-t-il, d'une application plus étendue que les précédentes hypothèses formelles. Toute une grande classe de synonymes a pour dénotation commune une chose neutre de forme spatiale, qui se concrétise diversement dans les synonymes, suivant les valeurs spécifiques qu'elle peut avoir pour nous. En voici encore quelques exemples : *levant*, *orient*, *est* — *liquide*, *fluide* — *logis*, *logement* — *maison*, *habitation*, *domicile* — *mur*, *muraille* — *précipice*, *gouffre*, *abîme* — *terre*, *terrain*, *terroir*, *territoire* — *région*, *contrée*, *pays* — *sommet*, *cime*, *comble*, *faîte* — *tube*, *tuyau* — *barre*, *barreau*.

Cette catégorie sémantique occupe une place assez large dans le domaine des synonymes. Cependant elle n'est pas coextensive à toute la synonymie. Les exemples que nous avons donnés appartiennent tous au domaine des objets extérieurs. Le fait que les synonymes de ce domaine expriment une même chose sous des aspects différents implique a) qu'un objet extérieur se prête à des interprétations différentes ; — b) que cet objet se laisse déterminer en dehors des interprétations synonymiques qui l'évaluent. C'est le même objet spatial qui apparaît tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre.

De cette catégorie de synonymes il y a lieu de distinguer une autre qui en est proche, celle où il n'y a pas de raison d'admettre des interprétations différentes, encore que plusieurs dénominations servent à désigner une seule et même chose. Nous pensons au cas bien connu des animaux et des plantes qui reçoivent, de région en région d'un même domaine linguistique, de nouveaux noms, sans qu'on puisse y discerner des évaluations ou des intérêts différents. Ce sont donc justement là les mots qui, selon certains auteurs, forment les synonymes parfaits. Mais il n'est pas juste d'ériger cette espèce d'appellations en modèles de synonymie. Mieux vaut dire qu'ils ont, tout accidentellement, reçu le même sens. Dans une échelle de types de synonymes, cette dernière catégorie devrait être placée soit à la fin, soit tout en bas, pour signaler qu'il s'agit à peine de synonymes, mais d'un cas intermédiaire. Un autre cas intermédiaire est constitué par les homonymes. Si l'on range les types synonymiques par ordre d'importance, on aura en premier lieu les mots de sens identique, qui ne se distinguent que comme mots, puis la classe des dénominations d'objets et de qualités,

plus haut signalée, et où un substrat visible se laisse isoler des possibilités de choix offertes par les synonymes.

Cependant pareil substrat extérieur, accessible aux sens et indépendant de toute appréciation, ne correspond pas à tous les synonymes : la plupart des synonymes ne disposent d'aucun centre fixe et neutre par rapport aux différenciations qu'ils opèrent. Et il semble précisément que la synonymie déploie sa vraie force là où le substrat commun des synonymes n'est plus chose présentable aux sens et neutre à l'égard des appréciations, mais où c'est déjà un sentiment ou une valeur. Il y aurait donc à côté de la synonymie des objets exclusivement concrets celle qui comprend à la fois des termes abstraits et concrets, puis celle dont tous les termes ont une valeur abstraite et où par conséquent le substrat commun n'est plus accessible aux sens. C'est à cette dernière catégorie qu'il convient de s'arrêter maintenant. Sémantiquement, c'est la sphère de la vie de l'homme, premièrement dans sa multiple activité, ses intérêts, ses appréciations, mais aussi de l'homme dans ses rapports avec les choses qui l'entourent, puis, essentiellement, de l'homme dans ses réactions vitales au milieu, dans sa vie intérieure et ses rapports interhumains. Dans cette sphère, la synonymie est très fréquente mais ne permet plus d'établir de distinction entre les mots et une chose assignable en dehors d'eux, en soi. Les synonymes abstraits sont eux-mêmes l'indispensable moyen de déterminer les qualités variables, les interprétations toujours multiples de la sphère humaine. L'objet des sens a l'avantage de se laisser saisir comme un lieu géométrique, en dehors des interprétations toujours intéressées, mais le côté extérieur de la sphère humaine et interhumaine a la supériorité de faire un appel plus pressant à l'interprétation. Une relation essentielle unirait donc l'abondance des interprétations auxquelles se prête cette sphère au fait que les synonymes y sont les plus nombreux. Ces derniers synonymes, loin de provenir d'un choix purement linguistique et d'un usage arbitraire, seraient tout au contraire l'expression linguistique du travail d'interprétation auquel la sphère humaine donne continuellement lieu. C'est ce travail qui déterminerait ici la synonymie, sans que nous prétendions pour autant expliquer rigoureusement par lui chaque cas particulier. Quoi qu'il en soit, la diversité des appréciations possibles dans cette sphère ne dériverait pas des faits

linguistiques, mais c'est plutôt l'intérêt et, tout à la fois, l'incertitude des appréciations qui expliqueraient le fait que tout un choix de mots se présente à nous quand nous voulons qualifier une action, une conduite, etc. Car, données extérieurement, celles-ci laissent plus ou moins bien transparaître leur fond intérieur, d'où une variabilité très analogue à celle des aspects sous lesquels l'intérêt nous présente les objets matériels. Prendre une chose extérieure sous un aspect déterminé par l'intérêt et interpréter les actions humaines d'après leurs manifestations visibles et palpables seraient donc deux opérations proches parentes, l'interprétation en question étant préparée par la façon dont les synonymes envisagent diversement les mêmes objets extérieurs. Un objet en bois prend une valeur différente, partant un autre nom, si c'est une caisse ou une chaise ; à son tour la chaise, objet relativement déterminé et se prêtant en soi à peu d'interprétations, acquiert de nouvelles possibilités sémantiques dans la sphère des relations interhumaines. Dans celles-ci, tout objet élargit ses fonctions sémantiques jusqu'à cesser d'être assignable, jusqu'à sacrifier, pour ainsi dire, ses propres caractères expressifs aux synonymes qui le désignent. La chaise p. ex. devient siège ou trône, l'objet des sens, assignable et identique en soi, se complique et reçoit des interprétations très diverses, parce que notre activité s'en saisit de quantité de manières.

Un bel exemple de cette variabilité des interprétations selon des principes intérieurs nous est offert par l'activité linguistique elle-même, qui, bien que toujours pourvue d'un aspect extérieur, se prête en même temps à un grand nombre d'intentions. Rien de plus perceptible aux sens que l'activité de la parole, mais aussi rien que les sens puissent moins bien saisir dans toute son extension, rien qui donne davantage à deviner, à sous-entendre. De là cette variété d'insinuations possibles, tantôt plus dissimulées, tantôt plus manifestes, cette liberté et nécessité de concevoir ce qui est dit soit comme une communication objective, soit comme une allusion affective, une promesse, une manifestation de la volonté, du désir, etc. Tant du côté de celui qui parle que de celui qui entend, il y a toujours à choisir parmi de subtiles différences, il s'agit toujours de deviner, chaque expression pouvant être prise en plusieurs sens. Si ce choix se fait la plupart du temps tout intuitive-

ment, il n'en doit pas moins passer par une série de possibilités déposées dans les synonymes qui ne font que servir d'expression aux subtiles différences d'intérêt.

L'activité linguistique n'est qu'un cas exemplaire de l'activité humaine en général, de l'influence qu'un homme peut exercer sur un autre homme, et qui est la véritable région des interprétations variées. Aussi n'est-il pas étonnant que cette activité nuancée se reflète dans la langue sous les formes les plus multiples, si la plupart des synonymes expriment des différences de conduite, de caractère, d'action, de valeur, d'appréciation. Que ce soit la sphère humaine et la réaction vitale de l'homme à son entourage qui détermine la synonymie, c'est ce que prouvent directement, croyons-nous, l'abondance des exemples appartenant à cette catégorie sémantique et, indirectement, le fait que dans d'autres domaines de la langue on voit la synonymie manquer ou tendre à disparaître. C'est ainsi que ces objets neutres (qui nous ont paru constituer la base commune d'un groupe de synonymes désignant des objets extérieurs), n'étant, eux, que de pures formes géométriques, n'admettent plus de synonymie. Avec quelque exagération on pourrait même dire que, d'une part, c'est le passage de la forme géométrique à la réalité concrète et palpable, qui multiplie le nom jusqu'alors unique de façon à provoquer l'apparition de synonymes, et qu'inversement l'abstraction qui dégage la forme géométrique des multiples contenus empiriques entraîne la disparition des synonymes. Dans la sphère technique, également, on a affaire à des choses qui demandent tout d'abord à être fixées d'une manière identique, la langue n'offrant pas place ici aux synonymes. Cette régression de la synonymie serait ainsi étroitement liée au progrès de l'industrie, de la science et de l'intelligence. D'autre part, le raffinement dans le jugement moral (l'esprit de finesse de Pascal) tend à augmenter les différenciations existantes. En général, la question se pose de savoir si notre culture actuelle, qui est plus forte dans la réalisation des buts extérieurs que dans le raffinement de la vie intérieure, n'est pas en train de réduire le domaine des synonymes.

Jusqu'ici il a été question des synonymes en tant qu'ils appartiennent au système objectif de la langue. Dans ce système, les synonymes, tout en se touchant de près, ne se confondent cependant pas. L'étude synonymique ne fait qu'explicitement leurs fines

distinctions. Cette étude ne parvient cependant à saisir ces nuances que par un certain effort d'attention et de patience. Aussi les résultats de cet effort tendent-ils à se perdre quand viennent à manquer les conditions favorables, comme dans l'usage rapide de la langue dans la vie ordinaire. C'est pourquoi la recherche objective des synonymes, entreprise du point de vue du système de la langue, demande à être complétée du point de vue subjectif du langage. Un mot risque constamment, dans la conversation ordinaire, d'être confondu avec ses synonymes et de perdre ainsi sa fonction distinctive. Pareille confusion a moins de chances de se produire quand les synonymes sont assez éloignés les uns des autres dans le discours pour n'y pas entrer en contact. Dans la réalité du langage, un mot n'entraîne pas toujours ses synonymes avec lui, souvent il n'est leur synonyme que virtuellement et on ne s'en rend pas compte tant qu'il ne leur est pas sciemment opposé. Tant qu'il figure seul dans le contexte, tant qu'il ne se trouve pas dans le voisinage d'autres termes auxquels on l'oppose, sa synonymie reste inactive, intacte, et, par là-même, égale à celle qu'enregistrent les dictionnaires. Ce qui n'exclut évidemment pas que ce mot, pris isolément, en dehors de toute considération synonymique, puisse être mal choisi et ne pas représenter la chose visée. Mais ce sera là une faute de pensée, ou plutôt un défaut de maîtrise dans l'usage de la langue, qui laisse subsister intégralement la distinction objective des synonymes. Du point de vue de ce qui se passe dans la conscience, le mot qu'on emploie sans rapport avec ses synonymes est à peine un synonyme : quand manque la conscience de la synonymie, celle-ci ne figure pas dans la réalité de la langue parlée. Ainsi se produit le fait paradoxal que les mots ne sont véritablement synonymes que hors de leur réalisations dans le langage, qu'ils sont le plus parfaitement synonymes seulement dans les recueils de synonymes ; et ceux-ci ne sont pas le langage lui-même, bien qu'ils prétendent reproduire un état de choses observé dans le langage. Un synonyme employé seul, en dehors des rapports qui le rendent tel, est donc un cas-limite. Le synonyme comme tel s'actualise seulement quand plusieurs synonymes figurent comme tels dans le même contexte, dans un rapprochement voulu.

Il y a ici, si je vois bien, deux cas à distinguer : l'opposition et l'accumulation des synonymes. L'opposition des synonymes dans

le même contexte est l'emploi le plus fécond qu'on puisse en faire. C'est la réalisation de ce que fait *in abstracto* le dictionnaire des synonymes. En tant qu'opposés, les synonymes déploient leur véritable force distinctive dans la formule « pas *a* mais *b*, plutôt *a* que *b* », par exemple, plutôt *enfantin* que *puéril*. C'est l'opposition consciente qui sauvegarde la distinction des synonymes ; la formule « plutôt *a* que *b* » ne saurait être employée sans que soit maintenue la différence objective entre les sens de *a* et de *b*. Si c'était là le seul usage qu'on fasse des synonymes, il n'y aurait pas lieu de compléter la synonymie objective par les données du langage, puisque leur accord serait parfait.

Mais l'opposition n'est pas l'emploi le plus fréquent des synonymes. Il en est un autre plus répandu et plus dangereux pour l'harmonie du langage et de la langue : l'accumulation ou, si l'on veut, la coordination des synonymes. Alors que l'opposition tire le meilleur parti du contenu sémantique déposé dans les synonymes, la coordination, qui est bien plus fréquente, n'exploite qu'imparfaitement ce contenu. Elle se présente sous de multiples aspects parmi lesquels on distinguera ici seulement la coordination graduée (ascendante ou descendante) et la coordination arbitraire ou affective. Il y a un langage affectif qui se plaît à rendre un seul et même contenu par plusieurs expressions, sans y regarder de trop près, en profitant de leur variété par besoin de combler les lacunes que laisse subsister chacun des termes successivement employés et en sacrifiant ainsi leurs différences sémantiques. Le sujet parlant, une fois que son agitation a donné naissance à ce désir, est hors d'état de tenir compte du relief propre aux divers synonymes ; il se sert de leur abondance aux dépens de leur distinction. Or ce que le langage individuel accomplit de la sorte, la langue ne laisse pas d'en subir le contre-coup. Certains emplois se fixent et pénètrent dans le domaine objectif de la langue. Le besoin de coordonner les synonymes — individuel, fortuit et motivé par l'affectivité — tend à rendre habituelles certaines combinaisons. Pour montrer quelle dégradation les synonymes subissent de ce fait il suffit de rappeler les expressions anglaise, française et allemande *acts and deeds*, *faits et gestes*, *Art und Weise*. L'usage rend ces expressions si indissolubles qu'il devient impossible d'y isoler le sens des éléments et de les opposer. La coordination a

donné lieu à une unité composée qui supprime la force d'opposition de ses termes. Il est vrai qu'*acts and deeds* ne signifie pas la même chose qu'*acts* et *deeds* pris isolément. Mais il est également vrai que le sens des deux termes assemblés est tellement voisin que leur différence devient indiscernable. Aussi, plutôt que de vouloir retrouver dans cette locution l'individualité de ses éléments, vaut-il mieux dire que l'expression forme un seul terme dont le sens se rapproche de chacun des éléments considéré à part. La fusion de ces derniers devient manifeste quand on essaie d'opposer le premier au deuxième (ce qui doit toujours être possible pour de vrais synonymes) : on s'aperçoit qu'il n'est possible de faire ressortir aucun contraste. On ne peut pas dire que dans *Art und Weise* le terme *Art* s'oppose de quelque manière que ce soit au terme *Weise*, hormis la différence des deux mots.

Cette combinaison des synonymes coordonnés par un constant usage illustre l'existence compliquée que mènent les synonymes dans la langue et le langage. D'une part, les synonymes ne sauraient être saisis comme tels sans être rapprochés les uns des autres : ni la synonymie objective des dictionnaires, ni celle du langage ne se laissent comprendre si les termes ne sont pas réunis de façon que leur distinction jaillisse. Mais, d'autre part, les synonymes, pour autant qu'on les oppose, cessent d'être semblables ; et, dans la mesure où ils sont coordonnés, leur distinction tend à s'effacer. Voilà le sort curieux des synonymes et qui rend compréhensible le dualisme de leur définition dont nous nous sommes occupés au début. C'est ce dualisme qui s'accroît par la tension entre les aspects opposés de la synonymie pure et de la synonymie appliquée, mise au service de l'agitation personnelle, du penchant à la rhétorique, de l'empiètement de la sphère affective sur le domaine rationnel.

Peut-être cette opposition et ce double aspect des synonymes n'est-il autre chose qu'un cas spécial d'une loi d'opposition plus ample, celle de l'objectif et du réel. Là nous touchons peut-être à une dernière polarité qui fonde elle-même les rapports de la langue et du langage. C'est un problème que nous n'avons pas à envisager dans cette étude, mais qui, si on l'aborde dans des cadres appropriés, serait certainement des plus intéressants et de nature à éclaircir à son tour les points de détail qu'il convenait d'examiner ici.

H.-J. Pos (*Amsterdam*).

## LES MÉCANISMES PSYCHOLOGIQUES ET L'ÉDUCATION

Aucun de ceux qui ont sérieusement réfléchi sur les conditions d'efficacité de l'éducation ne met en doute à l'heure actuelle l'utilité pour les éducateurs, maîtres et parents, de connaissances psychologiques précises et éprouvées. Parmi les gens compétents en cette matière il s'en trouverait même probablement bien peu qui souscriraient encore aux restrictions que faisait William James à ce sujet. S'il en est ainsi c'est d'abord que nous avons conscience de posséder maintenant de telles connaissances ; c'est ensuite et surtout que les méthodes auxquelles nous en sommes redevables ont mis en pleine lumière le parallélisme des lignes d'évolution du psychisme infantin et des directives de l'action éducative soit spontanée soit délibérée. Notons en premier lieu que si les conclusions pratiques de la psychanalyse sont, pour une bonne part, spécifiquement pédagogiques cela tient évidemment à ce fait qu'en rattachant les troubles psychonévrotiques observés chez les adultes à des arrêts ou à des déviations du développement des tendances constitutives de l'être humain et en se donnant par conséquent pour mission, sous cette perspective génétique, de révéler au malade lui-même, par l'exploration assidue de sa vie infantine puis adolescente, les circonstances déterminantes de ces arrêts ou de ces déviations, l'école psychanalytique s'orientait vers ce résultat. La fameuse phrase de Freud : « L'enfant est l'objet par excellence de la recherche psychanalytique » ne marque-t-elle pas d'ailleurs la prise de conscience définitive de cette orientation<sup>1</sup> ? Nul n'ignore que l'effort incessant de Freud et de ses disciples pour reporter jusqu'aux origines de la vie psychique la date des fameux souvenirs traumatiques, centres inconscients d'angoisse, aboutit tout droit

1. AICHHORN. *Verwahrloste Jugend*, Préface.

à une psychothérapie, donc à une pédagogie, des langes et du pot de chambre. Le trait le plus caractéristique de la psychanalyse c'est qu'elle prend à la lettre le dicton familier que « l'enfant est le père de l'homme ». L'importance attribuée par cette école à l'inconscient n'est à son tour qu'un autre aspect du même fait puisque l'inconscient est considéré par elle comme étant de nature exclusivement infantile. Psychisme infantin et psychisme inconscient sont à ce point équivalents que l'inconscient représente, à toutes les époques de la vie, ce qui demeure en nous de ce psychisme infantin. Et l'essentiel en demeure, quoique transposé ou transfiguré, puisque ce psychisme est indestructible : la continuité est indissoluble entre le psychisme infantin et le psychisme adulte. Or comme ce psychisme infantin nous est dépeint sous des couleurs particulièrement sombres on pourrait croire jusqu'ici que la psychanalyse oppose au dessein des éducateurs un pronostic de psychogénèse absolument pessimiste. Il n'en est rien cependant, puisque les souvenirs traumatiques en question sont des événements mentaux imputables pour une grande part à l'influence du milieu scolaire ou familial c'est-à-dire en définitive à l'action aveugle ou maladroite exercée sur l'enfant par les éducateurs, maîtres ou parents : « Il est impossible, écrit à ce propos un observateur impartial extérieur à l'école, de faire la psychanalyse d'un adolescent ou d'un adulte sans qu'au cours de l'anamnèse spontanée, toujours si pleine d'intérêt, à laquelle se livre le sujet, les souvenirs les plus nets relatifs aux fautes pédagogiques des parents ne réapparaissent en foule<sup>1</sup>. » Et toutes ces fautes pédagogiques se ramènent au fond à un même type : c'est toujours en entravant le fonctionnement du mécanisme psychologique essentiel de substitution des équivalents de satisfaction, par lequel s'effectuent le déplacement et la sublimation de la fin vers laquelle instincts et tendances sont orientés, que les parents et les maîtres provoquent soit leur fixation à un stade élémentaire d'évolution soit leur déviation. Car l'invariance énergétique et l'identité ontologique, qui caractérisent ces instincts et ces tendances pendant tout le cours de leur évolution, conditionnent, loin de les exclure, les transformations qualitatives qui les font passer du plan de l'égoïsme innocemment pervers au plan

1. Jean PIAGET. *Le jugement moral chez l'enfant*, ch. II.

de la sociabilité morale. Et cette fois le pronostic psychogénétique propre à l'école psychanalytique risque d'apparaître au contraire comme exagérément optimiste. Ne lisons-nous pas en effet sous la plume de Freud cette déclaration intrépide si souvent et si opportunément citée : « Les enfants les plus égoïstes peuvent devenir des citoyens charitables au plus haut degré et capables de grands sacrifices ; la plupart des apôtres de la pitié, des philanthropes, des protecteurs d'animaux ont fait preuve dans l'enfance de penchants sadiques et se sont distingués par leur cruauté envers les animaux. » (*Essais de psychanalyse. La guerre et ses déceptions*). Dans cette perspective les troubles psycho-névrotiques de l'adulte sont ordinairement le résultat d'une « sublimation avortée ». Bref, de toute façon, en même temps qu'elle précisait cliniquement la notion spencérienne des « péchés des parents », l'école de la psychanalyse, en donnant pour la première fois son plein relief au parallélisme des lignes d'évolution du psychisme infantin et des directives de l'action éducative, plaçait dans une connaissance circonscrite du mécanisme essentiel de la psychogénèse l'indispensable fondement de toute technique pédagogique efficace. Efficace, soulignons-le, par ses précautions, certes, mais aussi par ses initiatives, suivant un progrès que symbolise assez exactement, par exemple, la substitution, dans la 3<sup>e</sup> édition du grand traité théorique et pratique de psychanalyse du Dr Ernest Jones, d'un chapitre consacré aux aspects positifs de l'éducation au chapitre des éditions antérieures consacré à ses aspects négatifs <sup>1</sup>.

Quelle que soit l'originalité doctrinale et méthodologique d'Adler, disciple dissident de Freud, le point de vue de l'école de l'« *Individual psychology* » reste foncièrement identique à celui de l'école psychanalytique, puisque son centre d'intérêt théorique et pratique est toujours et de plus en plus le rôle des mécanismes dans la psychogénèse. Les travaux d'Adler sont précisément remarquables par l'ampleur exceptionnelle qu'ils ont donnée à l'étude de ces mécanismes. La croissance normale est une virilisation progressive de l'enfant qui le délivre du sentiment initial d'infériorité qui lui est naturel et l'installe finalement dans la pleine sécurité de la maîtrise de soi. Mais ce développement est en général compromis,

1. 3<sup>e</sup> édition, ch. XXXIV.

c'est-à-dire arrêté ou dévié, comme Adler l'a expliqué lui-même aux éducateurs de Vienne, chez trois catégories principales d'enfants, les enfants affligés d'infirmités organiques, les enfants gâtés, les enfants brimés (*Individual psychology in der Schule*). Il est essentiel de souligner que c'est la causalité psychologique et morale et non la causalité physique qu'Adler considère dans les infirmités organiques. Comme l'excès ou le défaut de tendresse de la part des adultes, les infirmités organiques deviennent le principe d'anomalies de la psychogénèse par l'influence qu'elles exercent sur le sentiment d'infériorité et l'impulsion qu'elles impriment au mécanisme de compensation, (*Studie über Minderwertigkeit von Organen — Le tempérament nerveux*). Cette attitude est significative en ce qu'elle atteste chez Adler la volonté délibérée de s'établir et de se maintenir fermement dans ses recherches cliniques sur le plan psychologique : « Nous nions, écrit-il, la prédisposition organique à la névrose, mais, tout en la niant, nous croyons avoir fait ressortir, mieux que les autres auteurs, la manière dont l'infériorité organique contribue à la création de certaines attitudes psychiques et le mécanisme par lequel la faiblesse corporelle fait naître le sentiment d'infériorité » (Préface au *Tempérament nerveux*). Réciproquement, le mécanisme psychologique de compensation, qu'il soit d'ailleurs déclenché par les infirmités organiques, les gâteries ou les brimades, nous est présenté comme susceptible de produire des effets physiques. Nous connaissions déjà les anesthésies et les paralysies psychiques : voici qu'avec Adler nous sommes en présence de névralgies, voire de constipations psychiques, manifestations authentiques à ses yeux des visées cyniquement égoïstes d'un sujet conscient de son impuissante faiblesse et d'autant plus jaloux de réduire son entourage à l'esclavage. Au surplus, en même temps que ces traits corrélatifs montrent à quel point l'école de l'*Individual psychology* a abondé dans le sens de l'école psychanalytique, ils attestent l'effort de rationalisation à outrance par lequel la première diffère de la seconde et prétend la surpasser. En effet, comme l'a signalé Allers, la psychologie de Freud est causale et rétrospective : en posant pour principe (d'une façon tout à fait arbitraire selon M. Lacombe) qu'il est toujours possible de remonter de n'importe quel trouble psychonévrotique jusqu'à l'événement mental qui a déclenché et aiguillé le mécanisme psychologique de satis-

faction compensatrice elle met l'accent sur ce qu'il y a de spécifiquement mécanique, au sens philosophique du terme, dans ce mécanisme. La psychologie d'Adler est au contraire finaliste et prospective : le mécanisme psychologique de compensation peut revêtir selon lui des aspects extrêmement divers, mais il conserve toujours son unité interne, essentielle et formelle, d'orientation et de but. A ses yeux, la vie psychique est pénétrée de dynamisme finaliste aussi bien dans ses manifestations anormales que dans ses manifestations normales, car toute organisation (et la psychonévrose en est une) obéit à l'action immanente d'une idée directrice : « Aussi bien dans l'étude de l'individualité organique que dans celle de la psychologie individuelle comparée, précise à ce propos Adler, la recherche comparée porte sur l'origine du phénomène, y rattache son présent et s'applique, sur la base des données ainsi obtenues, à deviner son orientation future. Grâce à cette manière de procéder, on arrive à voir dans les nécessités qui président au développement en général, et à celui des formations pathologiques en particulier, le résultat d'une lutte pour le maintien de l'équilibre, pour l'aptitude fonctionnelle et pour la domestication qui a lieu entre les différentes parties de l'organisme. Une lutte du même genre a lieu dans le domaine psychique, cette lutte ayant pour point de départ l'idée fictive que l'individu se fait de sa personnalité et dont l'action se manifeste jusque dans l'édification du caractère nerveux et dans la formation de symptômes nerveux. S'il est vrai qu'au point de vue organique « l'individu représente un ensemble unifié dont toutes les parties coopèrent en vue d'un but commun » (Virchow), et s'il est également vrai que les diverses aptitudes et les divers penchants de l'organisme se réunissent pour produire une personnalité unifiée, rationnellement orientée, nous pouvons voir dans chacune des manifestations vitales comme le lien de convergence du passé, du présent et de l'avenir, régis par une idée supérieure, directrice » (Préface au *Tempérament nerveux*). Or cette idée directrice est toujours fonction de l'intensité et de la nuance du sentiment d'infériorité, intensité et nuance qui sont à leur tour constamment et directement influencées par l'attitude des éducateurs, parents ou maîtres. Dès lors l'*Individual psychologie* s'attache encore plus, si possible, que la Psychanalyse à fonder l'efficacité de l'art éducatif sur la connaissance circonstanciée des mécanismes psycholo-

giques. Et si Adler a minutieusement développé la science des précautions en analysant, dans de multiples brochures et articles, les situations familiales ou scolaires génératrices de surcompensation catastrophique, il n'a pas négligé non plus la science des initiatives à laquelle il ouvre dans les lignes suivantes un domaine presque illimité : « La doctrine du caractère inné se montre... tout à fait inconsistante, car ce qui constitue le substratum réel du caractère et les éléments de ce substratum, qui peuvent être considérés comme innés, subissent de la part de l'idée directrice une transformation destinée à les rendre conformes à cette idée et, dans cette conformité même méconnaissables » (*Le tempérament nerveux*, Applications pratiques, ch. X). Bref, si nous admettons que la subordination de l'efficacité causale au finalisme dynamiste ne fait que multiplier les possibilités de l'éducation aussi bien sous son aspect positif que sous son aspect négatif, nous voici obligés de conclure du même coup que, grâce à la connaissance et à la maîtrise des mécanismes psychologiques qu'elle nous confère, l'*Individual psychologie* est encore plus directement et plus immédiatement que la Psychanalyse une psychothérapie et par là-même une pédagogie en puissance.

Les beaux travaux poursuivis par M. Jean Piaget ne peuvent par ailleurs que nous confirmer dans cette conviction que l'axe de la pédagogie rationnelle doit être situé en effet dans cette notion du parallélisme des lignes d'évolution du psychisme enfantin et des directives de l'action éducative. Bien que l'objet de son étude soit assez différent, l'analogie est certaine entre le concept cardinal de l'invariabilité de la fonction à travers les variations de structure, qui lui sert de fil directeur, et le concept de l'identité foncière du mécanisme psychologique par delà la diversité déconcertante de ses expressions, qui sous-tend la Psychanalyse et l'*Individual psychologie*. Il ne saurait d'ailleurs en être autrement, car, à quelque point de vue que l'on se place pour analyser le processus de l'évolution psychogénétique, le moment vient nécessairement où l'on se trouve en face du problème de la conciliation de la continuité et de la transformation qualitative. Pour Freud et Adler, c'est dans la nature même des mécanismes psychologiques que réside le secret de cette conciliation. Pour M. Piaget il paraît résider dans un déplacement spontané de l'intérêt social de l'enfant qui se détache des adultes

et des aînés pour se fixer sur les camarades contemporains. Ce déplacement opère une véritable révolution, un véritable renversement des valeurs dans la psychogénèse de la personnalité morale, la morale rationnelle du bien, de la responsabilité subjective, de la justice réciproque et de la coopération se substituant dans l'âme de l'enfant à la morale égocentrique du devoir, de la sanction expiatoire, de l'inégalité rétributive et de la contrainte. Bref hétéronomie d'un côté, autonomie de l'autre. Tout le problème de l'éducation consistera donc ici encore à respecter les lois de la psychogénèse c'est-à-dire à favoriser, au lieu de l'entraver, ce déplacement de l'intérêt social de l'enfant : « Alors que l'enfant, doté d'une liberté suffisante, écrit M. J. Piaget, sort spontanément de son égocentrisme pour tendre de tout son être vers la coopération, l'adulte opère la plupart du temps de manière à renforcer l'égocentrisme infantin sous son double jour intellectuel et moral. » La conduite de la majorité des éducateurs n'est effectivement aux yeux de l'observateur averti qu'une « série de non-sens psychologiques » dont il est aisé de produire des échantillons caractéristiques tels que « l'effort des parents pour prendre l'enfant en faute, au lieu de prévenir les catastrophes et de l'empêcher par des dérivatifs quelconques, de s'engager dans une voie où son amour propre le fera nécessairement persévérer ; la multiplicité des consignes (les parents moyens sont comme les gouvernements inintelligents qui se bornent à accumuler les lois, au mépris même des contradictions et de la confusion d'esprit croissante qui résulte de cette accumulation) ; le plaisir d'appliquer des sanctions, le plaisir d'user de son autorité et cette sorte de sadisme que l'on observe si fréquemment même chez de fort honnêtes gens dont la maxime est qu'il faut « briser la volonté de l'enfant » ou « faire sentir à l'enfant qu'il y a une volonté au-dessus de lui ». Par cette méthode absurde, les parents ne retardent pas seulement l'évolution morale de l'enfant il arrive aussi qu'ils l'arrêtent définitivement : « Une telle pédagogie, souligne notre auteur, aboutit à ce perpétuel état de tension, qui est l'apanage de tant de familles et que les parents responsables mettent, cela va de soi, au compte de la méchanceté innée de l'enfant et du péché originel. Mais, si courante et si légitime à bien des égards que soit la défense et la révolte de l'enfant contre de tels procédés, il est pourtant, dans la majorité des cas, vaincu intérieurement. Ne pouvant faire exac-

tement le départ entre ce qui est bien et ce qui est critiquable dans l'attitude de ses parents, ne pouvant juger objectivement ses parents étant donnée l'« ambivalence » de ses sentiments à leur égard, l'enfant, dans ses moments d'attachement, finit par donner raison intérieurement à leur autorité. Devenu adulte, il n'arrivera même que très exceptionnellement à se défaire des schèmes affectifs ainsi acquis et sera aussi stupide avec ses propres enfants qu'on l'aura été avec lui. » (*Le Jugement moral chez l'enfant*, Ch. II, La contrainte adulte et le réalisme moral.) L'essentiel est donc de laisser la voie libre au processus de psychogénèse de la personnalité morale en adoptant la méthode pédagogique de l'école active et du *self-government* ou mieux encore d'en accentuer la vocation et d'en accélérer l'achèvement en organisant la société des enfants et le travail par groupes. Quant à l'adulte, puisque l'influence de l'autorité s'exerce irrémédiablement à l'encontre des intentions de la nature, il ne lui reste plus d'autre décision à prendre que de résigner la fonction de « maître » pour adopter celle de « collaborateur ». Du moins ce serait là l'idéal. Mais il semble résulter des diligentes enquêtes de M. J. Piaget que cet idéal est effectivement inaccessible, puisque la seule différence d'âge, en insinuant l'autorité jusque dans l'offre et l'effort les plus sincères de collaboration, suffit à opposer un obstacle insurmontable à l'établissement d'une véritable réciprocité dans les rapports des enfants et des parents (*Le Jugement moral chez l'enfant*, ch. IV, Les deux morales de l'enfant et les types de relations sociales). Or là où il n'y a pas de réciprocité règne nécessairement le respect unilatéral dont M. J. Piaget n'hésite pas à écrire qu'il tend à inhiber « de par son mécanisme lui-même » le processus de psychogénèse de la personnalité morale. (*Ibidem*, ch. III. La coopération et la notion de justice.) De toute façon, bien que les analyses de M. J. Piaget ouvrent la voie à une pédagogie surtout négative, au sens traditionnel du mot, qui met l'accent sur la science des précautions, et des précautions par abstention, et bien qu'il ait tenu à insister sur ce fait que « la pédagogie est loin d'être une simple application du savoir psychologique » il ne s'accorde pas moins, on le voit, avec Freud et Adler pour situer dans la psychogénèse du caractère et de la personnalité morale le centre d'intérêt de toute psycho-pédagogie rationnelle et juger les techniques éducatives d'après le critère du parallélisme des lignes d'évolution du psy-

chisme infantin et des directives que ces techniques impriment à l'action des parents et des maîtres. Or c'est évidemment en raison de l'importance théorique et pratique attachée à leur connaissance que les mécanismes psychologiques impliqués dans la genèse du caractère et de la personnalité morale sont ainsi devenus le point de convergence des recherches les plus fécondes ou les mieux conduites. Comment dès lors accepterions-nous que les éducateurs continuent à les ignorer, les maîtres parce qu'ils sont trop exclusivement absorbés par l'enseignement, les parents parce qu'aveuglés par les préjugés, ils ne veulent pas les connaître<sup>1</sup> ? Ne devons-nous pas au contraire nous efforcer de vaincre cet exclusivisme et surtout ce que le Dr Ernest Jones appelle « le refus, pour ainsi dire affectif de voir ce qui se passe chez l'enfant, alors même que l'occasion s'en présente toute seule et, surtout, de comprendre la véritable signification de ce qu'on voit, alors qu'il n'est plus possible de fermer complètement les yeux » (*Traité théorique et pratique de Psychanalyse*, ch. XXV, La vie mentale inconsciente de l'enfant).

\*  
\* \*

Il va de soi que les mécanismes psychologiques ne prennent toute leur signification aux yeux du psychopédagogue que s'ils sont largement interprétés en fonction de la vocation du mouvement de croissance psychique, grâce auquel l'homme s'accomplit dans l'enfant et l'adolescent. De ce point de vue plus compréhensif, les divergences de doctrine et même les divergences de méthode passent à l'arrière-plan pour laisser le champ libre à ce riche contenu de vérités psychologiques mis à jour par les efforts finalement convergents d'une part de l'école psychogénétique classique, dont Stanley Hall, Dewey, Stern et Piaget paraissent être les meilleurs représentants, d'autre part de la Psychanalyse et de l'*Individualpsychologie*. Chose essentielle, l'accord est d'abord complet entre ces trois écoles au sujet de la vocation de ce mouvement de croissance psychique qui est unanimement définie comme une tendance à passer de l'égoïsme inconscient à la personnalité complémentarément individualisée et socialisée. C'est incontestablement cette même

1. Dr Gilbert ROBIN. *L'enfant sans défaut*, ch. II, Les préjugés.

tendance que les travaux de M. J. Piaget ont dégagée dans sa perspective positive et les travaux de Freud, d'Adler et de leurs disciples dans sa perspective négative. Conserver à cette tendance sa rectitude, c'est donc là le problème pédagogique essentiel. Mais comme une perspective négative constitue toujours un éclairage plus cru, il est inévitable qu'elle confère à la même vérité un relief plus saisissant. Aussi, tandis que l'école psychogénétique classique, principalement chez J. Piaget, nous donne de l'égoïsme initial une notion surtout synthétique, sous forme d'attitude mentale homogène, la Psychanalyse et l'*Individualpsychologie* nous en donnent une notion décidément analytique et chacune sous un aspect préférentiel. A les considérer indépendamment des tentatives d'inflation philosophique, dont elles ont malheureusement été l'objet, la *Libido* de Freud et, devrions nous dire, l'*Ambitio* d'Adler ne font qu'exprimer, l'une en termes d'affectivité et sous l'aspect d'un appétit forcené d'agrément, l'autre en termes de volonté et sous l'aspect d'un appétit forcené de puissance, la même réalité conative, la même et essentielle affirmation de soi. Tout ce qu'il y a d'inculte et de proprement sauvage dans cette incoercible exigence, tout ce qui s'estompe ailleurs dans la tonalité générale de l'attitude mentale, surgit au premier plan chez Freud et Adler, dont les analyses, impitoyables au point de paraître scandaleuses à certains, nous permettent seules de mesurer le potentiel de frénésie et d'aberration qu'elle tient en réserve. Aussi est-ce précisément à ces vues salutaires sur l'enfer de l'innocence que les éducateurs devront de connaître dans toute leur étendue les risques que leur indifférence, leur aveuglement, leurs interventions intempestives et maladroites font courir à la santé morale et à l'équilibre mental de l'enfant et de comprendre les bizarreries en apparence inexplicables de son comportement. Bref du fait même qu'il synthétise la première loi de la psychogénèse le concept de l'irrépressibilité de cette exigence doit servir de fondement à la première règle technique de l'éducation, qui consistera donc en la renonciation à toute tentative d'inhibition intégrale par voie de pure coercition. « Le principe de la conservation de l'énergie, écrit d'une façon suggestive le Dr Ernest Jones, est certainement valable dans la sphère mentale dans une mesure plus grande qu'on ne le suppose. Des travaux psychanalytiques sérieux, publiés au cours de ces dernières années, ont montré,

avec une évidence de plus en plus grande, que, d'une part, les désirs et autres processus affectifs ont une existence tenace et une résistance vraiment étonnante, tandis que, d'autre part, ce qui apparaît comme l'extinction d'un désir, se révèle, à un examen plus attentif, comme une simple transformation de la forme sous laquelle ce désir s'était primitivement manifesté. » (*Traité théorique et pratique de Psychanalyse*, ch. XXXIV, Les processus de sublimation et leur importance pour l'éducation et la rééducation.) L'*Affektbetrag*, la charge affective de Freud est une détermination topique de ce concept de l'irrépressibilité du *conatus* et de la conservation de l'énergie conative. Et voici introduite la considération du mécanisme psychologique de refoulement. Mais si la charge affective est une valeur énergétique, en revanche, et c'est là un point capital, elle n'est pas une valeur vectorielle. Elle ne peut donc suffire à l'explication des transformations qualitatives de la psychogénèse dont le processus s'achève, comme on l'a vu, par la constitution d'une personnalité complémentaiement individualisée et socialisée. Aussi l'irrépressibilité de l'exigence initiale essentielle entraîne-t-elle, à titre de conséquence psychologique nécessaire, sa malléabilité, malléabilité qui la rend d'autant plus versatile matériellement qu'elle est formellement plus invariable. Et du fait même qu'il synthétise la seconde loi de la psychogénèse, le concept de la malléabilité de cette exigence doit à son tour servir de fondement à la seconde règle technique de l'éducation qui consistera cette fois-ci, suivant les cas, dans la fixation ou la dérivation de la recherche des satisfactions dans les seules directions susceptibles de concorder avec la vocation normale du mouvement de croissance psychique. Dès lors, la considération du mécanisme psychologique de refoulement introduit à sa suite la considération du mécanisme psychologique de compensation en vertu de la même nécessité qui fait que le principe de la conservation de l'énergie psychique appelle à sa suite le principe de la transformation de l'énergie psychique. Par sa nature même, puisqu'il consiste dans la recherche des équivalents de satisfaction, le mécanisme psychologique de compensation comporte un registre de conduites d'autant plus étendu que la satisfaction peut être purement symbolique ou illusoire sans rien perdre d'ailleurs de son aptitude compensatrice. L'expérience prouve cependant d'abord que la recherche des équivalents de satisfaction est toujours

gouvernée en profondeur par les lois de l'analogie, d'une analogie qui est naturellement fonction dans chaque cas de la condition psychologique du sujet, ensuite que cette recherche s'opère selon deux modes principaux de dérivation, soit par dérivation horizontale sur le même plan, l'équivalent de satisfaction convoité étant assimilable à la satisfaction directe, à laquelle le sujet a renoncé, à la fois par son contenu psychologique et sa qualité morale, soit par dérivation verticale d'un niveau inférieur à un niveau supérieur en qualité morale, l'équivalent de satisfaction convoité n'étant plus désormais assimilable à la satisfaction directe à laquelle le sujet n'a renoncé que par son contenu psychologique. Ces mécanismes secondaires qui sont impliqués dans le fonctionnement du mécanisme de compensation sont, d'une part, le mécanisme de substitution et de transfert, d'autre part, le mécanisme de sublimation. Et tandis que la substitution pure et simple est ou bien entièrement neutre ou bien polarisée par le terme initial du processus psychogénétique, la sublimation atteste au contraire l'action immanente de son terme final. Mais la fonction de l'idéal ne peut intervenir efficacement dans la recherche des équivalents de satisfaction que par l'entremise d'un mécanisme psychologique susceptible d'orienter la dérivation dans le sens de la sublimation. Ce mécanisme qui pousse le sujet à chercher les équivalents de satisfaction dans l'imitation d'un modèle prestigieux, qu'il s'efforce toujours et qu'il se flatte parfois d'égalier, nous est décrit, d'une part, indirectement par Freud et ses disciples dans l'analyse de certains complexes œdipéens, d'autre part, directement soit par Adler dans l'analyse de certains aspects de la protestation virile, soit enfin par M. P. Bovet qui lui fait jouer un rôle décisif dans la genèse du sentiment moral et du sentiment religieux chez l'enfant (*Les conditions de l'obligation de conscience*, *Année psychologique*, 1912. — *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*). Bref ce mécanisme psychologique, dont le père est surtout le pivot, c'est le mécanisme d'identification. En définitive, si toute tentative de « déduction » est nécessairement vaine dans ce domaine, nous croyons du moins avoir fait la preuve que les travaux conjugués de l'école psychogénétique classique, de la psychanalyse et de l'*Individual psychology* nous mettent dès maintenant en mesure de démontrer suivant quel ordre de conditionnement se commandent et suivant quels modes de coalescence

se combinent ces mécanismes psychologiques essentiels qu'il nous faut maintenant étudier en détail.

Le mécanisme de refoulement retiendra le premier notre attention. A y bien réfléchir il est le père de tous les autres et joue ainsi un rôle primordial dans le processus de la psychogénèse de la personnalité morale. Y aurait-il une évolution et par conséquent un progrès si l'appétit d'agrément et l'appétit de puissance obtenaient toujours d'emblée les satisfactions directes auxquelles ils aspirent ? La recherche des équivalents de satisfaction est de toute évidence une réaction secondaire de l'exigence initiale, qui se heurte à des obstacles temporairement ou définitivement insurmontables, réaction qui atteste son irrépressibilité. Le mécanisme de refoulement, loin d'impliquer une attitude négative de renonciation de la part du sujet, implique donc au contraire une attitude positive de mise en réserve d'une énergie intacte. Conformément à l'analyse qu'en donne le Dr Sollier, qui préfère d'ailleurs la dénomination de « répression mentale », le refoulement suppose : 1<sup>o</sup> une exigence dont la satisfaction est empêchée ; 2<sup>o</sup> une résistance qui fait obstacle à cette satisfaction ; 3<sup>o</sup> un système de réactions idéo-affectives et volitionnelles qui traduisent le reflux et le repliement de cette exigence sur elle-même. (*La répression mentale*, ch. I, ch. III, ch. IV). Bref, le refoulement est à la fois et indivisément une tension et une aspiration à la détente. Il semble cependant à première vue que l'on ne reconnaisse pas très nettement ces traits dans la description du mécanisme de refoulement habituellement présentée par les psychanalystes, description qui a par ailleurs le mérite de mettre l'accent sur le caractère purement intérieur de la résistance antagoniste. Le refoulement est beaucoup plutôt pour eux la conséquence directe d'une répulsion que la conséquence indirecte d'une appétition contrariée : « Il y a de bonnes raisons de croire, écrit à ce propos le Dr Ernest Jones, que cette opposition appelée résistance est une manifestation des forces mêmes qui sont en action constante pour empêcher les idées inconscientes d'entrer dans la conscience, ce qui prouverait que la barrière en question est en réalité une pression dynamique qui s'exerce contre le courant des idées inconscientes. On donne à cette pression dynamique le nom de « répression », et il est possible de montrer que sa fonction consiste à maintenir aussi loin que possible de la conscience des idées désagréables

ou pénibles pour le moi. Il n'est pas nécessaire de pousser très loin l'introspection pour découvrir des traces de ce mécanisme dans la conscience elle-même, et notamment dans la tendance que nous avons tous à ignorer ce que nous n'aimons pas voir et connaître, à détourner notre attention d'idées qui nous sont personnellement désagréables : cette tendance se trouve implicitement avouée dans des expressions telles que « idées répulsives », « idées qui nous répugnent », et ainsi de suite » (*Traité théorique et pratique de Psychanalyse*, ch. XXXV). La vie mentale inconsciente de l'enfant. La répression mentale vise à murer dans l'inconscient les souvenirs traumatiques pour les anéantir dans cette asphyxie ou inanition psychique, que constitue l'amnésie définitive. Mais il est essentiel de remarquer que normalement une répulsion n'est jamais un phénomène primaire : une répulsion est ordinairement l'envers d'une appétition et le souvenir traumatique par excellence, c'est le souvenir de l'échec d'une appétition dans laquelle l'être avait engagé toute son énergie. Les psychanalystes accordent donc une attention privilégiée, et qui n'est pas loin d'être exclusive, au phénomène de la fixation du reflux sur l'échec de l'exigence, phénomène dont l'influence pathogène est d'ailleurs incontestable. Dès lors, bien que cette perspective soit de nature à faire apparaître le mécanisme de refoulement sous son aspect le plus nocif et dans les circonstances où il oriente le sujet vers la recherche des équivalents de satisfaction les plus illusoire et par conséquent les plus dangereux pour sa santé morale et son équilibre mental, elle n'en laisse pas moins dans l'ombre une part importante de la réalité psychologique sur laquelle l'*Individualpsychologie* a projeté au contraire une vive lumière. C'est sur ce point, peut-être, que se fait le mieux sentir l'intérêt théorique et pratique qu'il y aurait sans doute à exprimer l'exigence initiale plutôt en termes de volonté qu'en termes d'affectivité et à substituer l'*Ambitio* à la *Libido*. Certes, le mécanisme de refoulement comporte toujours bien un conflit psychique, et ce conflit est bien toujours provoqué par un échec et maintenu par le sentiment de cet échec. Toute la question est de savoir si, pour résoudre ce conflit, il ne reste pas au sujet d'autre voie que cette tentative, elle-même vouée à un échec certain, s'il est vrai, comme le pensait Nietzsche, qu'aucune défaite n'est jamais vraiment « digérée », pour annuler directement cet échec en l'ensevelissant

dans l'inconscient. Or ce qu'il y a d'inacceptable dans l'échec, ce qui en fait une cause de conflit psychique, bref ce qu'il faut à tout prix renier en lui, c'est l'impuissance dont il prétend être la preuve. Il sera donc définitivement, quoi qu'indirectement, annulé toutes les fois que le sujet aura su s'attester à lui-même que sa puissance est malgré tout intacte par une réussite obtenue dans une autre direction que la direction bloquée. Et cette politique est certainement plus habile et surtout moins dangereuse pour la santé morale et l'équilibre mental du sujet, par le fait qu'elle ne l'oblige plus à monter une garde épuisante aux issues de sa conscience de peur que le souvenir traumatique de l'échec ne vienne à ressusciter. Dans cette perspective l'échec devient un stimulant, originairement neutre d'ailleurs au point de vue moral, et le mécanisme de refoulement recouvre une mobilisation de l'énergie réprimée au service de la revanche. En dépit de l'unité foncière de son processus général, ce mécanisme est donc susceptible de se manifester, suivant les caractères et les circonstances, sous deux formes différentes puisque l'énergie réprimée et mise en réserve y est employée tantôt à imposer l'oubli et tantôt à organiser la revanche de l'échec. Il est aisé de comprendre maintenant, et de ceci surtout les éducateurs, parents et maîtres, devront faire leur profit, que toute occasion d'échec est pour l'enfant une occasion de refoulement. Or les situations génératrices d'échec et de refoulement peuvent naître chaque jour au sein du milieu familial ou du milieu scolaire. Il nous suffira de citer les plus fréquentes d'entre elles. C'est d'abord le défaut d'attention soit des parents ou des maîtres, soit des camarades ou des frères et sœurs. Le père ne s'occupe pas de l'enfant et semble s'en désintéresser parce qu'il est trop absorbé par sa profession par exemple, la mère parce qu'elle est accaparée par la vie mondaine. Le maître a une classe trop nombreuse pour qu'il puisse s'attacher à des écoliers qui ne tranchent sur la masse par aucune aptitude spéciale. Enfin, les frères et les condisciples traitent comme quantité négligeable le bambin en qui ils ne trouvent pas un compagnon de jeu ou de travail satisfaisant. C'est ensuite le défaut de tendresse et d'affection exprimée. Que de parents qui sont plus époux que père et mère et chez qui l'affection conjugale obnubile le sentiment paternel et maternel ! Naturellement la situation devient encore plus dangereuse lorsque toutes les manifestations de tendresse

et d'estime s'adressent exclusivement à un enfant au détriment des autres : que de mal font ces prétendus enfants modèles placés sur un piédestal par les parents ! Songeons aussi à la solitude morale dans laquelle les enfants de parents remariés sont trop souvent obligés de se réfugier. Et que dire de ceux dont les parents ont divorcé ? S'il n'y a pas d'entente entre les parents, s'il s'établit finalement entre eux des rapports d'hostilité, soyons assurés que c'est toujours directement ou indirectement l'enfant qui en est la première victime. Dans toutes ces situations, l'échec consiste en ceci que l'exigence d'assistance est frustrée des plus légitimes et des plus indispensables satisfactions. Et comme cette exigence d'assistance se manifeste surtout chez les enfants par le besoin d'affection, c'est la répression de ce besoin qui a le retentissement le plus funeste sur la santé morale et l'équilibre mental de l'enfant : « Toujours est-il, écrit le Dr Sollier, que la répression de ce besoin affectif se voit malheureusement souvent chez des enfants qui ne trouvent pas chez leurs parents la confiance, la tendresse, qu'ils en attendent, la compréhension ni l'intérêt pour ce qui se passe dans leur pensée non plus. Tous leurs élans sont réprimés, on coupe court à leurs épanchements, on enraye leurs enthousiasmes, leurs joies exubérantes. Ils vivent alors dans un état de retenue continue, n'osant manifester aucun de leurs sentiments, se laissant passer au besoin pour indifférents et même inintelligents. L'expansion naturelle à la jeunesse ne leur est pas permise. Et cette réserve qu'ils s'imposent confine souvent à la crainte. Ils vivent ramassés sur eux-mêmes, contractés, sans cesse sur le qui vive, étonnés s'ils rencontrent quelqu'un qui leur témoigne quelque sympathie, quelque intérêt, qui leur offre de s'ouvrir à lui. De telles vies effacées, étouffées, où la personnalité est méconnue par l'entourage, bafouée quelquefois, ne sont pas rares. Dans de telles conditions, la timidité la défiance de soi, contribuent à troubler l'existence qui se réduit de plus en plus » (*La Répression mentale*, ch. IV, manifestation et évolution de la répression continue). C'est enfin et surtout la brutalité ; d'abord, cela va sans dire, la brutalité physique sous forme de coups, (combien de parents s'imaginent encore pouvoir mater les enfants rebelles par cette méthode simpliste), de sévices, de punitions douloureuses ou exténuantes, de privations, ensuite la brutalité morale sous forme de menaces, d'injures, de dénigre-

ment, d'ironie, de sévérité impitoyable, d'austérité inhumaine, d'exigences disproportionnées, de réglementation inflexible. Par un paradoxe désastreux il n'est même pas rare que la conscience scrupuleuse apportée par les parents dans l'exercice de leur fonction d'éducateurs en fasse de véritables tortionnaires (Dr Gilbert Robin. *L'Enfant sans défauts*, ch. II, Les préjugés). Et nous n'avons garde d'oublier les brimades stupides ou ingénieuses qui acculent de temps en temps au désespoir définitif quelque pauvre souffre-douleur. Dès lors, si nous avons le courage d'accepter intégralement la leçon pratique qui se dégage de l'étude du mécanisme de refoulement, nous nous sentirons obligés de condamner tout usage de l'autorité, au sens fort du mot, comme ne pouvant conduire l'enfant qu'à l'inertie tantôt apathique, tantôt angoissée ou à la révolte. Y a-t-il beaucoup d'exagération dans la thèse, étayée d'exemples si significatifs, du Dr Gilbert Robin, selon laquelle il n'est aucun des défauts imputés aux enfants qui ne puisse être considéré dans la majorité des cas comme une conséquence et, pour ainsi dire, un reflet de l'ignorance psychologique des éducateurs ? Et la littérature de l'« évasion », qui est incontestablement une littérature de refoulés, ne porte-t-elle pas témoignage à la fois contre l'éducation autoritaire et contre l'éducation incompréhensive ? Assurément, comme l'action éducative est de l'ordre de la vie et ne s'effectue vraiment qu'au plus intime du rapport concret de personne à personne, il manquera toujours à certains parents et à certains maîtres l'intuition et le savoir faire, bref, le don inné de l'artiste. En revanche il paraît impossible que des éducateurs dûment renseignés sur la vocation du mouvement de la croissance psychique ainsi que sur les fautes et les erreurs susceptibles d'en compromettre la rectitude par l'analyse du mécanisme psychologique de refoulement sous ses deux formes, continuent à méconnaître leurs devoirs réels et la technique générale de leur accomplissement. Éclairer directement ou indirectement l'enfant sur lui-même, avec amitié et discrétion, afin qu'il parvienne à la possession et à la maîtrise de soi, telle est la tâche essentielle de l'éducateur. Sa tâche plus spéciale, relativement à chacune des formes du mécanisme de refoulement, consiste soit à délivrer soit à guider. La vie psychique de certains enfants est dominée par le sentiment endogène d'une défaite irrémédiable. Ils sont vaincus d'avance parce qu'ils sont convaincus de leur radicale

impuissance : la source de la répression est ici dans le caractère même. Comme l'appétit des équivalents de satisfaction, loin de s'éteindre, ne fait que s'exaspérer, en dépit des apparences, dans une telle situation morale, et comme le sujet a renoncé en bloc à tous les équivalents objectifs conditionnés par une activité sociale susceptible de déterminer un collapsus total de ses forces, il coupe les amarres, et, reniant le réel, s'attache avec une ferveur croissante au mirage des satisfactions subjectives. Ce sont ces enfants-là d'abord qu'il faut délivrer à temps d'eux-mêmes, arracher à la prison de ce solipsisme narcissique, de cet « autisme » où ils trouvent un refuge malsain, sauver du vice, de la névrose, peut-être de l'aliénation, sans concevoir certes comme Jung l'ambition fantasmatique de prévenir la démence précoce. Tout le problème est de les réintégrer dans le monde humain en tonifiant le sentiment de puissance et en ranimant le goût des équivalents objectifs de satisfaction. C'est ce qui deviendra possible si une fois la conviction acquise que la distraction, la maladresse, le mensonge, le négativisme sont les moyens de défense des faibles et l'onanisme, la rêverie schizophrénétique leur revanche et leur consolation secrète, nous savons, comme Zulliger par exemple, faire preuve d'assez d'ouverture de cœur pour provoquer leurs confidences et gagner leur confiance et d'assez d'ouverture d'esprit pour leur procurer l'occasion de vaincre (*La Psychanalyse à l'école*). La même méthode s'impose à l'égard des obsédés auxquels la confession psychanalytique évitera maintes fois la psychose menaçante en déchargeant de leur potentiel d'angoisse les souvenirs traumatiques enfin produits à la lumière de la conscience. *A fortiori* aura-t-elle raison de l'aboulie sociale des timides et de l'apparente apathie intellectuelle des pseudo paresseux <sup>1</sup>. Le diagnostic et le pronostic des enfants qui restent attachés aux équivalents objectifs de satisfaction, mais qui cherchent à se les procurer par des actes délictueux ou anti-sociaux, sont malgré tout moins inquiétants. Cette fois, c'est la tâche de guide que l'éducateur devra assumer à leur égard. Sous peine de livrer l'enfant à tous ses caprices et de le rendre victime de lui-même il va de soi que l'on ne peut exclure totalement l'inhibition de l'éducation. Si le refoulement est la cause des arrêts et des déviations de la psycha-

1. DUGAS. *La timidité* ; — Dr Gilbert ROBIN. *La paresse est-elle un défaut ou une maladie ?*

génése de la personnalité morale, n'oublions pas qu'il est aussi la cause de ses progrès. Ce qu'il faut seulement éviter à tout prix ici, c'est de donner à la répression nécessaire un caractère de pure coercition et d'hostilité envers l'enfant. Et ce qu'il faut bien comprendre, c'est que l'inhibition à elle seule ne résout jamais qu'une partie du problème et que le plus difficile reste à faire, à savoir : aiguiller la recherche des équivalents de satisfaction vers les activités compatibles avec la vocation normale du mouvement de la croissance psychique ou, mieux encore, susceptibles de l'accroître. Nous invitons tout à l'heure l'éducateur à susciter la musique : si nous l'invitons maintenant, suivant la formule célèbre, à ne pas empêcher la musique, c'est à condition que ce soit de la musique. Mais nous entrons ici dans la pédagogie du mécanisme psychologique de compensation.

Lorsque l'exigence impliquée dans un besoin quelconque subit un échec, l'énergie refoulée et mise en réserve tend à se décharger dans un sentiment de satisfaction (*Befriedungserlebniss*), qu'elle cherche à se procurer de deux façons différentes soit par un processus d'activité qui se développe sur le plan subjectif et dans le monde imaginaire, soit par un processus d'activité qui se développe sur le plan objectif et dans le monde réel. Au premier, Freud donne le nom de processus primaire, au second celui de processus secondaire. La même bipolarité se retrouve dans le schéma d'Adler, en ce sens que la tendance à la sécurité consécutive au sentiment d'infériorité, qui résulte lui-même de l'expérience ou de la prévision de l'échec, nous est présentée comme comportant deux orientations inverses, l'une négative vers la féminité, symbole et substitut de la puérilité, et la soumission, l'autre positive vers la virilité et l'ambition proprement dite. L'éducateur se trouve donc d'abord en présence d'une alternative, et la première question qui se pose à lui, c'est de savoir pour lequel des deux aiguillages, quand les circonstances lui en laissent le choix, il doit prendre parti en face du mécanisme de compensation. Or, sur ce point du moins, aucune hésitation n'est permise, car l'information psychologique nous fournit contre le processus primaire et l'orientation négative en faveur du processus secondaire et de l'orientation positive un argument décisif dans ce fait capital que, de toute façon, une satisfaction imaginaire n'est un équivalent effectif que si elle prend une valeur absolue et s'iden-

tifie aux yeux du sujet à une satisfaction réelle : « Les perceptions internes, souligne à ce propos le Dr Ernest Jones, ne sont adéquates que lorsqu'elles sont durables, comme dans les hallucinations et les psychoses » (*Traité théorique et pratique de Psychanalyse*, ch. III, La psychologie de Freud). Cette voie aboutit donc fatalement à une impasse, puisque d'une part la compensation ne peut être acquise qu'au détriment de la santé morale et de l'équilibre mental du sujet et que, d'autre part, tant que la compensation n'est pas acquise, ni cette santé morale, ni cet équilibre mental ne sont possibles. On peut assurément considérer l'autisme clos, à la phase terminale de la fuite dans la maladie, comme l'optimum d'organisation psychique sur le plan subjectif et dans le monde imaginaire, ou, si l'on veut, comme l'analogue morbide de ce qu'est l'autonomie du sage sur le plan objectif et dans le monde réel, mais nul ne contestera qu'il représente, en même temps le maximum d'aberration par rapport à la vocation normale du processus de psychogénèse de la personnalité morale. Et tous les stades de la satisfaction illusoire, incomplète, conditionnent successivement des états morbides doublement dangereux et dans la mesure où ils se rapprochent de cet autisme clos et dans la mesure où ils s'en éloignent, qu'il s'agisse d'ailleurs des psychoses caractérisées, de la schizophrénie, du rêve éveillé, de la psychasthénie ou de la simple distractivité. Aussi, toutes les fois que les éducateurs se trouveront en présence d'une oscillation entre les deux voies, ils ne devront pas hésiter à donner un fort coup de barre dans la direction des équivalents objectifs de satisfaction. On s'est peut-être félicité un peu à la légère des compensations soi-disant anodines que le rêve offrirait aux désirs censurés et tenus en bride durant la veille. Il se pourrait, au contraire, que le rêve eût, à la réflexion, beaucoup plus de valeur sémiologique que de valeur cathartique. Ou bien, en effet, le rêve conduit tout droit à l'achèvement solitaire du processus de réalisation du désir (comme il arrive fréquemment dans l'ordre sexuel chez les passionnés), et ce qui est évité dans ce cas, ce sont seulement les conséquences sociales de l'acte, ou bien il n'offre à ce désir que des équivalents de satisfaction purement symboliques. Ce dernier cas comporte à son tour deux éventualités également défavorables, car si ces équivalents continuent durant la veille à être sentis comme absolument insuffisants par le sujet, le rêve n'aura fait finalement qu'entretenir

son inquiétude et aiguïser son désir ; et s'ils sont tenus pour suffisants il est à craindre que le potentiel à peu près inépuisable de satisfactions subjectives détenu par le symbolisme ne fasse peser une terrible menace sur sa santé morale et son équilibre mental. Le symbolisme ne peut pas ne pas apparaître comme une voie merveilleuse d'égarement tout au moins aux yeux de quiconque considère comme infructueuses les tentatives de Freud d'abord et de Jung ensuite pour doter ce symbolisme, à grand renfort d'interprétations mythiques, d'une structure objective et d'une stricte univocité par rapport à la réalité symbolisée. Les mêmes remarques s'appliquent à *fortiori* à la recherche des équivalents de satisfaction par le moyen de la rêverie : aussi nous refusons-nous à exalter les prétendus mérites psychothérapeutiques soit des journaux intimes, soit des essais littéraires ou artistiques considérés comme des substituts de réalisations impossibles. Une telle médication morale ne constituera jamais qu'un pis aller en tant qu'elle convient seulement aux sujets incapables de rechercher et de goûter les équivalents objectifs de satisfaction. Et il est bon de souligner à ce propos que l'influence salutaire du jeu ne résulte pas, comme on l'a trop dit, d'une fonction cathartique qui lui serait inhérente, d'abord parce que les satisfactions que procure le jeu authentique ont pour caractère distinctif de se suffire à elles-mêmes, ensuite parce que ces satisfactions sont de nature objective. A considérer le jeu dans son contenu superficiel on y découvre toujours des règles, c'est-à-dire une structure objective indépendante des fantaisies individuelles, et une activité qui vise à des réalisations effectives, bien qu'inutiles dans l'actuel. A considérer maintenant le jeu dans son contenu profond, on y découvre toujours une utilité à la fois inactuelle et permanente à titre de moyen d'acquisition, de confirmation ou de perfectionnement de l'aptitude à tel ou tel acte dont l'habile exécution importe au salut ou au progrès de l'espèce. Bref le jeu est essentiellement orienté vers la réussite. C'est donc sur les problèmes pédagogiques impliqués dans la recherche des équivalents objectifs de satisfaction que les éducateurs devront principalement concentrer leur attention. Dans ce domaine, les réactions compensatrices sont extrêmement diverses et elles affectent parfois une allure très paradoxale. Il a bien fallu admettre par exemple, sous la pression des faits, que le vol devait être compté au nombre de ces réac-

tions toutes les fois qu'il n'était ni précédé de la phase d'angoisse caractéristique de la kleptomanie ni suivi de l'utilisation personnelle caractéristique du délit intentionnel <sup>1</sup>. Tel jeune garçon jaloux d'un petit frère qui accapare la mère vole aux étalages avec les poches pleines d'argent. C'est la gratuité de l'acte eu égard à sa finalité propre qui atteste ici l'entrée en jeu du mécanisme de compensation. On peut même dire que ce mécanisme se manifeste à l'état pur lorsqu'il n'y a aucun rapport saisissable entre le contenu psychologique de la satisfaction dont le sujet a été privé et celui de l'équivalent par lequel il la remplace. Mais c'est bien aussi à ce mécanisme que sont dus un très grand nombre d'actes de destruction et d'actes de cruauté soit envers les animaux soit envers les personnes. Les cas de perversité mis à part, ces actes sont presque toujours le fait d'enfants qui ont été soit brutalisés physiquement ou moralement, soit sevrés d'affection ou négligés (Dr Gilbert Robin, *Ibidem*, ch. V et ch. XII). Nous sommes ici en présence d'un rapport d'analogie renversée entre le contenu psychologique de la satisfaction dont le sujet a été frustré et celui de l'équivalent par lequel il la remplace : il aurait voulu être choyé et bien traité et il se revanche de sa déception par la joie qu'il éprouve à infliger des mauvais traitements à de plus faibles que lui. Même chez les plus fortes têtes, à la base de l'antipathie agressive il y a le plus souvent un appétit de sympathie inassouvi, et la violence recouvre parfois une véritable détresse intérieure. Dans certains cas, le mécanisme de compensation tend à devenir circulaire, l'enfant s'efforçant par exemple d'imposer à ses parents par sa conduite des émotions pénibles de même nature que celles qu'il a éprouvées par leur faute. Bien des sottises et des délits n'ont pas d'autre mobile que l'intention machiavélique de blesser et d'affoler les parents. Il arrive aussi qu'un processus de substitution momentanée ou de transfert définitif vienne compliquer et parfaire subtilement le mécanisme de compensation : tel enfant martyrise tout spécialement un chat parce que ce chat, par sa ressemblance avec son père, en est devenu à ses yeux le vivant symbole <sup>2</sup>. La substitution est fréquemment réversible : il suffit qu'un personnage représente l'autorité malfaisante pour qu'il devienne de droit une victime des

1. Dr Gilbert ROBIN, *L'enfant sans défaut*, ch. X.

2. ZULLIGER, *La psychanalyse à l'école, Un enfant cruel*, I et II.

mauvais procédés de l'enfant en quête de satisfactions compensatrices. C'est ainsi que tantôt les maîtres « écopent » pour les parents, tantôt les parents pour les maîtres quand ils n' « écopent » pas tous ensemble indistinctement. Cette évolution s'achève, en effet habituellement dans une hostilité abstraite à l'égard de la contrainte, qu'elle émane de la famille, de l'État, de l'Église ou de tout autre groupement social<sup>1</sup>. En raison d'une affinité que l'école psychanalytique considère comme essentielle, la méchanceté est le plus souvent à base de sadisme, même quand elle ne se manifeste pas par des sévices de nature érotique. Naturellement, ces mêmes réactions d'hostilité anti sociale sont aussi bien déclenchées par les désavantages physiques, intellectuels ou moraux, dont l'enfant a pris conscience, que par les incidents pénibles de la vie affective dont il a été victime. Bref, on peut dire avec Adler que tout ce qui contribue à déterminer un sentiment d'infériorité et d'insécurité tend à susciter l'impulsion agressive. Le devoir de l'éducateur consiste évidemment ici à orienter le mécanisme de compensation vers la recherche d'équivalents objectifs de satisfaction, qui soient ou bien extérieurement moins nocifs, ou bien socialement, plus inoffensifs ou bien même socialement et moralement féconds, suivant les possibilités que les circonstances offriront à son action. Un balayage frénétique, une course épuisante à pied à bicyclette ou à cheval, une séance de travail manuel ou intellectuel acharné ont souvent raison de la rage la plus folle. Les parents et les maîtres ne doivent pas oublier que la colère et les sentiments impétueux d'hostilité sont éminemment dynamogéniques et attestent un intense intérêt. Sans doute avec les enfants difficiles, dont l'éducabilité est limitée, faudra-t-il se résigner à faire la part du feu en tolérant les actes de destruction matérielle pour éviter les sévices afflictifs. Il vaut mieux après tout qu'au lieu de torturer ses camarades, un enfant brise les potiches, les carreaux ou les isolateurs télégraphiques, voire même qu'il coupe les choux dans le potager et saccage les fleurs. C'est ce dont Goethe avait sans doute le sentiment lorsqu'il se délivrait de ses intentions hostiles à l'égard de ses frères et sœurs en jetant par la fenêtre les objets qui lui tombaient sous la main. Dans l'extrême impatience, quel potentiel d'exaspération chacun

1. PFISTER. *Die Behandlung schwererziehbarer und abnormer Kinder. Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst*, I, et *Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher?*

de nous n'est-il pas susceptible de décharger rien qu'en mâchant des tiges de plantes, en tailladant un morceau de bois, en défaisant fil à fil la trame d'un tissu ? Or nous sommes là sur le chemin de la maîtrise de soi, et un enfant n'est vraiment éduicable que quand l'usage de tels subterfuges peut le conduire petit à petit à la maîtrise de soi. Il y sera parvenu lorsque la joie de la victoire remportée sur soi et le sentiment de puissance et de sécurité qui l'accompagne constitueront l'équivalent de satisfaction préférentiel. Cette phase d'inhibition volontaire paraît bien être en effet, chez l'enfant normal, une condition nécessaire de la substitution définitive d'une réaction socialement et moralement féconde à une réaction socialement et moralement nuisible. Nul ici bas n'est sauvé qu'avec sa propre adhésion et que par son propre effort. Bien que son influence s'exerce ici d'une façon indirecte, l'éducateur n'en joue pas moins d'ailleurs dans cette conversion progressive un rôle capital, puisque c'est à lui à faire naître les occasions de victoire. Sans doute au terme de la transformation, la phase d'inhibition volontaire disparaîtra-t-elle, l'attrait des nouveaux équivalents de satisfaction rendant impossible toute régression vers les anciens, mais le pouvoir d'inhibition volontaire, gage de nouveaux progrès, sera acquis pour toujours, une fois constitué. Bref, la connaissance précise et le maniement judicieux du mécanisme de compensation mettent l'éducateur moderne en mesure de conférer au célèbre *χαίρειν εἰς δεῖν* d'Aristote à la fois sa pleine signification psychologique et sa pleine efficacité pédagogique. Mais, la dérivation s'opérant toujours, dans la voie normale du progrès moral, dans le sens de la substitution d'équivalents de satisfaction qualitativement supérieurs à des équivalents de satisfaction qualitativement inférieurs, la pédagogie de la compensation appelle celle de la sublimation. La sublimation offre même peut-être à l'action éducative des possibilités plus directes et un point d'insertion plus immédiat, puisqu'au lieu d'impliquer, comme la compensation, un transfert d'énergie d'une tendance à une autre, elle implique seulement une élévation du niveau de l'énergie au sein de la même tendance. Tout en proclamant l'universalité de ce processus, Freud s'exprime, il est vrai, en des termes qui pourraient donner le change sur cette vérité essentielle lorsqu'il écrit : « Au lieu de barrer la route à l'énergie des désirs de l'enfant, la sublimation leur laisse la possibilité d'être mis en valeur. En lieu

et place d'un but inutile, elle assigne aux diverses tendances une fin supérieure, qui peut n'être pas sexuelle. Les composantes de l'instinct sexuel sont particulièrement aptes à la sublimation, à cet échange de leur but sexuel contre une fin plus lointaine et d'une valeur sociale plus grande » (*Ueber Psychoanalyse*). Mais il est sûr qu'à ses yeux la transfiguration de la fin ne l'empêche pas de rester connaturelle à la tendance. Et, quelles que soient les incertitudes de l'école psychanalytique sur ce point, la logique conduit par exemple plutôt à opposer qu'à assimiler au processus de sublimation le processus du renversement du sens de l'*affekt*. Lorsque dans une crise décisive un sujet se rejette brusquement de la cruauté vers la tendresse, c'est que la charge affective se détache d'une tendance pour s'attacher à la tendance antagoniste. Et la sublimation ne s'explique au contraire que si la charge affective reste invariablement attachée à la même tendance. C'est ce que paraît avoir bien compris le Dr Ernest Jones lorsqu'il s'attache à mettre en relief le fond de continuité psychique qui conditionne la sublimation par une analyse des mobiles du choix de la profession : « Les facteurs extérieurs, lisons-nous en effet sous sa plume, quelle que soit leur importance aux yeux de l'observateur occasionnel, ne fournissent souvent qu'un prétexte à l'expression de quelque tendance primaire submergée. Un enfant, par exemple, qui a contracté un amour sadique de la cruauté, peut devenir un habile boucher ou un chirurgien distingué selon ses aptitudes et les circonstances extérieures. Un autre, qui était animé de la passion exhibitionniste, pourra devenir acteur, commissaire priseur ou orateur. J'ai gardé le souvenir d'un malade, qui, étant enfant, s'intéressait d'une façon extraordinaire à l'acte de la miction, à la direction du jet, à sa force, etc. : un peu plus âgé, il aimait passionnément les cours d'eau, les étangs ; c'est aujourd'hui un ingénieur connu, ayant construit beaucoup de canaux et de ponts. D'autres qui jadis s'intéressaient à des excréments plus solides, ont réussi dans leur enfance à sublimer leur intérêt en s'adonnant à divers jeux (activités spontanées d'Acher) et sont devenus plus tard : l'un architecte, un autre sculpteur, un troisième mouleur de plâtre, etc. ; tel autre ayant trouvé que les substances solides sont plus faciles à mouler et à manipuler après avoir été chauffées a fini par acquérir le goût de la cuisson et est devenu cuisinier. Nous ne prétendons naturellement pas que ces

facteurs aient été les seuls à déterminer le choix, et nous prétendons encore moins que le choix des professions que nous venons d'énumérer ait été dicté dans tous les cas par l'un ou l'autre des facteurs inconscients que nous avons mentionnés ; tout ce que nous avons voulu dire, c'est que ces facteurs possèdent une ténacité, une vigueur, une persistance qui nous obligent, si nous ne voulons pas négliger les données de l'expérience, à leur attribuer une importance infiniment plus grande que celle qu'on leur attache habituellement. » (*Traité théorique et pratique de Psychoanalyse*, ch. XXXIV. Les processus de sublimation et leur importance pour l'éducation et la rééducation). Et comme la notion de spontanéité lui paraît corrélative de la notion de continuité, le Dr Ernest Jones tend à se représenter la sublimation sous l'aspect d'un résultat nécessaire de l'activité fonctionnelle du psychisme enfantin : « La sublimation, écrit-il, est un processus caractéristique de la mentalité infantile, plutôt que de la mentalité adulte. Toute sublimation qui se produit dans la vie adulte n'est qu'une faible copie de ce qui se passe, sur une vaste échelle, pendant l'enfance, surtout pendant la première partie de celle-ci. En fait, l'orientation de l'enfant vers des considérations et des intérêts se rapportant au monde extérieur et ayant un caractère social, orientation qui constitue l'essence même de la sublimation, est peut-être le plus important de tous ceux dont se compose l'éducation. » (*Ibidem*). L'éducation étant entendue ici comme une auto-éducation. Cette opinion recouvre assurément une grande part de vérité, puisqu'enfin il y a une vocation normale de la psychogénèse de la personnalité morale, mais elle n'en est pas moins un peu trop optimiste et rien ne nous oblige jusqu'à nouvel ordre à voir dans l'ascétisme l'aboutissant naturel d'un masochisme initial. Ce n'est qu'au prix de bien des luttes intimes, luttes au cours desquelles l'enfant a besoin d'être stimulé par des encouragements répétés, que par exemple l'instinct combatif de l'enfant parvient à se dépouiller de sa sauvagerie originelle dans le *fair-play* du sport, de l'émulation avec autrui, enfin de l'émulation avec soi-même<sup>1</sup>. La nécessité de ces luttes n'est-elles pas précisément prouvée au surplus par l'ampleur des travaux consacrés à ces sublimations avortées parmi lesquelles les aberrations sexuelles occupent la

1. P. BOVER, *L'instinct combatif*, ch. VIII, Sublimation, ch. XIV, L'instinct combatif et les problèmes de l'éducation.

place d'honneur. Dès lors, si la réalité psychologique du mécanisme de sublimation nous garantit la possibilité d'informer la matière morale la plus ingrate en fonction des plus hautes exigences de la sociabilité et de la spiritualité, ce n'en est pas moins un problème ardu que de déterminer la cause de son déclenchement. Or seule l'influence d'un exemple prestigieux apparaît comme susceptible de réunir les deux conditions nécessaires et suffisantes à cet effet, à savoir, d'une part, de s'imposer directement à l'enfant et, d'autre part, d'agir en tant que force ascensionnelle. Bref, l'admiration est l'âme de la sublimation. Or, conformément aux vues convergentes de P. Bovet et d'Adler, cet exemple prestigieux est nécessairement d'abord celui du père qui ne peut qu'être d'emblée revêtu aux yeux de l'enfant de toutes les supériorités imaginables. C'est donc l'effort pour s'identifier au père qui déclenche originairement le mécanisme de sublimation. Sans doute plus tard et selon les circonstances, des modèles plus authentiquement dignes d'admiration, viendront se substituer au père et parfois même le mécanisme d'identification n'entrera plus en jeu que sous la loi de la contradiction : il s'agira pour l'enfant d'être le contraire de ce qu'est son père, de prendre le contre-pied de son attitude. Et sans doute aussi le moment viendra heureusement où, le mouvement étant donné, le mécanisme de sublimation fonctionnera de lui-même sans avoir besoin d'une stimulation extérieure quelconque. Mais aucun démarrage initial n'est concevable sans cet effort d'identification à une phase de la vie psychique où l'enfant n'est encore sensible qu'aux valeurs concrètement réalisées dans des personnes. De toute façon on comprend que l'important dans le maniement pédagogique du mécanisme d'identification en vue de la sublimation, c'est d'abord le choix des modèles. Il faut, certes, que les modèles possèdent une vertu exaltante et soient aptes à susciter l'enthousiasme. Mais il ne faut pas non plus que, par suite d'une disproportion fatale, l'effort d'identification ne fasse qu'intensifier chez l'enfant le sentiment de son infériorité et finisse par briser, dans une funeste surcompensation, tous les ressorts de la volonté de l'enfant. A ce point de vue, Heymans et Adler ont grandement raison de s'élever contre les prétentions surhumaines d'une pédagogie romantique, qui semble participer du délire des grandeurs. Quelle que soit la puissance de ce levier moral qu'est l'admiration, l'éducateur ne

saurait oublier qu'il peut aussi se muer en instrument de surmenage moral. L'essentiel est donc ici de mesurer l'effort aux forces disponibles et de procéder graduellement. Enfin l'admiration pour le modèle concret doit toujours être considérée comme une méthode transitoire, et le mécanisme d'identification ne doit être utilisé que pour promouvoir l'autonomie du processus de sublimation qui rendra possible sa disparition. Car la fin essentielle que se propose ici l'éducateur, c'est incontestablement de rendre l'enfant maître de son progrès moral, d'une part, en dégageant de toute condition restrictive et, d'autre part, en élevant au niveau de la préférence réfléchie son goût pour les équivalents supérieurs de satisfaction.

\*  
\* \*

En terminant cette étude, peut-être est-il à propos d'exprimer deux *desiderata* de la pédagogie à l'égard de l'analyse des mécanismes psychologiques : ces *desiderata* ont trait à la jonction encore trop incomplète de cette analyse aussi bien avec la théorie des complexes qu'avec la théorie des caractères. En dépit de la longue élaboration dont elle a été l'objet de la part de l'école psychanalytique, la notion du complexe semble rester encore obscure et attendre sa mise au point. Or cette mise au point ne nous paraît possible que par un approfondissement du jeu des mécanismes psychologiques. L'affirmation de l'autonomie du complexe à titre de réalité psychologique originale et irréductible, la multiplication des complexes si sensible dans l'ouvrage de M. Ch. Baudouin (*L'âme enfantine et la psychanalyse*) nous paraissent être des symptômes de régression scientifique. A notre sens, la réalité psychologique du complexe est secondaire, elle consiste en une certaine modalité du jeu combiné des mécanismes psychologiques sous l'influence de circonstances particulièrement défavorables à la santé morale et à l'équilibre mental du sujet. C'est une chose bien différente, tant au point de vue de la vérité scientifique que de l'efficacité thérapeutique, que de présenter à la mode de Freud le complexe d'Œdipe comme étant de formation directe ou de le présenter à la mode d'Adler comme étant de formation secondaire, les prétentions incestueuses du fils étant dans cette hypothèse une conséquence éventuelle, quoique non nécessaire en toute circonstance, de l'entrée en jeu du méca-

nisme d'identification et du mécanisme de compensation : « La plus primitive des situations triangulaires (père, mère, enfant), écrit à ce propos Adler, la situation incestueuse, se laisse ramener lorsqu'on l'examine de près, à une situation purement asexuelle, produite par la manie des grandeurs de l'enfant et présentant déjà tous les caractères névrotiques de l'enfant : jalousie, impertinence, insatiabilité, précocité, soif de domination, manque de sentiments altruistes » (*Le tempérament nerveux*, ch. III). *A fortiori* comment le pseudo-complexe de « destruction » pourra-t-il maintenir son autonomie à l'égard des mécanismes psychologiques ? En ce qui concerne la jonction de l'analyse de ces mécanismes avec la théorie du caractère la tâche est plus avancée, car elle a été magistralement amorcée par Jung dans ses travaux sur l'introversion et l'extraversion. Ce schéma éthologique se montre en effet déjà extrêmement précieux en ce qu'il permet d'expliquer, par une référence contrôlable à la constitution psychique du sujet, pourquoi le mécanisme de compensation s'oriente dans tel cas soit vers la recherche des équivalents subjectifs de satisfaction, soit vers la recherche des équivalents objectifs de satisfaction. Si d'ailleurs nous insistons sur ces *desiderata*, c'est qu'une explication complète nous paraît exiger la connaissance d'une part du milieu extérieur (et ceci concerne la théorie des complexes) d'autre part du milieu intérieur (et ceci concerne la théorie des caractères) au sein desquels se développent les mécanismes psychologiques. C'est cette explication que nous attendons de la science de demain. Quant à nous, nous aurions rempli notre programme et réalisé notre dessein si nous avions réussi à convaincre les éducateurs de l'incomparable valeur théorique et pratique de cette notion cardinale de l'équivalent de satisfaction, vers laquelle convergent tous les travaux consacrés à l'étude des mécanismes psychologiques.

Jean BOURJADE

## LE PROBLÈME DU TEMPS EN PSYCHOPATHOLOGIE <sup>1</sup>

Il y a des heures qui marquent dans notre vie. L'heure qui va s'écouler maintenant sera pour moi une heure de cet ordre. C'est que si, après vingt ans de réflexions et de recherches, nous trouvons l'occasion, grâce à la bienveillance d'une société savante, d'exposer devant elle les résultats de notre labeur, nous ne pouvons pas résister à une émotion profonde qui étreint tout notre être et qui restera gravée dans notre mémoire.

Qu'il me soit donc permis d'exprimer tout d'abord ma reconnaissance à la Société Suisse de Psychiatrie qui, la première, a bien voulu mettre à son ordre du jour le problème de la psychopathologie du temps et de l'espace et me confier un des deux rapports. Je n'aurais d'ailleurs pas pu trouver un cadre plus agréable pour exposer mes idées que celui dans lequel je me trouve. C'est ici même que je fis mes premiers pas en psychiatrie, sous la conduite de mon maître Bleuler et depuis des liens d'amitié me rattachent à la psychiatrie et aux psychiatres suisses.

Ce n'est pas tout. Un autre facteur intervient encore. C'est ici, en Suisse, que nous réalisons si facilement cet état d'âme particulier, propre à la période des vacances et qu'on appelle en allemand « *Ferienstimmung* ». Comme libérés du poids que fait peser sur nous la nécessité de subordonner notre activité aux heures et aux jours qui se succèdent en file indienne, avec une rigueur inébranlable, nous goûtons le repos, un repos qui n'est point une simple trêve accordée à notre cerveau et à nos muscles surmenés, mais qui réalise vraiment une forme de vie particulière. Nous ne sommes plus dominés par les préoccupations liées d'habitude aux différentes heures de la journée, nous ne sommes plus hantés par l'idée de ne

1. D'après le rapport présenté à la réunion de la Société Suisse de Psychiatrie à Zurich, le 12 novembre 1932.

pas perdre de temps, de faire face aussi vite que possible, en vertu de la devise « time is money », aux différentes obligations que nous impose la vie moderne et de les faire tenir toutes, serrées au maximum, dans l'espace d'une journée qui, en se riant de notre course à la conquête du temps, semble toujours s'écouler trop vite pour nous. Maintenant, nous oublions volontiers les heures que marque notre montre, nous vivons en communion intime avec la nature, avec nos semblables, avec nous-mêmes et nous nous pénétrons du souffle vivifiant qui en émane. Ah ! avec quel plaisir nous libérons-nous entièrement de ce trouble-fête que sont, dans ces conditions, les journées du calendrier et les minutes de la pendule. Nous aspirons à une vie en dehors du temps mesurable. Ce n'est pourtant pas un arrêt de la vie, une vie sans temps que nous cherchons à réaliser ainsi. Non, c'est une vie très intense, riche en contenu, pleine de mouvement intérieur, que nous goûtons ainsi et qui seulement est soumise à un autre principe que celui qui domine la vie quotidienne, vie qui n'a qu'un temps d'ailleurs et qui fera place bientôt, toujours trop tôt hélas, à l'emploi du temps bien réglé auquel nous sommes astreints d'habitude.

Vie quotidienne, d'une part, « *Ferienstimmung* », de l'autre, représentent ainsi deux façons d'être tout à fait différentes et font ressortir deux principes susceptibles de régir et d'organiser notre vie. En schématisant, nous pouvons parler du *principe de juxtaposition* et du *principe de pénétration*. Dans le premier cas, les journées, les heures, les minutes s'alignent les unes à côté des autres, nous pouvons les additionner et les soustraire, opérer avec elles, comme avec des nombres ou comme avec des objets dans l'espace, dont chacun est bien limité et extérieur par rapport à tous les autres. A chaque instant, nous pouvons marquer là comme une borne à partir de laquelle nous serons en état de compter, montre en main, les secondes qui s'écouleront à partir du moment fixé ainsi ; nous aurons ainsi l'image d'une série numérique devant les yeux qui nous permettra de décomposer, sous forme de succession ininterrompue, aussi bien les événements extérieurs que les états de conscience. Nous n'avons pas de peine à retrouver là un des procédés essentiels de la pensée discursive et nous reprenons volontiers l'expression du principe de « découpage et d'opposition » dont a parlé M. Mourgue, dans un de ces articles, à propos de la fonction du langage. Cette opposition

d'ailleurs ne se borne point au temps ; nous opposons maintenant aussi les uns aux autres les objets qui se trouvent devant nous dans l'espace et sur lesquels s'exerce notre activité, comme nous opposons le moi au monde, tout en cherchant, comme poussés par le désaccord qui s'établit entre lui et nous, à lui laisser une empreinte personnelle. Tout différent est le principe auquel obéit la « *Ferienstimmung* » ; ici, nous nous confondons entièrement avec la vie ambiante, nous nous en pénétrons, dans son ensemble, sans discerner en elle d'objets isolés, de même que nos états de conscience, au lieu de former une chaîne comparable à une série numérique, se pénètrent et s'organisent intimement, pour remplir notre être d'une harmonie profonde et venir se confondre, en un tout, avec la vie ambiante.

Nous n'avons pas de peine à reconnaître dans les deux principes que nous avons essayé de mettre en relief l'opposition fondamentale de Bergson entre le mort et le vivant, entre l'intelligence et l'intuition, entre le temps assimilé à l'espace et la durée vécue. Nous nous rendons compte maintenant aussi qu'il s'agit là de deux principes qui ne sont point liés, d'une façon essentielle, à la vie quotidienne et à la « *Ferienstimmung* », telles que nous les avons décrites plus haut ; ils les débordent, ont une signification bien plus générale, s'érigent en principes fondamentaux de la vie. Nous nous sommes servis de la vie journalière et de la « *Ferienstimmung* » uniquement à titre d'illustration, pour rendre plus plausibles les deux principes qui doivent nous servir de point de départ. Nous l'avons fait d'ailleurs en schématisant volontairement les choses, car il est évident que la vie journalière ne se réduit point à une succession de minutes et de secondes, aussi peu d'ailleurs que la « *Ferienstimmung* » est, en réalité, entièrement exempte de juxtaposition. Aussi, faut-il en s'élevant au-dessus des exemples donnés, essayer d'envisager les choses sous leur aspect général.

De ce qui a été dit jusqu'à présent, un fait important se dégage dès maintenant. Nous avons vu que les principes de juxtaposition et de pénétration ne se limitaient point au temps et ne représentaient point ainsi une particularité propre uniquement à ce phénomène. Ils concernaient bien davantage aussi bien la texture de l'ambiance que nos rapports avec cette ambiance. Cela d'ailleurs n'est pas pour nous surprendre, puisque de plus en plus nous nous imprégnons de l'idée que les éléments dont se compose le moi, dans les

synthèses qu'ils forment, sont toujours solidaires les uns des autres ou mieux, que nous ne saurions étudier aucun côté de notre vie, sans le reporter à la personnalité vivante tout entière<sup>1</sup>. C'est dire aussi, dans le cas particulier, que loin de nous l'idée d'étudier le temps en dehors de cette personnalité vivante ; le temps nous sert seulement de fil conducteur, de phénomène le plus représentatif des diverses modifications que peut subir la structure de la vie mentale, soit dans le domaine du normal, soit dans le domaine du pathologique. Que ce soit cependant au temps que nous assignions ce rôle, de préférence à tout autre phénomène, cela dépend justement de la place centrale qu'il occupe, ainsi que nous le verrons encore, dans notre vie.

L'œuvre de Bergson et plus particulièrement l'opposition fondamentale dont il vient d'être question a été le point de départ tant de mes études sur la phénoménologie du temps que de mes recherches sur l'aspect temporel des troubles mentaux. Ce sont ces dernières qui nous occuperont ici avant tout et nous ne ferons appel aux premières que dans la mesure où cela sera indispensable pour la compréhension de celles-ci.

Dans la vie, l'être et le devenir, le mort et le vivant, l'intelligence et l'intuition, l'espace et le temps vécu, la juxtaposition et la pénétration s'accordent bien mieux qu'on ne pourrait le croire tout d'abord. Presque à chaque moment de l'existence, ils s'enchevêtrent, pour former un tout harmonieux. Il a fallu l'intuition géniale d'un philosophe pour les disjoindre et nous les présenter, d'une façon vivante, chacun pour soi, dans sa forme pure, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Mais là question ne pouvait pas ne pas se poser de savoir si les variétés de la vie mentale, que nous étudions en psychopathologie, ne pourraient pas être envisagées et mieux comprises sous l'angle déterminé par l'opposition Bergsonienne de l'espace et du temps. En d'autres termes, est-il possible de distinguer, dans le domaine des phénomènes psychopathologiques, deux grands groupes, dont l'un serait caractérisé par une défaillance des facteurs relevant de la pénétration ou de la durée vécue ainsi que par une hypertrophie concomitante d'éléments subordonnés au principe

1. Très instructive à ce point de vue est l'étude récente de L. BINSWANGER sur la fuite des idées, *Ueber Ideenflucht*, 2 avril 1933. De même le mémoire d'Édouard PICHOX, Essai d'étude convergente des problèmes du temps, *Journ. de Psychol.*, 1931.

de la juxtaposition et de l'espace, tandis que l'autre présenterait des caractères diamétralement opposés aux précédents ?

C'est cette question qui devait inspirer toutes mes recherches psychopathologiques, en commençant par celles ayant trait à la schizophrénie<sup>1</sup>. Je commençais d'ailleurs par la schizophrénie, non pas seulement parce que c'est là le chapitre le plus intéressant de la psychiatrie contemporaine, mais aussi parce que j'arrivai à y appliquer assez facilement les principes qui se dégagèrent de l'œuvre de Bergson. C'est que — et c'est là un point qui mérite d'être retenu — le premier groupe de troubles mentaux dont je parlais tout à l'heure, à savoir celui qui devait être caractérisé par une défaillance du temps vécu et par une hypertrophie de l'espace, paraissait trouver son expression la meilleure dans les troubles essentiels de la schizophrénie, tandis que la constitution de l'autre groupe rencontrait bien plus de difficultés sur sa route. Nous verrons encore tout à l'heure quelles en étaient les raisons. D'ailleurs, pour la schizophrénie elle-même, il ne pouvait s'agir que d'une concordance plus ou moins approximative. Mais ne sommes-nous pas fatalement réduits à des approximations, là où nous avons, d'un côté, toute la richesse inépuisable de la vie et, de l'autre, les cadres fixes dans lesquels nous essayons de la placer ?

Je ne reprendrai pas ici la psychopathologie de la schizophrénie,

1. La psychiatrie contemporaine oppose deux grands groupes de phénomènes psychopathologiques, qu'elle synthétise sous les noms de schizophrénie et de folie maniaco-dépressive, cette dernière se manifestant tantôt sous forme d'accès de dépression mélancolique, tantôt sous forme d'excitation maniaque. La symptomatologie ainsi que le diagnostic différentiel de ces deux psychoses se sont trouvés de plus en plus centrés autour de la notion de contact vital avec la réalité, le comportement du schizophrène étant conditionné par la perte de ce contact, tandis que celui du déprimé mélancolique ou de l'excité maniaque est caractérisé par le maintien de celui-ci.

Kretschmer a établi deux constitutions psychopathiques correspondantes à la schizophrénie et à la folie maniaco-dépressive (appelée aussi folie cyclique) et caractérisées par les mêmes traits essentiels, relatifs au comportement du sujet par rapport à l'ambiance. Il a parlé, dans ce sens, de schizoïdie et de cycloïdie ; puis, en poursuivant ces recherches dans le domaine du normal et en y retrouvant, en plus petit seulement, les mêmes différences, il a introduit les notions de schizothymie et de cyclothymie. Deux rangées s'établissaient ainsi : schizothymie-schizoïdie-schizophrénie et cyclothymie-cycloïdie-folie maniaco-dépressive, allant chacune des particularités du comportement de l'individu normal jusqu'aux traits saillants de la psychose.

En partant de là, M. Bleuler a parlé de la schizoïdie et de la syntomie, en tant que de deux principes de la vie, la syntonie (qui a remplacée la cyclothymie et le cycloïdie) étant la faculté de vibrer à l'unisson avec l'ambiance, et la schizoïdie, au contraire, la faculté de s'en abstraire.

vue sous cet aspect particulier. Je l'ai exposée dans mon livre. Qu'il me suffise de rappeler les paroles d'une de mes malades qui constituent une illustration particulièrement vivante des faits que nous essayons de mettre en lumière : « Tout est immobilité autour de moi. Les choses se présentent isolément, chacune pour soi, sans rien évoquer. Certaines choses qui devraient former un souvenir, évoquer une immensité de pensées, donner un tableau, restent isolées. Elles sont plutôt comprises qu'éprouvées. C'est comme des pantomimes qu'on jouerait autour de moi, mais je n'y entre pas, je reste en dehors. J'ai mon jugement, mais l'instinct de la vie me manque. Je ne parviens plus à donner mon activité d'une façon suffisamment vivante. Je ne puis plus passer des cordes douces aux cordes tendues et pourtant on n'est pas fait pour vivre sur le même thème. J'ai perdu le contact avec toutes espèces de choses. La notion de la valeur, de la difficulté des choses a disparu. Il n'y a plus de courant entre elles et moi, je ne peux plus m'y abandonner. C'est une fixité absolue autour de moi. J'ai encore moins de mobilité pour l'avenir que pour le présent et le passé. Il y a en moi comme une sorte de routine qui ne permet pas d'envisager l'avenir. Le pouvoir créateur est aboli en moi. Je vois l'avenir comme répétition du passé ».

Il eût été difficile de trouver une description plus saisissante de ce qu'est la vie mentale en l'absence du principe de pénétration, absence qui se manifeste simultanément dans toutes les directions, c'est-à-dire aussi bien par rapport aux événements du monde extérieur que par rapport aux états d'âme de l'individu ainsi qu'à l'interaction des deux et que la malade traduit, en fin de compte, en parlant d'un effondrement de son élan créateur.

Nous trouvons la même absence de pénétration à la base de maintes autres — la prudence m'empêche de dire : de toutes — manifestations de la schizophrénie. En partant de la ligne brisée, caractéristique du comportement schizoïde (Kretschmer), pour aboutir à la dissociation complète ou à l'ambivalence du schizophrène, nous croyons pouvoir invoquer toujours à nouveau l'absence de cette toile de fond, faite dans notre vie par l'organisation intime des événements dans la durée vécue, de ce « *Nachklang* » du passé immédiat qui prolonge ce passé dans le présent et prépare déjà l'avenir, en faisant d'eux un tout primitif et indivisible. Privés

de ce ciment, de ce support naturel, les éléments de la vie mentale viennent se poser les uns à côté des autres, à l'instar des objets dans l'espace, se fractionnent, se désagrègent, ne s'arrêtent même plus devant la présence simultanée, si contradictoire pourtant, du oui et du non. Doublée, à titre de compensation, d'une hypertrophie d'éléments rationnels et spatiaux, cette même défaillance du principe de pénétration donne lieu au rationalisme et au géométrisme morbides, que je décrivais, le premier en collaboration avec M. Rogues de Fursac et le second en collaboration avec M<sup>me</sup> Minkowska, en précisant en même temps le diagnostic différentiel de la schizophrénie d'avec la psychasthénie. Et nous retrouvons les mêmes particularités, en plus petit seulement, chez le schizoïde qui tantôt, ne connaissant ni repos ni contemplation, bourre littéralement le temps de son activité et de son travail, de ses projets, comme menacé de choir sans cela, non pas dans une contemplation salutaire, mais dans le vide, ou qui tantôt trouve que le train dans lequel il a pris place va trop vite, non pas parce que sa marche lui donne le mal de mer, mais parce qu'il n'arrive pas à enregistrer isolément, comme il le voudrait, tous les objets devant lesquels il passe et qui devraient être, selon lui, des points de repère indispensables pour reconstituer le mouvement, mouvement qui en réalité, comme l'a si bien montré Bergson, est tout autre chose.

Rien n'est plus utile, en psychopathologie, que la confrontation des divers troubles mentaux. Aussi me fallait-il, pour mettre encore plus en relief les particularités de la vie des schizophrènes, rechercher un terme de comparaison. Détail curieux à noter, je m'adressai, dans ce but, tout d'abord non pas à la folie maniaco-dépressive, comme on aurait pu s'y attendre, mais aux démences organiques. Cette orientation un peu particulière de mes recherches fut déterminée, si je ne me trompe, par deux circonstances, l'une de nature positive, à savoir le désir d'aborder de notre point de vue le problème bien ancien déjà de la différenciation des états terminaux de la schizophrénie et des démences dites organiques, l'autre de nature négative, puisque reposant sur la difficulté d'envisager sous l'angle temporel l'ensemble des troubles du groupe maniaco-dépressif. Ces deux circonstances devaient se montrer toutes deux fécondes par la suite. Car si, d'une part, la confrontation des schizophrènes et des paralytiques généraux m'offrait l'occasion de préciser cer-

tains mécanismes élémentaires de notre vie mentale, il devenait clair, d'autre part, que pour englober dans nos recherches les troubles maniaque-dépressifs, il était nécessaire de creuser davantage dans le domaine du normal et de chercher à approfondir et à différencier nos connaissances générales relatives au phénomène du temps.

Commençons par le premier point. Ici j'ai pu préciser le rôle de la notion fondamentale du « moi-ici-maintenant » et opposer ainsi la connaissance des lieux à la conscience du lieu.

En clinique, nous parlons couramment de la désorientation dans le temps et dans l'espace ; ce fut même jusqu'il y a peu presque la seule forme sous laquelle se posait en psychiatrie le problème du temps et de l'espace. Les questions que nous posons à ce sujet à nos malades (Quel jour sommes-nous ? Depuis quand êtes-vous à l'asile ? etc...) ont toutes trait, comme il est facile de s'en rendre compte, au temps mesurable et aux connaissances acquises, relatives aux lieux et à leur disposition géographique, et constituent, en dehors des états de confusion mentale, un test clinique de la mémoire. Pourtant les malades déments, désorientés dans le temps et dans l'espace, répondent aux questions que nous leur posons et alors surgit la question de savoir si ces réponses, déficientes et fausses c'est entendu, n'ont pas toutes quelque chose de commun, n'obéissent pas à la même règle et ne reposent pas ainsi, dans leur déficience même, sur un mécanisme essentiel resté intact.

Une remarque d'ordre très générale s'impose ici. En clinique, nous nous intéressons, et pour cause, avant tout au côté déficitaire de nos malades ; nous cherchons à préciser ce qui leur fait défaut, nous parlons avant tout de *troubles*, de troubles de la mémoire, du jugement, de la volonté, des perceptions, de l'affectivité, etc.... Mais ce côté déficitaire n'épuise point le problème. La psychopathologie contemporaine nous impose une autre tâche : elle veut savoir ce qui reste *intact* chez les malades, et cela de nouveau non pas sous forme de bribes ou de fragments du psychisme habituel, c'est-à-dire, pour employer une image, sous forme de ruines après un incendie, mais au contraire, en tant que mécanismes essentiels de la vie auxquels, à défaut d'autres, obéissent maintenant, avec nécessité presque, les manifestations de la vie mentale et qui réunissent ceux-ci en un tout, un tout différent du nôtre, mais non entièrement

dénué de vie pour cela. Là nous penserions volontiers à un édifice, extravagant et non viable peut-être, mais ayant tout de même, comme c'est toujours le cas dans le domaine de la réalité psychique, une charpente bien déterminée et construit selon un plan qui lui est propre. Déterminer les particularités de ce plan, c'est là le but de l'analyse structurale en psychopathologie, telle que nous l'entendons, analyse qui à la place de la notion « être malade » met au premier plan la notion « être autrement » par rapport à la forme habituelle de la vie mentale.

Les paralytiques généraux, entièrement désorientés dans le temps et dans l'espace, répondent très souvent à la question : Où êtes-vous ? — Ici, et quand nous insistons, pour nous convaincre qu'il ne s'agit point d'une réaction purement verbale de leur part, indiquent du pied ou de la main l'endroit où ils se trouvent. Le schizophrène, lui, répondra, plus d'une fois, à la même question : je sais où je suis, mais je ne me sens pas à l'endroit où je me trouve.

Cela nous oblige de réviser notre conception de ce que nous appelons l'orientation dans le temps et dans l'espace. Cette orientation semble se composer maintenant d'éléments de deux ordres différents : d'une part, de connaissances enregistrées par notre mémoire et relatives aux noms des lieux et aux dates, et, d'autre part, de la notion fondamentale du « moi-ici-maintenant » qui contrairement aux connaissances précédentes a, du moins pour le moi agissant, quelque chose d'absolu en elle quant à l'endroit où je me trouve et au moment que je vis actuellement. C'est cette notion qui sert de charpente à nos connaissances relatives aux lieux et aux dates ; ces connaissances sont comme centrées autour d'elle et c'est l'action conjointe des unes et de l'autre qui fait que non seulement nous pouvons situer Zurich par rapport à Bâle et à Paris ou le 12 novembre 1932 par rapport à une date quelconque, tout aussi conventionnelle que la première, mais encore que je puis dire : aujourd'hui, le 12 novembre 1932, à 6 heures du soir, je me trouve ici, à Zurich, dans l'amphithéâtre du Burghölzli en train de faire une conférence sur le temps et l'espace. En psychopathologie, ce sont tantôt nos connaissances et nos souvenirs qui peuvent être mis hors d'action, tantôt c'est la notion du « moi-ici-maintenant » qui peut fléchir. Deux modes différents de modifications se trouvent ainsi tracés, de ce point de vue, devant nous.

Dans cet ordre d'idées, nous n'avons pas de peine à trouver d'autres manifestations similaires. Pour ne citer qu'un seul exemple, à la question : D'où venez-vous ? nous entendons parfois les malades désorientés répondre : De là où j'étais avant. Ici aussi les connaissances précises font défaut, tandis que la charpente dynamique du changement de lieux, dans sa forme générale, à savoir endroit X avant et endroit Y maintenant, se montre intacte et agissante. Si nous opposons à cette constatation la tendance des schizophrènes — point sur lequel ont plus particulièrement insisté Dide et Guiraud — à remplacer souvent les prépositions de nature chronologique, comme « quand », par des termes de nature topographique, comme « où », si nous rappelons ici que Franz Fischer aboutit à la conclusion que chez les schizophrènes, au fur et à mesure que progresse leur affection, la pensée temporelle se montre de plus en plus saturée de spatialité interne, nous n'avons pas de peine à trouver dans tout cela une confirmation de ce que les démences organiques et la schizophrénie suivent, si nous prenons pour point de départ l'orientation dans le temps et dans l'espace, telle que nous l'avons précisée plus haut, deux directions divergentes, ressortissant à chacun des deux éléments dont se compose cette orientation.

Des paralytiques généraux moins avancés peuvent nous raconter correctement par ordre chronologique ce qu'ils ont fait pendant la guerre, mais sont hors d'état de nous dire quand la guerre a été déclarée ni quand a été signé l'armistice, preuve que la faculté d'enchaîner les faits dans le temps n'est point liée d'une façon absolue à la connaissance des dates que nous leur assignons d'après une convention communément admise, que cette connaissance vient s'y ajouter du dehors, pour ainsi dire, pour leur servir de cadre et que le problème du temps ne commence, à vrai dire, qu'à l'intérieur de ce cadre. Ces faits viennent à l'appui de l'opinion émise par MM. Bouman et Grunbaum au sujet de l'existence dans notre vie d'une perspective dans le temps, indépendante de nos connaissances relative aux dates.

Pour terminer, disons encore quelques mots au sujet des idées de grandeur des schizophrènes et des paralytiques généraux. Dans les deux cas, nous nous servons du même terme : idées de grandeur, et, selon la conception courante des idées délirantes en général, nous serions enclins d'y voir un trouble du jugement. Pourtant

chez les paralytiques généraux et chez les schizophrènes, les idées de grandeur ont un caractère tout différent, si différent qu'il paraît tout naturel d'admettre qu'une forme idéique semblable sert d'expression, dans ces deux cas, à deux mécanismes, à deux structures diamétralement opposées l'une à l'autre. Chez le paralytique général les idées de grandeur ont un caractère dynamique, elles sont surtout faites de projets, de projets grandioses et fantastiques, ne connaissant ni bornes, ni limites, ni obstacles, ni temps nécessaire dans des conditions ordinaires pour leur réalisation ; il associe d'ailleurs à ces projets son entourage, en transformant ainsi et sa propre vie et celle de son ambiance en un véritable tourbillon mouvant, où tout s'accomplit comme en l'absence du lest habituel, à savoir de l'effort se déployant dans le temps, avec une rapidité extraordinaire, en un clin d'œil. Aussi entendons-nous souvent les paralytiques généraux nous parler de trains et d'autos se déplaçant à une vitesse dépassant toute mesure, de leurs enfants qui vieillissent de dix ans par jour, de leur faculté d'accoucher d'un enfant toutes les semaines. Les idées de grandeur chez les schizophrènes ont un tout autre aspect. Elles ont quelque chose d'immobile, de statique en elles. Le schizophrène se dit Dieu ou le Christ, mais sa pensée s'arrête là ; il continue de balayer la cour comme si de rien n'était. On dirait qu'ici le sentiment d'épanouissement, le sentiment de *devenir* plus grand, lié à notre activité personnelle dans la vie, s'est immobilisé entièrement et « être grand » est venu, sous une forme rationnelle et non viable, se substituer au « devenir plus grand », en signifiant ainsi l'arrêt de mort à l'élan personnel, à la vie spirituelle de l'individu.

La démence sénile, qui par son fonds démentiel se rapproche de la paralysie générale, nous révèle aussi une série de données intéressantes sur le temps. Déjà la fabulation du sénile, si banale à première vue, est bien significative en ce sens. C'est que la perte de la mémoire ne postule point nécessairement la fabulation. Celle-ci témoigne bien davantage d'un constant souci de se situer dans le temps. Ce souci est confirmé par les dires des séniles, qui sont littéralement remplis de relations d'ordre temporel. On dirait que toujours à nouveau, là même où cela n'est point nécessaire, ils cherchent à ajouter à chaque situation un facteur temporel. Citons quelques exemples : Q. Où êtes-vous ? — R. Je suis là, *depuis* que j'ai eu

tant d'ennuis ; ou encore : Je me suis mise là *en attendant*. — Q. Comment allez-vous ? — R. Ça va bien *pour le moment* ; ou : Ça va bien *depuis ce matin*. Quelle différence avec la pensée du schizophrène qui s'étale uniquement dans l'espace, comme nous avons essayé de le montrer dans nos études.

Nous faisons déjà pressentir plus haut que la comparaison des schizophrènes et des paralytiques généraux, quel que soit son intérêt, ne pouvait pas nous satisfaire à la longue. Tout naturellement nos regards devaient être attirés par l'opposition fondamentale de la schizophrénie et de la folie maniaco-dépressive, opposition qui a fait faire le plus de progrès et à la psychiatrie clinique et à la psychopathologie, surtout depuis que le problème du diagnostic différentiel s'est trouvé centré de plus en plus autour de la notion de l'attitude de l'individu à l'égard de l'ambiance, ou, comme nous le disions, de la notion du contact vital avec la réalité. C'est donc dans le domaine de la folie maniaco-dépressive que nous étions en droit de nous attendre à trouver l'autre grand groupe de troubles mentaux, dont nous parlions plus haut et qui, en opposition à la schizophrénie, devait être caractérisé par une défaillance des facteurs de juxtaposition et une hypertrophie d'éléments de notre vie, relevant de la pénétration. Or, si la formule temporelle générale des états de dépression mélancolique se précisait assez rapidement et sans trop de difficulté au cours de nos recherches — et moi-même aussi bien que Straus, nous nous sommes attachés à ce problème dès nos premières études — cette formule ne s'opposait pourtant pas directement, comme l'aurait voulu la logique, à celle de la schizophrénie ; d'autre part, les états d'excitation maniaque se montraient réfractaires à nos efforts et ce n'est qu'au cours des dernières années que nous avons réussi à poser les premiers jalons dans ce domaine. Ces difficultés tiennent, comme nous nous sommes rendu compte au cours de nos recherches, à ce que l'analyse du phénomène du temps, loin de se borner à l'opposition globale de la durée vécue et du temps mesurable, pouvait et devait être poussée plus avant, car ce n'est qu'au prix de ce travail préalable qu'il devient possible de donner à nos analyses structurales toute l'extension voulue. C'est là le deuxième point, dans l'évolution de nos idées, sur lequel nous insistions plus haut.

Commençons par une remarque qui servira à orienter notre

pensée. Si nous examinons les deux rangées établies par Kretschmer : schizothymie-schizoïdie-schizophrénie, d'une part, et cyclothymie-cycloïdie-folie maniaco-dépressive, de l'autre, ou pour parler avec Bleuler, schizodïe-schizophrénie d'un côté et syntonie-folie maniaco-dépressive de l'autre, nous voyons que nous acceptons sans difficulté la formule que le schizophrène est plus schizoïde que le schizoïde, tandis qu'il nous est difficile de nous accommoder de la formule que l'excité maniaque ou le déprimé mélancolique soient plus syntones que le syntone normal. En d'autres termes, tandis que la schizophrénie semble bien reposer, du point de vue psychopathologique, sur une hypertrophie morbide des facteurs de nature schizoïde, accompagnée d'une défaillance de facteurs syntones de la vie mentale, la formule inverse ne semble pas être de mise pour la folie maniaco-dépressive. Nous en trouvons une confirmation dans la circonstance suivante : si nous disons, pour caractériser la façon d'être de l'excité maniaque, qu'il reste, comparé au schizophrène excité, en contact avec l'ambiance, nous ne dirons pas pour cela que ce contact est plus grand, est meilleur que celui du syntone normal. Au contraire, nous trouverons ce contact comme diminué, comme dégradé par rapport au contact du syntone. La modification semble être conditionnée ici non pas par une défaillance de la schizoïdie et une augmentation concomitante de la syntonie, mais se produire bien davantage au sein même de la syntonie. Une asymétrie se dessine ainsi entre les deux rangées dont nous parlions tout à l'heure, asymétrie que nous pouvons exprimer, d'une façon très schématique évidemment, en affirmant que si le maximum de schizoïdie se trouve dans le domaine de la schizophrénie, le maximum de l'autre rangée se place, non pas dans la folie maniaco-dépressive, mais dans la syntonie elle-même. Cette asymétrie nous explique pourquoi nous ne pouvions pas appliquer immédiatement, sans faire au préalable un grand détour, à la folie maniaco-dépressive les notions générales relatives au temps. Elle nous indique, d'autre part, la structure toute différente de la schizoïdie et de la syntonie, surtout en ce qui concerne la possibilité de donner naissance à des modifications pathologiques. C'est cette différence de structure qu'il s'agit d'approfondir maintenant. Nous pouvons dire dès maintenant qu'elle se ramènera avant tout à ce que la syntonie, en tant que contact vital avec la réalité, porte en

elle un caractère de plénitude telle qu'en aucun cas on ne saurait aller au-delà. Elle se suffit au fond à elle-même, elle trouve en soi sa signification et sa fin, remplit ainsi sa propre mesure, mesure qui ne saurait être dépassée. C'est donc au sein de cette syntonie elle-même que la folie maniaco-dépressive viendra creuser un trou. Mais comment est-ce possible ?

Reportons-nous en arrière, vers l'opposition de la « *Ferienstimmung* » et de la vie quotidienne. Comme nous l'avons vu plus haut, elles s'accordaient, au fond, mieux qu'on ne l'aurait pu supposer à première vue et arrivaient à s'entre-mêler dans la vie, dans une certaine mesure du moins. Mais comment le font-elles et comment en réalité pouvons-nous passer, sans heurts, de l'une à l'autre ? Deux méthodes peuvent être employées pour répondre à cette question. Nos vacances n'ont qu'un temps ; elles ne durent d'habitude que trois à quatre semaines. Cette idée ne nous abandonne point au cours de nos vacances. Tout en goûtant le repos et la détente, nous n'oublions point la date à laquelle il faudra reprendre le collier. Nous nous préoccupons déjà de l'heure du départ du train qui devra nous ramener à Paris, il s'agit de ne pas le rater et, une fois dans le train, nous voilà déjà sous l'empire du temps mesurable qui réglemente notre vie laborieuse, et des vacances il ne reste plus qu'un souvenir agréable, souvenir qui viendra de temps en temps effleurer notre pensée et qui nous fera attendre, avec nostalgie, la période des vacances de l'année prochaine. C'est là la méthode empirique. Comme il est facile de se rendre compte, elle subordonne le tout au temps mesurable, elle l'envisage du point de vue de l'enchaînement des faits dans le temps, elle place en entier la *Ferienstimmung*, sans se préoccuper de ses caractères propres, sous la dépendance du temps mesurable, elle lui assigne une durée et examine ensuite ce qui se passe en nous, quand, à la fin des vacances, nous prenons le train pour rentrer. Mais nous pouvons aussi placer bien en face de nous, devant notre regard spirituel, les phénomènes de la « *Ferienstimmung* », affranchie maintenant pour ainsi dire du temps mesurable, et de la vie quotidienne, dominée par ce même temps, et préciser, non plus la façon dont ces deux phénomènes s'enchevêtrent et se succèdent dans le décours d'une vie individuelle, mais leurs caractères généraux et essentiels, susceptibles de conditionner aussi bien le contraste qui existe entre eux que les points

d'intersection qui leur permettent de se combiner en proportions variables. Ce sera là la méthode phénoménologique. C'est cette méthode que nous allons suivre.

Là le problème s'élargit d'ailleurs très rapidement. La « *Ferienstimmung* » et la vie quotidienne deviennent ici, dans leur réalisation concrète, des phénomènes représentatifs des principes de pénétration et de juxtaposition et, par delà, de l'opposition fondamentale du temps vécu et du temps assimilé à l'espace, telle que Bergson l'avait mise en relief.

Nous savons sur quoi repose le contraste entre ces deux modalités du temps. Ce contraste, nous l'avons mis en lumière, en parlant du principe la pénétration et du principe de juxtaposition. Mais le contraste ne fait qu'éloigner deux phénomènes l'un de l'autre. Pourtant, dans les deux cas, nous parlons encore de temps, nous les désignons du même nom et admettons ainsi facilement qu'il existe des liens, même sur le plan phénoménologique, susceptibles de les rattacher l'un à l'autre. Et, de fait, le devenir et l'être, le vivant et le mort, le mouvant et l'immobile s'enchevêtrent partout dans la vie, sans heurts, d'une façon presque toute naturelle, sans que l'être arrête le devenir, sans que le devenir détruise en poussière l'être. Si la durée vécue était toute différente de l'espace, jamais nous ne serions parvenus à assimiler le temps à cet espace, jamais l'idée du temps mesurable n'aurait pu surgir dans notre esprit. Et si la physique arrive, à l'aide d'abstractions successives, à faire du temps une quatrième dimension de l'espace et à représenter ainsi les lois du mouvement par des courbes immobiles, il faut bien admettre, à la base de ces abstractions, une expérience initiale, un acte initial d'assimilation du temps à l'espace, susceptible, par la suite, de donner naissance à cette série d'abstractions successives, se terminant, semble-t-il, par une absorption du temps par l'espace. D'ailleurs il n'est point nécessaire de faire appel à la physique pour se rendre compte de la nécessité de cette expérience initiale d'assimilation. Quel que soit le degré de notre instruction, quel que soit le degré de nos connaissances physiques, dès qu'il s'agit de nous représenter le temps, nous le faisons tout naturellement, sans aucun artifice apparent, sous forme d'une ligne droite. D'autre part, nous ne saurions vraiment rien dire sur la nature intime du temps sans le confronter, ne fût-ce que sous forme de contraste, avec l'espace.

Ainsi se pose, toujours sur le plan phénoménologique, le problème du passage du temps vécu au temps assimilé à l'espace.

Si la durée vécue est une réalité, si le temps assimilé à l'espace en est une autre, ils semblent bien constituer deux points extrêmes d'une série de phénomènes temporels, venant s'échelonner entre eux. Ce sont ces phénomènes qu'il s'agit d'étudier maintenant. Un horizon vaste et infini s'ouvre ainsi devant nous. Dès les premiers pas faits par l'homme dans le domaine de la science, l'espace a donné naissance à la géométrie et puis à la mécanique. Rien de semblable n'a surgi jusqu'à présent du phénomène du temps. C'est qu'on s'est contenté d'une conception simpliste du temps, consistant à placer le passé, le présent et l'avenir, en leur enlevant toute signification vivante, sur une ligne droite ou encore à assimiler l'écoulement du temps à des moments successifs et, par delà, à la série naturelle des nombres. L'humanité s'est habituée à considérer le monde, la vie, le devenir, le temps, uniquement sous un aspect géométrique et rationnel. Il nous faut maintenant nous libérer de ces conceptions. Il nous faut nous familiariser avec l'idée que le temps a sa structure intime, qui, loin de se ramener à la juxtaposition de points sur une ligne, ne trouve dans cette juxtaposition qu'un de ses aspects ultimes. Plus particulièrement, il nous faut nous accoutumer à l'idée que le temps n'est point une forme à une seule dimension, mais que les phénomènes temporels, en s'imprégnant plus ou moins de spatialité, viennent s'échelonner en profondeur, sans que pour cela, d'ailleurs, il puisse être question de deux ou plusieurs dimensions pour eux. De là semble s'ouvrir devant nous la possibilité d'examiner le devenir, la vie, le monde et même l'espace sous leur aspect temporel, oui, je voudrais presque dire, sous leur aspect « chronologique », la « chronologie » étant prise ici au sens propre du mot, c'est-à-dire comme un *λογος* ayant pour objet le temps et susceptible ainsi de constituer une vaste discipline à part de notre savoir.

Je crains presque de m'être avancé trop loin. Il ne peut point être question ici de donner une analyse complète du phénomène du temps, analyse qui n'est qu'à ses débuts. Je ne le ferai que dans la mesure où cela est nécessaire pour nous.

Prenons comme exemple le phénomène de la succession. Celle-ci contient l'attribut d'être deux ou plusieurs. Il faut être deux états

de conscience ou deux événements pour pouvoir se succéder dans le temps. La raison s'empare de suite de cet attribut rationnel. Elle fait de la succession une relation entre un événement B qui est présent dans notre conscience et un événement A qui l'y a précédé et qui, de ce fait, n'y est plus, et s'efforce ensuite, sans jamais y arriver, de surmonter cette situation apparemment contradictoire, en faisant intervenir, comme un *deus ex machina*, la mémoire appelée à laisser survivre des traces de A au moment où B est là. Ensuite, en suivant toujours la voie tracée par cette juxtaposition des événements A et B, elle transforme notre vie en une succession ininterrompue d'événements de cet ordre, qui fuit devant les yeux sans nous donner la possibilité de jamais y prendre pied. En réalité pourtant, si nous nous adressons aux données immédiates de la conscience, nous voyons que, quand nous saisissons sur le vif le phénomène de succession, bien que nous y trouvions l'attribut rationnel d'être deux, nous n'y trouvons primitivement rien d'une négation, ni d'une relation entre quelque chose qui est et quelque chose qui n'est pas et, d'autre part, que, quand nous cherchons à fixer cette succession, nous n'aboutissons point à une fuite éperdue d'événements dans le temps, mais, au contraire, voyons la succession comme se déployer, s'étaler devant les yeux, former une continuité qui a quelque chose de très stable en elle, dans laquelle nous sentons de la terre ferme sous les pieds et dans laquelle nous vivons et nous sentons parfaitement à l'aise. Pour désigner ce passage, dans la vie, de la succession à la continuité au sens indiqué plus haut, j'ai parlé du *principe de déploiement du temps*. C'est là, d'ailleurs, un principe très général.

On a l'habitude de considérer le maintenant comme une partie élémentaire du temps. Il y a là certainement une part de vérité, puisque nous arrivons sans difficulté à produire un maintenant de cet ordre dans notre conscience et qu'il nous apparaît alors vraiment comme une partie élémentaire du temps. Mais on fait fausse route, quand, en partant de là, on transforme la vie en une série de maintenant de cet ordre, se succédant les uns aux autres, juxtaposés et sans liaison intime, et surtout quand on assigne au maintenant l'attribut de l'existence, quitte à rattacher à lui, toujours à l'aide de la mémoire, tout ce qui tant soit peu semble le dépasser. En réalité, le maintenant s'intègre au temps d'une façon toute différente, suivant une direction opposée à celle que veut, à

toute force, lui imposer la pensée. Il se déploie devant les yeux, immerge dans le *présent*, présent qui, par rapport au passé et à l'avenir, conserve encore les caractères du maintenant, mais qui, en même temps, et contrairement au maintenant, contient de la durée en lui, ce qui fait que nous pouvons vivre et nous épanouir dans le présent et que celui-ci, aux limites extensibles, fuyantes et insaisissables, peut découper des tranches plus ou moins grandes dans le devenir, se réduire tantôt au maintenant ou tantôt s'étendre à l'aujourd'hui ou à l'ère présente, sans que pour cela nous découvririons dans ce déploiement du présent la moindre trace de mémoire<sup>1</sup>.

Si maintenant nous revenons à la syntonie, telle qu'elle se trouve réalisée par exemple dans la faculté de faire nôtres la peine ou la joie d'autrui, en nous en pénétrant profondément, nous pouvons y distinguer, sans peine, je crois, deux facteurs essentiels d'ordre temporel. D'une part, il y a nécessairement de la durée vécue, du déploiement du temps dans la sympathie (au sens étymologique du mot), celle-ci ne pouvant, en aucun cas, ni être instantanée ni même se borner à un maintenant ; d'autre part, en nous pénétrant, dans la syntonie, d'un événement de la vie ambiante, en nous confondant, à travers de cet événement, avec la vie tout entière, nous vivons, dans la durée, comme un rythme profond, commun aussi bien au moi qu'au devenir ambiant, les unissant en un tout indivisible, les faisant vibrer d'une façon synchrone l'un par rapport à l'autre. J'ai proposé de parler dans ce sens, pour la syntonie, de *synchronisme* vécu. Le synchronisme est, au fond, l'aspect temporel de ce caractère de plénitude complète qui se dégage de la syntonie. Il nous servira maintenant de fil conducteur pour l'étude des modifications pouvant se produire au sein même de la syntonie et nous permettra de poser ainsi la base de la psychopathologie de la folie maniaco-dépressive.

L'excité maniaque absorbe, comme le dit Bleuler, avec avidité le monde extérieur. C'est ce qui le différencie d'avec le schizophrène excité. Mais il l'absorbe avec une telle avidité, aurions-nous envie d'ajouter, qu'il ne s'en pénètre plus du tout. C'est ce qui le diffé-

1. Deux échelons différents semblent pouvoir être discernés ainsi dans la structure générale du phénomène du temps, et il est intéressant de rappeler ici que Pierre Janet, en abordant le problème du temps d'un autre point de vue et en étudiant l'évolution des conduites temporelles, nous parle également des deux échelons qu'il désigne du nom de temps inconsistant et de temps consistant.

rencie d'avec le normal. C'est ce qui fait aussi qu'il ne s'agit point chez lui d'une activité plus rapide que celle de l'individu normal, ce qui évidemment constituerait, surtout de nos jours, un avantage. Au contraire, l'activité qu'il déploie est une activité déformée et dégradée. Il reste en contact avec l'ambiance, c'est entendu, mais c'est un contact superficiel, rétréci et insuffisant qu'il réalise ainsi. A entendre un excité maniaque associer une idée à une autre, à le voir répondre instantanément à tous les appels venant du dehors, nous avons bien l'impression que l'interaction entre lui et le monde se trouve profondément modifiée. On dirait que, déterminée en entier par la constellation *momentanée*, elle ne connaît que le maintenant et que le maniaque n'arrive point à constituer un présent, comme le fait l'individu normal. Si nous nous adressons aux descriptions classiques des réactions et de l'état d'âme du maniaque, nous y trouvons sans difficulté la confirmation, exprimée seulement peut-être dans d'autres termes, de ce que nous venons de dire. La syntonie, le synchronisme vécu sont dégradés chez l'excité maniaque ; il n'y a plus de déploiement dans le temps, il n'y a plus de présent vécu chez lui.

L'exemple suivant rendra probablement ma pensée plus claire. J'arrive à fixer pour quelque temps l'attention d'une maniaque. Je le fais — et c'est là aussi un détail à noter, car il semble ne pas être de nature purement fortuite — en évoquant son passé. Notre malade nous parle de son mari qui, il y a une dizaine d'années, avait quitté le Nord pour aller s'installer dans le Midi ; là il a eu à surmonter maintes difficultés avant d'aboutir à une situation tant soit peu satisfaisante. « Est-il content ? » demandons-nous à notre malade et il est évident que le présent, auquel nous faisons allusion dans notre question, vise le présent vécu, fait d'efforts passés et du résultat qui devait venir les couronner. Notre malade, elle, nous répond, sans hésiter et sans que le moindre geste trahisse chez elle l'envie de plaisanter : « Quand, à *cette heure-ci*, je n'en sais rien. » Des réponses de cet ordre sont loin d'être rares chez les excités maniaques ; ils semblent bien traduire la difficulté qu'éprouvent ces malades à nous suivre, quand nous constituons devant eux un présent et nous attendons à les voir en faire autant.

Un trouble du même ordre se retrouve à la base des états de dépression endogène. Là aussi le synchronisme vécu a subi une

atteinte, une désagrégation. Je rappelle à ce sujet l'article remarquable de Straus qui, plus clairement que quiconque, a insisté sur ce point, en en faisant, en même temps, un élément de diagnostic différentiel des états de dépression endogène d'avec les dépressions réactionnelles au cours desquelles la modification de synchronisme vécu dont nous parlons fait défaut. Chez le déprimé, un décalage profond se produit entre le temps transitif et le temps immanent (*transeunte und immanente Zeit* de Hönigswald) ou le temps du monde et le temps du moi (*Welt-Zeit und Ich-Zeit*). Au lieu de l'harmonie parfaite, de la fusion intime, du parallélisme, du synchronisme vécu de ces deux temps, ici le temps du moi semble comme se ralentir, être incapable de suivre le temps du monde, retarder sur lui, s'arrêter même dans les cas extrêmes. Ce décalage particulier nous annonce une modification profonde de la structure de la vie mentale et conditionne l'agencement des symptômes des états de dépression. La marche de la vie est troublée maintenant ; la marche libre vers l'avenir fait place à l'impossibilité de liquider les situations, que nous présente la vie, dans le laps de temps que nous pouvons leur consacrer sans compromettre l'avenir, de même qu'elle fait place au sentiment d'une détermination inéluctable par le passé.

Straus nous rappelle que, dans la folie maniaco-dépressive, les états de dépression peuvent s'accompagner de certaines tendances obsédantes, comme celle à compter, à contrôler, à ruminer, à suivre, sans aucune nécessité, les événements les plus insignifiants, soit de la vie extérieure soit de la vie intérieure. Toutes, elles semblent traduire l'incapacité foncière d'avancer d'une façon synchrone avec la vie. Il est permis même de se demander si elles n'ont pas un caractère compensateur, puisqu'elles donnent, comme la tendance à compter ou à enregistrer sans discontinuer les événements, l'illusion de progression, illusion qui viendrait se substituer à la progression réelle dont le malade se sent privé. Une des malades de Straus disait qu'elle ne sentait le temps avancer que quand elle était en train de tricoter, les mailles successives devenant ici un succédané de la progression de la vie.

Un pas de plus et le temps immanent semble s'arrêter tout à fait. C'est alors le délire mélancolique qui s'installe. Dès ma première analyse phénoménologique du délire mélancolique, j'insistais sur ce que le mélancolique délirant choisit, avec une régularité surpre-

nante, parmi toutes les idées attristantes possibles, celles avant tout qui ont, si nous osons nous exprimer ainsi, un coefficient temporel. Je ne puis pas m'étendre davantage là-dessus. Je rappelle seulement que dans ce délire le passé se trouve immobilisé sous forme d'idées de culpabilité, l'avenir est barré par l'idée de catastrophe, de mort ou de châtement inévitable ; le présent, comme coincé entre le passé et l'avenir ainsi conçus, est nié lui-même sous forme d'idées de ruine. Certes, il eût été utile de reprendre toute l'argumentation, toutes les données relatives aux idées choisies de préférence par le mélancolique et à la place que les phénomènes qu'elles visent occupent dans la vie normale. Mais cela nous mènerait trop loin. Qu'il me soit permis toutefois de mentionner à titre de simple indication deux détails : nous savons, d'une part, qu'il existe un lien profond entre le désir et l'avoir, lien qui se traduit par la constatation banale que nous ne pouvons pas désirer ce que nous avons déjà, ou que notre désir va toujours au-delà de notre avoir, au sens très large du mot ; d'autre part, dans toutes les langues, quand nous plaignons quelqu'un, nous nous servons du qualificatif « pauvre », sans lui donner le moins du monde une signification purement matérielle. Ces deux détails à eux seuls rendent plausible la supposition que le mélancolique s'arrête aux idées de ruine non pas tant parce que la ruine représente pour chacun une catastrophe redoutable, mais parce que le phénomène de l'avoir perdu, au sens large du mot, s'accorde avec toute la structure de la vie mentale du mélancolique et s'impose ainsi, de préférence à quantité d'autres idées attristantes, pour exprimer dans le langage courant les caractères spécifiques de cette structure.

Quoi qu'il en soit, si nous comparons la façon dont s'organise la vie mentale du déprimé avec celle qui caractérise la vie de l'individu normal, nous pouvons dire, premièrement, qu'elle est conditionnée avant tout par des facteurs d'ordre temporel et, deuxièmement, que ces facteurs, tout en réalisant une organisation particulière et bien définie, se trouvent comme sur un échelon inférieur par rapport à la vie normale. Nous parlerions volontiers en ce sens, en nous servant d'une expression introduite en psychopathologie par Mignard, mais en cherchant à la différencier davantage, de *subduction mentale dans le temps*. Nous retrouvons une subduction du même ordre dans les états d'excitation maniaque.

A ce point de vue, il paraît instructif d'opposer à la structure de la folie maniaco-dépressive le syndrome d'automatisme mental, qui, d'après la conception de M. de Clérambault, constitue le noyau central de la psychose hallucinatoire chronique de l'école française. Si nous examinons les symptômes essentiels dont se compose ce syndrome, à savoir les idées d'influence, la prise et l'écho de la pensée, les conversations intérieures, les hallucinations psychomotrices, nous voyons, contrairement à ce qui a lieu dans le domaine de la folie maniaco-dépressive, que ces symptômes ne comportent pas, ou du moins ne comportent pas de façon essentielle, de signes temporels. Nous n'y trouvons pas d'idées de culpabilité, qui, nécessairement, ont trait au passé, ni d'idées de châtiement ou de catastrophe, qui, tout aussi nécessairement, contiennent de l'avenir en eux. Rien de pareil ici ; au contraire, c'est avant tout l'affirmation du moi par rapport à l'espace qui semble être perturbée ici. Le moi semble être maintenant ouvert à tous les vents : il subit directement des influences à distance venant d'aussi loin qu'on le veut, la pensée est volée et se repercuté au dehors, les mouvements exécutés spontanément sont commandés et dirigés du dehors. Une *subduction mentale dans l'espace vécu* semble être réalisée ainsi. Détail à noter, les idées dont se compose cette subduction mentale paraissent, prises en elles-mêmes, tout aussi pénibles, tout aussi désagréables que celles qui constituent le délire mélancolique ; pourtant le syndrome d'automatisme mental n'est pas essentiellement lié à un état de tristesse morbide ; il aurait même, selon de Clérambault, au début du moins, un caractère neutre, preuve certaine, semble-t-il, que les idées mélancoliques, loin de représenter une tentative d'explication de la part du malade, se trouvent très intimement liées à la dépression, ces idées et cette dépression trouvant simultanément leur fondement dans une structure temporelle particulière, qu'ils servent à exprimer d'une façon aussi intelligible que possible.

La connaissance de la structure de la folie maniaco-dépressive, et plus particulièrement des états de dépression mélancolique, ouvrirait la porte à d'autres recherches du même ordre. Je ne puis pas les énumérer toutes ici. Je voudrais dire simplement quelques mots sur les états de dépression presbyophrénique. Ces états de dépression ont ceci de commun avec la dépression mélancolique

qu'ils reposent, comme celle-ci, très nettement sur un sentiment de décalage du propre devenir du sujet par rapport au devenir ambiant, c'est-à-dire du temps du moi par rapport au temps du monde. Ils en diffèrent cependant dans le mode d'expression de ce décalage foncier, en ce sens que celui-ci se matérialise et se concrétise ici, se sert, pour s'exprimer, de faits de la vie courante qui sont tous interprétés maintenant sous l'angle qu'il impose. C'est ainsi que ces malades se plaignent que tous ceux qui se trouvent dans leur entourage immédiat : médecins, infirmiers ou parents, vont partir, déménager, prendre le train pour aller loin, tandis qu'eux, incapables de suivre ce mouvement, resteront seuls, ne sachant même pas où se trouve la gare ; que la maison où ils se trouvent a été évacuée, que tous les voisins ont déménagé, qu'ils s'y trouvent ou s'y trouveront très prochainement tout à fait seuls. On dirait ainsi que, pour eux, tout le monde ambiant s'éloigne d'eux, tandis qu'eux, dans leur impuissance, restent seuls sur place. J'ai parlé en ce sens, avec Tison, de *syndrome centrifuge*. Un de nos malades, en nous montrant les toits des maisons voisines, nous disait : « Comment voulez-vous que je m'en aille par là ? », comme si réellement nous l'invitions, par notre propre mouvement, à le faire. Ici le sentiment de décalage semble bien avoir pénétré dans la réalité concrète. A titre d'illustration, citons encore une autre malade qui affirmait que l'heure dans le pavillon où elle se trouvait retardait sensiblement sur l'heure des pavillons voisins, qu'il était, par exemple, midi trente dans son pavillon et cinq heures de l'après-midi dans les maisons à côté. Rapprochons de cela la crainte qu'expriment souvent ces malades d'être en retard, de ne pas être là à temps, et cela même pour les événements les plus banaux de la vie courante. Dès qu'ils ont fini le repas de midi, ils se préoccupent déjà du repas du soir, de peur de ne pas être là à temps quand on les servira, ou encore, ayant encore deux heures devant eux jusqu'au déjeuner, déclarent ne plus avoir le temps de prendre un bain d'un quart d'heure, car ce bain les mettrait en retard pour le repas.

Nous ne saurions clore cette partie de notre rapport sans rappeler le cas particulièrement beau et instructif de M. v. Gebattel. Il vient à l'appui des vues exposées plus haut. Si je n'avais à compter qu'avec mon désir, je l'aurais volontiers reproduit ici en entier, de même que les considérations que l'auteur expose à la suite de

son observation. Ici je me borne à une seule. La malade parle souvent de suicide, mais ses impulsions au suicide ne sont pas pour elle seulement un moyen de se débarrasser de ses maux, comme on pourrait le croire ; elle pense aussi que le suicide pourrait lui apporter la guérison. Comment expliquer pareille croyance, si paradoxale à première vue ? M. v. Gebattel nous dit que la mort intervient, dans la vie, sous deux aspects différents. D'une part, la mort est intimement liée à la vie et s'intègre à elle ; elle suit chaque œuvre que nous accomplissons et qui marque la fin d'une tranche de notre existence, de même qu'avec chaque sentiment qui atteint son apogée pour décliner ensuite, nous enterrons une partie de nous-mêmes. Cette mort est une partie intégrante de la vie ; comme telle, elle nous paraît toute naturelle et ne nous inspire aucune crainte ; elle ne nous menace point, mais nous suit, au contraire, pas à pas, en compagnon fidèle, pour se réaliser le jour où notre heure aura sonné. C'est l'aspect immanent de la mort. A lui s'oppose l'aspect transitif, où la mort, en force hostile et extérieure, reste suspendue, dans sa brutalité terrifiante, au-dessus de nos têtes. Notre malade est arrêtée dans sa vie immanente ; le seul aspect de la mort dont elle dispose est, par conséquent, la mort transitive ; et c'est à travers de cette mort qu'elle aspire à recouvrer la faculté de vivre et de mourir de façon immanente.

Dans le domaine de la débilité mentale, je voudrais signaler avant tout le travail tout à fait remarquable de notre collègue belge de Greeff. Nous avons l'habitude d'apprécier la déficience mentale du débile et de l'exprimer en années d'âge ; puis, bien souvent, en lui prêtant notre propre psychologie, nous interprétons les particularités de ses réactions et de sa conduite comme mécanismes de compensation, servant à contrebalancer sa déficience foncière. M. de Greeff insiste sur la nécessité de compléter cette habituelle façon de voir par une autre qui, contrairement à la précédente, cherche à saisir sur le vif l'activité mentale du débile, en l'abordant, non pas du dehors, mais du dedans. Vue ainsi, la vie mentale du débile, comme celle de l'enfant du reste, représente, comme le dit M. de Greeff, un bloc parfaitement unifié, hermétique, trouvant en elle-même tous les motifs et toutes les raisons à ses réactions extérieures. Le débile se voit supérieur aux autres. Cette constatation fait tomber du même coup tous les mécanismes de la prétendue com-

pensation ou de la prétendue « défense du moi ». Cette supériorité que le débile attribue à sa personne n'est cependant pas de l'orgueil. Elle ne vient pas de ce que le débile se compare à ses semblables, les apprécie et se confère, à tort, une supériorité qu'il ne possède point, comme le font les non-débiles orgueilleux. Il n'y a, au fond, chez lui ni comparaison, ni appréciation ; en sa qualité de débile, il en est incapable. Cette supériorité repose bien davantage sur ce que le débile n'arrive pas — condition indispensable pour toute comparaison avec ses semblables — à isoler son moi, sa personnalité du flux, de ses états de conscience. Il se confond avec eux et, les ayant constamment sous les yeux, les considère comme ce qu'il y a de plus important dans la vie. Toute la conduite du débile plaide en faveur de cette conception. Un débile, voulant se rendre à Bruxelles, prend le premier chemin qu'il trouve devant lui ; il est tout surpris de ne pas se trouver le soir à l'endroit où il voulait se rendre. On ne saurait parler d'erreur, de mauvais choix chez lui. Il est incapable de choisir ; par contre, il est convaincu que, du moment qu'il désire aller à Bruxelles, le chemin qu'il emprunte doit l'y conduire. C'est, au fond, l'incapacité de dégager sa personnalité du flux du devenir et de l'y opposer, de l'affirmer, comme nous le dirions, par rapport au temps vécu. Nous ne serons pas surpris maintenant d'apprendre que cette façon singulière dont le débile se voit va de pair avec une inaptitude à prévoir l'avenir. Son horizon temporel ou, pour parler avec de Greeff, la « durée virtuelle du moi » se trouve sensiblement retrécie chez lui. Il ne faut pourtant pas donner à ce retrécissement un caractère quantitatif. L'évolution de la personnalité normale ne consiste point à embrasser progressivement des mois, des années et des siècles. Elle se fait bien davantage par paliers de nature qualitative, chaque palier représentant pour nous soit l'enfance, soit la puberté, soit l'âge mûr, et régi par un ensemble de faits, ayant trait à la façon de s'affirmer par rapport au devenir. Cette faculté de s'affirmer va en s'étendant, c'est entendu, mais non pas selon une échelle fixe, mais d'après des sphères de plus en plus larges que nous embrassons par notre activité, par nos désirs, par notre Idéal. La faculté de prévoir l'avenir, exprimé en journées ou en mois, n'est qu'une des expressions, approximative d'ailleurs et ne devant pas être prise à la lettre, de ces étapes que nous parcourons.

Nous avons examiné toute une série de troubles mentaux en

essayant de mettre en évidence leur aspect temporel. Les lignes directrices de ce que nous appelons « l'analyse structurale » en psychopathologie se précisent ainsi. Tout syndrome mental semble reposer sur une structure particulière. Cette structure relie en un tout, non pas d'une façon fortuite et contingente, mais d'une façon essentielle, les divers éléments dont se compose le syndrome et en fait une unité réelle, un vrai syndrome. Chaque structure particulière a trait, en dernier lieu, à la façon dont l'individu se situe par rapport au temps et à l'espace vécus. Tout trouble mental présente ainsi un aspect double : l'aspect idéo-affectif et l'aspect structural. L'aspect idéo-affectif est représenté par les symptômes tels que les décrit d'habitude la psychiatrie générale : hallucinations, idées délirantes, troubles de l'humeur etc... ; il englobe aussi les mécanismes « complexes » sur lesquels insiste la psychopathologie affective. L'aspect structural, resté dans l'ombre jusqu'à présent, vise le caractère temporel et spatial propre à chaque syndrome que forment, en s'unissant les uns aux autres, les symptômes. Des symptômes, semblables quant à leur aspect idéo-affectif, peuvent avoir une signification toute différente, selon la structure spéciale à laquelle ils ressortissent (idées de grandeur des paralytiques généraux et des schizophrènes). A côté du contenu idéo-affectif des symptômes, il existe encore la structure. Celle-ci importe tout autant, sinon plus, que celui-là. Nos efforts vont avant tout vers l'étude approfondie de la structure, cela d'autant plus que l'aspect idéo-affectif ne sert, semble-t-il, qu'à exprimer dans le « langage » de la vie courante, les modifications sous-jacentes de la structure, élément essentiel de la vie.

E. MINKOWSKI.

### III

## LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

### RIGUEUR ET MÉTHODE AXIOMATIQUE

On sait qu'aujourd'hui, la première condition qu'on impose à une démonstration mathématique est d'être rigoureuse. Il n'en a cependant pas toujours été ainsi ; loin de là. Tout au contraire, une grande partie des démonstrations qui se faisaient il y a cent ans paraissent maintenant inacceptables. Nous croyons qu'il y a dans cette évolution un indice important, dont nous voulons nous servir pour étudier la nature des mathématiques. En quoi consiste la rigueur ? Comment commet-on, et comment peut-on éviter les fautes de rigueur ? Telles sont les questions que nous nous proposons d'aborder.

Il y a faute de rigueur quand l'auteur introduit dans le raisonnement, sans le dire explicitement, une proposition qui, tout en lui paraissant évidente, n'est pas le résultat d'une démonstration antérieure ; ou quand il introduit un objet dont l'existence n'a pas été démontrée ; ce dernier cas se ramenant d'ailleurs au précédent, car on introduit implicitement le théorème d'existence de cet objet. Il y a encore faute de rigueur quand on omet de définir un mot employé dans la démonstration ou dans l'énoncé du résultat.

Citons tout de suite quelques exemples de fautes de rigueur bien connues. On sait que, pendant longtemps il a été écrit et enseigné que toute fonction continue avait une dérivée ; cette proposition se justifiait de la manière suivante : on traçait la courbe représentative de la variation de la fonction, et on disait : le coefficient angulaire de la tangente à la courbe est la dérivée de la fonction. On admettait donc implicitement que toute courbe possède une tangente. De même, on a admis longtemps que toute série possède une somme, qu'on calculait par des artifices quelconques et

qu'on substituait à la série quand elle se présentait formellement au cours des calculs. La faute de rigueur la plus célèbre, peut-être, de l'histoire des mathématiques est celle de Riemann, qui admet sans explications l'existence d'une fonction rendant minima une certaine intégrale dépendant d'une fonction arbitraire.

Les fautes de rigueur résultant de l'omission d'une définition sont peut-être les plus pernicieuses. De ce type sont les énoncés géométriques nombreux comportant les mots « en général ». Un tel énoncé est à peu près inapplicable, car rien ne permet de déceler dans une application si on est bien dans le cas général visé, faute de définition de ce cas général.

Comment ces fautes de rigueur sont-elles possibles ? Elles ne s'expliquent que si le mathématicien a, des objets qu'il étudie, une connaissance étrangère aux résultats déjà acquis, une sorte de connaissance directe, intuitive. Qu'on admette une propriété d'un objet, ou son existence, ou qu'on l'introduise sans donner de définition, cela implique que l'on se réfère à un *donné* quelconque, de nature sensible (comme quand on se réfère à la géométrie), ou conceptuelle. Il faut que l'objet en question existe pour soi dans un monde réel et rationnel tout à la fois, dont l'existence métaphysique se trouve par là même supposée. Les mathématiques deviennent alors une *description* de ce monde ; elles ne sont rationnelles que parce que ce monde est rationnel.

Réciproquement, admettons qu'un tel monde existe, et que les mathématiques en soient l'étude. Le recours à l'intuition devient naturellement permis, et même sera souvent considéré comme une connaissance supérieure à la connaissance discursive par les démonstrations. Ces dernières sont des adjuvants de l'intuition défaillante, ou des moyens de communication. De toutes manières leur rôle apparaît comme nettement inférieur <sup>1</sup>. Sur ce terrain se réunissent, nous semble-t-il, les tendances platoniciennes et empiristes, qui ne se séparent que quand il s'agit de préciser la nature de ce monde à connaître.

Or une telle conception nous paraît très dangereuse pour les mathématiques. Nous avons déjà vu qu'elle conduit très facile-

1. Qui n'a pas eu l'impression, quand on lui a appris en classe de quatrième, les premiers principes de la géométrie, que les premières démonstrations sont inutiles, et que l'intuition s'en passerait facilement ?

ment à des fautes de rigueur. Dans l'hypothèse de l'existence du monde mathématique intuitif, ces fautes ne peuvent s'expliquer qu'en admettant qu'il y ait des intuitions fausses, qui ne disparaissent que devant des intuitions plus pures, ou plus complètes. Assurément, certaines courbes peuvent conduire intuitivement à la notion de courbe qui n'a pas de tangente en un point, ou même en aucun point. Mais si certaines intuitions peuvent être fausses, rien ne peut nous garantir que toutes ne le sont pas, et toutes les mathématiques sont mises en suspens, ne sont valables que provisoirement. Inversement, il n'y aura pas de moyen de convaincre une intuition de fausseté : si je proclame avoir l'intuition que le théorème de Fermat est vrai, il sera bien difficile de me convaincre d'imposture. On pourra, il est vrai, exiger que mon intuition me fournisse en même temps une démonstration de ce que j'avance. Mais alors c'est qu'aucune intuition n'est valable sans démonstration, ce qui est également inconcevable, car la chaîne des démonstrations ne peut remonter à l'infini.

Une autre conséquence fâcheuse de l'intuitionnisme est la réduction du champ des mathématiques. De cette sorte d'action, nous avons un exemple historique typique : on sait que les imaginaires, connues au temps de Cardan, ont été reléguées tout un siècle dans l'oubli, du fait que l'on ne voyait pas ce qu'elles pouvaient représenter. Les infiniments petits, issus des conceptions métaphysiques de Leibnitz, faillirent périr au cours des interminables et stériles discussions relatives à leur nature propre. Admis cependant grâce à leur incontestable utilité technique, ils engendrèrent, toujours à cause de la signification intuitive qu'on leur accordait, de nombreuses fautes de rigueur. L'école spécifiquement intuitionniste moderne nous montre ce processus en grand : on sait que la discussion qui a commencé à propos de l'axiome de choix <sup>1</sup> a conduit certains auteurs (Weyl, Brouwer) à frapper d'interdit à peu près toute l'analyse classique, qualifiée par eux de non intuitive. Le fait que ces mêmes auteurs emploient cette analyse dans leurs mémoires proprement mathématiques semble d'ailleurs prouver que l'on peut

1. M. Borel affirme que l'opération impliquée par cet axiome ne répond à aucune intuition ; M. Hadamard en a une intuition si nette qu'il affirme ne pas même s'apercevoir de son emploi dans une démonstration. Une discussion prolongée sur ce sujet n'a, comme on pouvait s'y attendre, conduit à aucune modification des points de vue.

faire des mathématiques sans intuition. C'est d'ailleurs la constatation des ravages de l'intuitionnisme qui a conduit Hilbert à fonder sa méthode axiomatique dont nous allons parler.

Il nous reste en effet à examiner comment les mathématiques ont pu se débarrasser, définitivement semble-t-il, des fautes de rigueur. Le problème, nous l'avons dit, est de se retenir d'introduire, au cours du raisonnement, des propositions que, seule, l'intuition justifie. Il faut pour cela d'abord que les modes de conclusion eux-mêmes ne dépendent d'aucun arbitraire. Et en fait, ces modes de conclusion ont été classés : c'est l'un des objets de la logique mathématique<sup>1</sup>.

Bien entendu, ce mode de classement est conventionnel. Rien n'empêche un mathématicien d'introduire d'autres modes de conclusion, ou de refuser d'employer certains de ceux qui sont reconnus : à condition qu'il indique la manière dont il compte raisonner.

De toutes manières, la classification des modes de conclusion permet de savoir exactement quelles sont les propositions qui ont été utilisées au cours d'une démonstration. Que sont ces propositions ? Comme nous l'avons dit, la chaîne des démonstrations ne peut remonter à l'infini. Il faut donc que certaines de ces propositions ne soient pas des conclusions de démonstrations : ce seront les axiomes.

Les axiomes ne sont donc pas des propositions dont on puisse affirmer la vérité par intuition : ce sont simplement certaines propositions dont on se propose de trouver les conséquences.

D'autre part, axiomes et théorèmes seront des phrases, formées avec des mots (ou souvent, ce qui peut être avantageux techniquement ou pour éviter des fautes de rigueur, avec des signes conventionnels).

De ces mots, certains sont définis par des définitions constructives, et doivent être alors considérés comme de simples abréviations. Mais la chaîne des définitions ne pouvant, pas plus que celle des propositions, remonter à l'infini, certains mots ne sont l'objet d'aucune définition : ce sont les mots primitifs, qui sont des signes purs sans signification, et qui interviennent dans les axiomes, qui sont des propositions contenant ces signes. Parmi ces signes, on

1. Voir HERBRAND. Les bases de la logique hilbertienne. *Revue de Métaphysique et de Morale*.

distingue, au point de vue de la place qu'ils tiennent dans les propositions, les individus, les fonctions, les relations.

Nous arrivons ainsi à la notion de théorie mathématique : une théorie comporte un certain nombre d'individus, de fonctions et de relations primitifs, et un certain système d'axiomes. Les propositions vraies de la théorie sont par définition celles qui peuvent se déduire par les règles conventionnelles de la logique des axiomes.

Donnons quelques exemples :

L'arithmétique a un individu primitif, le signe 1 ; une fonction primitive, le signe + ; une relation primitive,  $a = b$ , et 5 axiomes.

L'algèbre a un type d'individus primitifs (minuscules latines) ; deux fonctions primitives, + et  $\times$  ; une relation primitive,  $a = b$  et certains axiomes que je n'énumère pas ;

Etc. etc.

On conçoit qu'une mathématique ainsi construite axiomatiquement puisse prétendre à écarter définitivement les fautes de rigueur. En effet, on opère sur des mots qu'on a pris soin, par une opération préalable, de vider de toute signification intuitive, ou, mieux encore, sur des signes formels et conventionnels. Chaque branche des mathématiques se présente comme une de ces théories que nous venons de décrire ; et on ne voit aucune raison valable de ne pas développer une théorie tant qu'elle ne s'est pas avérée contradictoire. Le problème même de savoir si une théorie est contradictoire, et divers problèmes du même ordre, deviennent abordables (voir l'article cité de Herbrand).

Nous nous proposons de montrer ultérieurement en détail que la conception axiomatique des mathématiques n'est pas non plus, comme on pourrait le craindre au premier abord, un obstacle à leur développement. Bien au contraire, il semble que l'emploi de méthodes apparentées à celles de la métamathématique de Hilbert (voir l'article cité de Herbrand) est la principale source de progrès en mathématiques ; ces méthodes, d'un emploi difficile parce qu'elles sont confuses dans une mathématique intuitive, trouvent au contraire un champ d'applications parfaitement adapté dans une mathématique axiomatisée.

Claude CHEVALLEY.

## LES MODALITÉS DU JUGEMENT <sup>1</sup>

Dans les exposés de la logique traditionnelle sur la modalité du jugement, le jugement nous est présenté comme une chose dans laquelle on prend, pour ainsi dire, possession d'une vérité. La science est constituée par un système de « jugements » dont les modalités sont mises en évidence par un examen critique de la dignité de ces jugements dans l'ordre de la connaissance.

Mais la logique n'est pas seulement une théorie de la science. Et c'est précisément l'étude de la modalité du jugement qui nous conduit à dissoudre une morphologie dans laquelle la logique s'unit à l'ontologie. A l'acquis de la connaissance, c'est-à-dire aux « jugements » dans lesquels une chose est posée comme existante et où l'expression verbale est le moyen de l'introduire, sous une formule conclusive, dans la réalité de la science, s'oppose la réalité du *λέγειν* lui-même. La « proposition » ne peut être conçue que comme un cas-limite du discours. Pour démontrer ce point, nous décrirons d'abord le « concept », au moyen duquel une chose est posée dans la proposition comme existante, comme un cas-limite de ce que les mots signifient à l'ordinaire.

La logique croyait qu'il ne s'agit, ici, que de rapports très *simples*. Les mots étant des « mots servant à désigner quelque chose », on admettait qu'ils le dénotent soit directement, soit par l'intermédiaire d'un concept général. Mais quand on emploie tel ou tel mot pour dénoter telle ou telle chose, ce mot n'est que le *moyen* de la dénotation, qui dépend notamment de la signification que possède ce mot. Ce qu'un mot *dénote*, nous ne pouvons le déterminer que pour le cas où il est effectivement employé ou pour les différents cas de son emploi possible. Ce qu'un mot *signifie*, nous ne pouvons jamais le déterminer d'une manière concrète, et rarement d'une manière univoque, et alors seulement par le mot équivalent d'une

1. J'ai le plaisir d'exprimer ma profonde reconnaissance à M. Léo Delfoss qui, en traduisant mes pensées les a enrichies par son travail productif.

autre langue. Mais la signification d'un mot peut être si intimement liée à ce mot, qu'on ne peut la saisir que dans les modifications qu'elle subit dans l'emploi du mot.

### 1. LE CONCEPT ET LA SIGNIFICATION DU MOT.

Quand nous disons que les mots « servent à désigner quelque chose », cette expression n'a pas la même portée que celle que nous employons en remarquant que « nous cherchons le mot pour telle ou telle chose ». Ignorer comment s'appelle un objet, c'est autre chose que de ne pouvoir trouver le mot qui le désigne. Car, dans ce dernier cas, nous cherchons le mot « propre », et par le mot « propre », nous n'entendons pas ici le mot « usuel ». Ce n'est pas par suite d'une lacune dans notre connaissance de la langue, qu'il nous faut chercher le mot. Et ce n'est pas pour l'interlocuteur que nous voulons préciser, c'est nous-mêmes qui cherchons à être fixés sur la chose *pour laquelle* nous cherchons le mot. On cherche dans le mot une formule précise pour ce qui, faute d'expression, resterait indistinct. C'est tout d'abord dans le mot que nous fixons la chose. Ainsi, en allemand, la présence d'une boîte d'allumettes sur la table est indiquée par le verbe *stehen* (*stare*) ou *liegen* (*jacere*). Or, c'est en vain que l'on chercherait à formuler la différence de signification des deux mots. On pourrait prendre pour critère, dans le cas indiqué, la circonstance que la boîte en question est « couchée » (*liegt*) quand elle repose sur l'une de ses deux grandes faces et qu'elle est « dressée » (*steht*) quand elle est posée sur l'une des faces latérales. Mais si la différence peut être indiquée sur l'objet, elle échappe à la définition.

Il est vrai que la signification d'un mot peut s'user. Elle finit même — et c'est le cas pour la plupart des mots du langage courant et de la simple conversation — par ne plus être réalisée que dans l'appréhension fugitive d'une certaine intention. On sait « ce que l'on veut dire » par tel ou tel mot, et cela suffit pour frayer le chemin à l'intelligence de ce qui suit. Cependant on ne peut perdre de vue le « contenu sémantique » que renferment de pareils mots. On peut établir ce qu'ils expriment « implicitement ». Il arrive que nous nous surprenons à reconnaître cette signification dont nous n'avions pas conscience. Cette signification ne peut être expliquée

par une définition, elle ne peut être que suggérée par des exemples. C'est seulement par la concrétion de plusieurs exemples que nous pouvons être conduits au rapport dans lequel se trouve ce pour quoi tel ou tel mot est le terme adéquat.

Quand on dit d'une pareille conception qu'elle se « réalise » (*sich sachlich erfüllt*), il faut le prendre à la lettre, c'est-à-dire au sens que c'est d'abord à l'aide d'un rapport de faits et d'objets réels que la direction sémantique de cette conception peut être déterminée concrètement. Ainsi, en allemand, le mot *wieder* peut signifier, selon la corrélation, *de nouveau*, *souvent* ou *de retour*. On appelle « mortes » des personnes, des langues, des villes, des eaux, des balles.... Un gymnaste « saute » ; mais une poudrière aussi peut « sauter », et nous « sautons » tel ou tel passage.... Malgré la diversité des cas, tout cela, c'est « sauter ». La corrélation, chaque fois différente, n'ajoute aucune détermination particulière à l'action de « sauter ». Celle-ci est un fait, sans doute *variable*, mais qui, en soi-même, ne *diffère* pas de l'un à l'autre cas. Que le mot « sauter » ait *in concreto* telle ou telle signification, cela ne resserre pas, mais confirme sa compréhension. Assurément, *ce que* ce mot signifie en soi et « à proprement parler », ne peut être isolé en fait ; ce n'est que dans la succession de ses modifications que la signification (le « sens ») de ce mot se manifeste comme une direction conservée dans ses « acceptions ». C'est, pour ainsi dire, une espèce de « forme » que chaque cas spécial réalise à sa manière <sup>1</sup>.

1. C'est dans le mot, ou dans la racine du mot, que sont conservées ces directions sémantiques. Certains mots ont le pouvoir de nous suggérer directement telle ou telle chose. Il y a aussi des conceptions qui sont déterminées, en partie, par la structure d'une langue donnée, par exemple, par la faculté qu'elle offre de former des mots à l'aide de suffixes (tels qu'en allemand le suffixe — *heit*).

V. à ce sujet l'étude de J. STENZEL, *Ueber den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung*, dans le *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* XXIV, 1921, p. 158, sur le sens fondamental de δέω et στήπτειν. — Cf. LÆWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 33.

On lit dans HUMOLDT : « Aucune espèce de représentation ne peut être considérée comme une simple contemplation réceptive d'un objet déjà existant. L'activité des sens doit être coordonnée à l'action de l'esprit. De cette union se dégage alors la représentation qui devient objet, vis-à-vis de la faculté subjective, et retourne comme tel vers cette dernière. Un facteur indispensable dans ce processus est le langage. En effet, par le fait que dans le langage, la tendance spirituelle se fraie un chemin entre les lèvres, ce qui résulte de ce mouvement retourne à l'oreille du sujet. La représentation est ainsi transposée dans une objectivité positive, mais sans être soustraite à la subjectivité. Seul le langage possède cette propriété... » (*Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus*, p. 52).

Ce n'est que lorsqu'on conçoit la teneur sémantique de pareils mots comme une

Les termes « table », « cheval », « bleu », appartiennent à une autre espèce de « mots servant à désigner quelque chose ». Car ici, il ne s'agit pas, à vrai dire, de comprendre « le mot » lui-même. Comprendre de pareils mots, cela veut dire : savoir *ce qui* s'appelle de la sorte. Quand on connaît cette chose avant le mot, il suffit donc d'apprendre le mot qui la désigne. Dans ce cas, nous sommes enclins, tout d'abord, à considérer comme signification de pareils mots, un concept tiré de la chose. « Reconnaître » signifie alors constater à quel concept telle ou telle chose correspond par ses caractères.

Mais les choses ne sont pas des objets qui, à raison de certains caractères, s'imposent à nous comme ce pour quoi nous les « prenons » et les reconnaissons. C'est par exemple en considération d'une empreinte peut-être effacée, et aussi de l'emploi que son possesseur peut en faire, qu'une certaine chose est « de l'argent ». Nous compre-

chose qui peut être fixée par une définition, que se pose la question de la signification « originelle » d'un mot, par opposition au sens « dérivé » que, dans la plupart des cas, on appelle alors « abstrait ». La signification originelle, en tant que signification « propre », en acquiert une certaine supériorité. Mais, l'origine de la signification d'un mot ne nous montre pas ce que ce mot signifie « proprement ». Ainsi, quand, en allemand, on dit qu'une chose *steht* (se trouve) dans un livre, il ne s'agit certes pas d'une signification métaphorique. La signification originelle, ici, est uniquement la réalisation sémantique qui est située dans la direction effectivement privilégiée de notre vue sur les choses. L'appréhension du sens « propre » de *stehen* (*stare*) n'en résulte que comme un fait qui, de prime abord, peut être aussi réalisé dans d'autres corrélations. Assurément, une chose *steht* (*stat*) dans un livre d'une « autre » manière que sur une table. Cependant, au lieu d'une vague « analogie », il y a dans la signification du mot employé dans ces deux cas différents, une stricte identité. Il en est de même de la signification de mots qui résument une « impression », par exemple, *sec*. Le bois peut être sec, de même le trottoir d'une rue ; la couleur d'un tableau est « sèche » et pareillement, une conversation, une toux, etc. C'est par rapport à de pareils exemples que Jean Paul disait que « la langue est un lexique de métaphores usées ». Et l'on oppose ici à l'emploi « propre » d'un mot son usage « proprement impropre ». C'est à cause d'une certaine « analogie », dit-on, qu'on emploie le mot *sec* non seulement pour caractériser la qualité du bois, mais aussi pour celle d'une couleur, etc. En réalité, cette analogie est introuvable ; ce n'est que par un détour, en parcourant la compréhension du mot *sec*, que l'on arrive à distinguer un élément commun dans ces différents cas. La signification du mot *sec* n'est nullement établie de prime abord pour une de ses réalisations, comme si, dans la suite, on ne faisait que la transférer aux autres. Avant que le mot *sec* ne désigne une propriété objective contrôlable, il signifie une impression, qui en son objet est neutre, c'est-à-dire qui n'est en aucune façon déterminée par un objet. C'est pourquoi on dit même « sec comme du bois », pour caractériser une certaine manière de siccité. Il n'y a donc pas de signification « originale », il y a seulement « l'origine d'une signification », notamment en tant qu'elle se dégage d'une certaine corrélation ; c'est alors qu'elle est relevée pour la première fois. Il est certain que notre intuition sensible comporte une direction persistante dans nos rapports avec les choses, et c'est surtout par ce fait qu'est déterminé et fondé l'élément de la signification. Il ne s'agit donc pas d'un *transfert* métaphorique, comme si toute chose était pour ainsi dire grevée par l'intuition sensible.

nous un concept tel que « chemin », lorsque nous saisissons le rapport sous lequel on peut découvrir un chemin là-même où il n'en existe aucune trace extérieure. On dit que c'est au moyen de l'abstraction que nous arrivons à former un concept. Mais, c'est de l'accessoire qu'on fait abstraction. On ne trouve pas un résidu de caractères qui seraient invariables, on découvre plutôt la direction vers laquelle convergent toutes les variations possibles de toutes les déterminations. L'élément déterminant d'une conception la représente d'une manière plus « simple » que si c'était quelque chose de « général », qu'on obtient en négligeant certains caractères<sup>1</sup>. Les concepts ne peuvent être présentés comme ayant une structure fixe, ils ne peuvent être que réalisés par l'appréhension des relations qui leur sont essentielles.

D'ailleurs, que faut-il entendre par un « caractère » (*Merkmal*) ? Les caractères ne sont pas seulement des propriétés perceptibles (*bemerkbare Eigenschaften*). Ils ne déterminent pas seulement une certaine classification, ils nous mettent en rapport avec une connaissance. Tout ce qui est perceptible, ce qui frappe les sens d'une manière particulière, peut être pris comme caractère d'une chose. Les caractères sont ce qu'on voit « du premier coup d'œil ». L'odeur du gaz m'avertit ; elle me met en rapport avec une chose que je sais dangereuse. Les caractères nous aident à identifier ce qui, tout d'abord, ne se montre à nous que d'une manière indistincte. On s'en tient à des caractères pour *re*-connaître une chose. Les caractères peuvent appartenir à un concept — en tant qu'une chose est comprise ou reconnue en sa qualité de signe distinctif de... — du fait qu'ils rétablissent le contact avec les choses établi par l'acte de la compréhension. Ainsi certains concepts peuvent directement être « définis » par leurs caractères, et c'est ce qui se produit lorsqu'ils sont directement « façonnés » pour la détermination de telle ou telle chose. Ainsi, c'est à raison de ses caractères qu'une chose peut être rapportée à telle ou telle classification de la science. Mais il en va autrement quand ce sont des *propriétés* qui déterminent ce pour quoi une chose est considérée. Par exemple, c'est par

1. Il est plus « simple », c'est-à-dire moins difficile d'examiner une courbe « déterminée » qu'une courbe quelconque. Le caractère particulier des concepts de la mathématique et de la physique consiste dans le fait qu'on y rend variable un élément donné et que dans la définition il y a place pour la construction libre.

rapport à leur couleur que l'on fait une distinction entre « un rouan » et « un moreau ». C'est bel et bien la couleur noire qui *fait*, dans ce cas, que tel être est « un moreau », sans qu'on indique même comme « caractère » l'appartenance à une espèce déterminée.

Les relations, par rapport auxquelles les choses « sont » ceci ou cela, se réalisent dans notre commerce avec les choses. Mais en tant que les choses se *tournent* en un certain sens pour se montrer à nous telles que nous les concevons, elles ne font que se conformer à la direction de notre tentative. Le *que...* contenu dans la conception d'une chose, répond toujours à un *si...* Mon commerce avec les choses, « l'explication » que j'ai avec elles, ne connaît pas de réciprocité, comme c'est le cas des relations que j'ai avec une *personne*. On ne « rencontre » pas les choses comme on rencontre une personne. Ce n'est qu'avec moi-même que j'arrive à un « arrangement », en tant que je connais les choses et qu'en les comprenant je dispose d'elles. Mais on est « aux prises » avec les choses *d'une manière ou d'une autre* et non seulement par la connaissance. Les « prétentions » qu'émettent les choses et qui sont incluses dans les « concepts » sont diverses. Seuls certains concepts « déterminent » une chose en ce sens qu'ils relèvent le rapport avec son « espèce ». Mais reconnaître une chose comme étant une table, cela signifie simplement : être au courant de son usage. Les propriétés, par rapport auxquelles on peut la considérer, sont simplement visées : sa commodité, ses dimensions, etc.

Dans tout concept, dans la tournure que l'on donne ou qu'on laisse à une chose, s'exprime toujours un certain mouvement (*Bewegtheit*). La direction de mon commerce avec les choses détermine l'aspect sous lequel elles se présentent à moi, ou sont traitées par moi. A côté des intentions, il y a encore certaines inclinations à passer ou à négliger une chose. Telle chose, considérée par rapport à telle autre, peut être conçue comme étant tout à fait « insignifiante », c'est-à-dire dépourvue de signification, par exemple, lorsque, ne considérant ni la forme, ni le but, plutôt que de « concevoir » une chose, nous la « traitons » comme « un morceau de... ». Pour la caractériser, il faudrait par exemple nommer la matière dont elle est faite. « De la craie », c'est tout d'abord « quelque chose ». C'est tout d'abord par le mot « craie », qu'une chose est « posée » comme existante ». A l'encontre de la doctrine empirique de l'ori-

gine des concepts numériques et aussi de l'explication idéaliste des nombres, le mathématicien considère les nombres comme des « signes », derrière lesquels il ne faut point chercher de réalité. Cette conception est exacte en ce que « 579 », par exemple, n'est pas conçu comme « quelque chose » ; on saisit ce que doivent signifier ces chiffres assemblés selon le système décimal. On les « tient » pour exacts, quand on peut opérer avec eux. Comprendre quelque chose pour « telle ou telle chose » n'est qu'une modalité du fait qu'en général, on prend une chose sous un certain point de vue, qui détermine le sens de notre commerce avec cette chose.

Ce comme quoi une chose est conçue, est sa signification. Soit « un lion ». La chose en question est-elle rapportée, par cet « un », à un concept, et est-elle rapportée à ce concept comme à quelque chose de général en soi ? Nullement. Il y a des conceptions auxquelles appartient précisément l'unicité de ce qu'ils désignent : par exemple l'univers, le firmament. Et « lion » est « général », en tant que c'est l'espèce à laquelle on rapporte certains animaux considérés sous l'aspect de leur commune appartenance à la même espèce. Mais du fait même que cette espèce existe effectivement ça et là, et notamment en plusieurs exemplaires, qu'elle a une histoire, qu'elle est même une chose qui peut subir des croisements, etc. elle se distingue du soi-disant « concept pur » de la logique traditionnelle, lequel se résoud nécessairement en un être de « raison ». Ce qu'une chose « est » en soi, ici ou là, notamment à sa place, cela ne lui appartient pas, en tant qu'on la rapporte à des concepts ou à la classification qu'ils impliquent. Rapportée effectivement à un concept, et subsumée sous lui, elle serait plutôt traitée comme un cas spécial de ce concept ou représentée comme une espèce de réalisation plus ou moins conforme à la compréhension de ce concept. C'est une fonction déterminée qui fait de quelque chose un « concept ». C'est en tant que moyen servant à la représentation d'une fleur que « tulipe » devient le « concept » auquel on ramène quelque chose et par rapport auquel cette chose est décrite, selon sa constitution individuelle, comme normale, etc.... C'est pour-quoi, dans les sciences, il est plutôt question de « concepts » que d'objets ou de choses. Ces concepts sont la valeur d'après laquelle on opère avec une chose, c'est-à-dire au moyen de laquelle on lui assigne sa place dans un système donné. On parle du concept

du « premier nombre premier après 10 », en tant qu'une chose, ici, n'est pas atteinte immédiatement, qu'elle n'est pas comprise dans sa quiddité, mais simplement « désignée » par l'intermédiaire de sa position, etc., c'est-à-dire saisie conceptuellement. Mais si l'on conçoit telle chose comme un « bleu », telle autre chose comme un « cheval », il n'est point nécessaire d'interposer un « concept ».

Cependant, dans le système de la logique traditionnelle, le concept est présenté comme un intermédiaire, en tant qu'il établit, comme moyen terme, le rapport du mot avec une chose qui ne peut être atteinte immédiatement, dans sa particularité<sup>1</sup>. Et l'on pré-suppose, comme un fait tout naturel, que le réel coïncide avec le particulier. Mais quand nous disons par exemple « ce jaune-ci », nous avons toujours en vue un jaune « spécifique ». En tant que nous n'avons pas de nom spécial pour ce jaune, nous ne pouvons le désigner qu'en le montrant. La théorie courante, au contraire, admet que « ce jaune-ci » peut aussi être entendu dans le sens d'un jaune individuel et c'est précisément cela qui, en dernière analyse, constituerait ce qui, chaque fois, est « conçu ». C'est l'adjonction de « *hic et nunc* », dit-on, qui fixe cette signification. Mais ces mots, considérés comme adjonction déterminative, montrent précisément la subreption qui se trouve à la base de la théorie dont nous faisons la critique. Le « jaune *hic et nunc* » ne peut être trouvé dans la réalité de la même façon dont « ce jaune-ci » — compris dans le sens naturel du mot, c'est-à-dire en tant que jaune spécifique — est le jaune que l'on découvre quelque part ou que l'on a déjà vu ailleurs. Ce qui est mis en formule comme « jaune *hic et nunc* » est plutôt quelque chose qui ne peut être fixé que prédicativement et qui de fait est isolé de chaque situation réelle. Les adjonctions que fait ici la logique traditionnelle ne sont possibles que dans les cas où, de prime abord, et en raison de son apparition occasionnelle, une chose est conçue comme ce qu'elle est. Par exemple : sur la table se trouve un canif « quelconque ». Dans un canif « quelconque », on ne fait point d'« abstraction », mais on donne précisément une indication de la relation, essentielle pour un objet d'usage, qu'il appartient à quelqu'un ou qu'il fait partie de quelque outillage.

Telle chose, considérée comme un fait typique, est « une pé-

1. C'est au même sens que le nom propre est traditionnellement restreint à l'individuel.

nombre ». L'article indéfini « une » indique ici la fréquence et le retour de ce phénomène. Pénombre, lion, etc. sont « une », ou « un » d'une manière différente. Ces divers « un » ou « une » ne sont juxtaposés dans un même ordre de valeur que lorsqu'on enseigne à quelqu'un ce que c'est qu'« une pénombre » ou « un cheval », c'est-à-dire lorsque, parallèlement à l'ignorance du concept, la corrélation, dans laquelle l'« une » ou « l'un » peut se réaliser, est encore en suspens.

On comprend de quoi « il s'agit », quand on parle d'une chaise. Ce que des mots tels que « chaise » et « cheval » « visent », se réalise par le fait que nous connaissons la chose et que nous sommes renseignés sur elle. Le mot et la chose, dans ce cas, se rapportent l'un à l'autre. L'élimination du concept général nous permet tout d'abord de comprendre la fonction du mot, en tant qu'il « vise » quelque chose. Appeler une chose de telle ou de telle manière, se dit parfois, en allemand : *l'apostropher* comme telle (*ansprechen* = accoster, aborder), et ce n'est pas là une simple façon de parler : par le mot, nous entrons dans une véritable *relation* avec la chose que, selon l'opinion courante, il ne fait que « désigner ». Mais le fait que, dans le débat, on peut remplacer le terme « signe » par d'autres tels que « nom », « expression », etc., nous révèle qu'on a dû négliger de noter l'essentiel. Car c'est précisément quand on les applique à des mots que les termes *nom*, *expression*, *désignation* sont compris dans un sens différent et même contraire. La manière dont une chose est exprimée dans un mot ou, « touchée » par lui (*getroffen*), la façon dont un mot peut nous conduire à la chose, est variable. On dit par exemple qu'« on n'a pas de nom pour désigner quelque chose » et que nous devons recourir à une périphrase. Le *nom*, le nom tout simple, nous introduit dans la relation dans laquelle on se trouve par rapport à une chose connue, par exemple, une plante. « Connaître », dans ce cas, signifie strictement : connaître une chose de nom. Le nom est quelque chose qui « appartient » à l'objet qui s'appelle ainsi. L'élément phonétique — s'il lui arrive de s'imposer à l'attention — est compris de prime abord par rapport à cette signification spéciale du mot. Ainsi, c'est l'élément phonétique du mot « coucou » qui nous rappelle le cri auquel cet oiseau doit son nom et, par là-même, ce par quoi il nous est familier <sup>1</sup>. — Je suis celui qui

1. Là où l'on introduit la notion théorique de l'association, on oublie que le mot, considéré comme élément phonétique, se montre précisément, dans notre cas, comme

s'appelle X... ou V... ; l'ordonnance et la forme du nom nous apprennent la parenté d'un homme. Assurément, « bleu » ou « cheval », ne sont pas de tels « noms propres » <sup>1</sup>. Toujours est-il qu'ici, l'on détermine quelque chose par son nom. Ce n'est pas l'interposition d'un concept général qui fait que telle chose est dite être « un cheval ». « Cheval » désigne une espèce animale, et c'est en vertu de son appartenance à cette espèce, qu'un exemplaire de cette espèce peut être désigné par son nom. En général : lorsqu'on considère un mot comme un « terme servant à désigner telle ou telle chose », on le conçoit sous un aspect particulier c'est-à-dire comme un *moyen* de signifier une *intention*. Les « termes » sont des désignations conventionnelles : on les prend tels qu'ils sont définis. Il s'agit d'apprendre ce qu'ils désignent. « Typhus abdominal », « association », etc. désignent la valeur de signification d'après laquelle on opère avec telle ou telle chose dans le cadre d'une théorie donnée. On désigne les tons de la gamme à l'aide des signes *do*, *mi*, *sol* *dièze*. Ils n'ont donc pas de véritable nom. *Do*, *mi*, *sol dièze* servent à désigner des positions déterminées auxquelles on rapporte les tons en les mesurant.

Une « expression » nous transporte dans la tension de l'« explication », de la discussion (*Auseinandersetzung*) d'une chose. Je cherche et je trouve une « expression ». Les expressions peuvent être plus ou moins adéquates, ou erronées. On peut distinguer, d'une part, l'*intention* des expressions périphrastiques et explicatives, et d'autre part, le *but* des expressions dans la formation desquelles une conception atteint tout d'abord sa précision. Ce n'est qu'en tant que nous considérons un mot tiré du langage comme un moyen d'exprimer quelque chose, qu'il *devient* un terme pour... Ce n'est que du point de vue d'une langue étrangère que ce qu'un mot de ma langue « vise » en soi apparaît comme « ce qui est exprimé par ce

une indication.... Ce n'est pas par une association rétroactive que le mot acquiert une signification. Il a un côté phonétique, mais il n'est pas, en premier lieu, un simple complexe phonétique. Un « simple complexe phonétique » est une abstraction qui, psychologiquement parlant, n'est point réalisable. Les syllabes dénuées de signification sont de « simples complexes phonétiques » en tant que l'*absence* d'une signification quelconque est précisément l'aspect sous lequel ils sont perçus.

1. Le *nomen proprium* ne diffère pas du nom appellatif par l'absence d'une médiation conceptuelle, ni par le fait que ce qu'il nomme est quelque chose d'individuel. Car *felis leo* par exemple est en comparaison de son équivalent « lion » un nom *donné* à cet animal, c'est-à-dire un nom propre qui doit nous signaler sa place dans le système.

mot », c'est-à-dire comme ce que ce mot « désigne », quand il est traduit dans une autre langue ou dans le langage du logicien <sup>1</sup>.

Le mot, en tant que parole prononcée, est, par le fait même, impliqué dans l'explication des choses. Par exemple, *tu* est le mot par lequel on s'adresse à une personne qui est notre égale <sup>2</sup>. *Lui* désigne une personne de qui l'on parle. Et ce n'est que pour la personne qui parle à d'autres, avec d'autres et enfin d'autres personnes que dans l'espace on distingue un « ici », un « là », etc. Avec le mot *ceci* on peut désigner, en les fixant, toute espèce de choses. Ce mot n'a pourtant pas une *signification* « occasionnelle », c'est-à-dire variable, car *ceci* n'est pas « un mot servant à désigner » la chose qu'il indique. Il ne nous communique pas une connaissance, il nous en ménage l'accès <sup>3</sup>. Il sert notamment, dans la conversation, à désigner une chose qu'il est superflu de qualifier d'une manière plus déterminée, soit qu'on la montre du doigt, soit pour tout autre motif. Des mots tels que *car*, *quoique*, *et*, naissent du discours. Comprendre ces mots consiste à établir des rapports et des relations, à relever un fait qui se rattache à la situation. Dire que par le mot *car* on introduit une justification, c'est rendre sa signification par une périphrase en notant la compréhension qui n'est réalisée chez l'auditeur qu'au moment même où il relève cette justification <sup>4</sup>.

1. Ces formules correspondent effectivement aux conceptions courantes de ce qu'on appelle « la signification d'un mot ». Car celle-ci comprend : « ce qu' » il faut poser, ou l'équivalent qu'il faut poser. La signification du mot acquiert le caractère d'une « représentation » évoquée par l'association. Mais cette signification du mot n'est en vérité vivante que lorsqu'on n'a pas encore saisi l'esprit de la langue. On possède cette signification, quand on cherche uniquement à se faire comprendre, de l'une ou de l'autre manière. — Mais on comprend aussi comme un concept que l'on associe à un mot, la notion que l'on a ou que l'on s'est formée d'une chose. Elle est ce qu'on en sait et ce que l'on en connaît. Mais elle est aussi ce que l'on « entend » par ce mot, comme dans le cas où l'on associe à « osmose » une représentation bien déterminée. Cette représentation peut être fausse ; il y a des notions populaires et des notions, des concepts scientifiques.

2. Cf. F. EBNER. *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921, p. 18 et suiv. L'appellation « pro-nom » exprime l'opinion erronée que ce mot remplace un nom.

3. *Es übermittelt nicht, sondern ver-mittelt.*

4. Ce n'est pas la logique des choses, mais l'impuissance du discours qui se manifeste dans les formes grammaticales. Ainsi le terme *adjectif qualificatif* ne signifie pas : « mot indiquant une qualité » ; il ne prétend pas exprimer formellement une dépendance objective, une appartenance. C'est pour pouvoir ajouter une chose à une autre, qu'on l'exprime sous forme d'adjectif, par exemple dans l'intention de rendre plus claire une indication donnée par des mots. Formuler une chose adjectivement ne veut pas dire qu'elle a été conçue ainsi, par exemple comme une chose qui se présente sous l'aspect d'une qualité. Le fait que ce sont surtout des mots désignant une qualité qui sont des adjectifs et que, en général, quelque chose peut s'opposer à l'expression adjectivale ou ne l'admettre qu'avec difficulté, ne modifie

## 2. LES INTENTIONS DU DISCOURS.

Comprendre certaines *paroles* signifie tout d'abord les entendre, c'est-à-dire connaître la langue dont elles font partie. L'un et l'autre impliquent le fait d'une communauté que l'on forme avec d'autres. « L'homme ne se comprend lui-même que lorsqu'il a essayé et vérifié chez d'autres que ses paroles sont intelligibles.... Ne sentant clairement et d'une manière immédiate que son propre être borné et variable », l'homme doit considérer la vérité « comme une chose qui existe en dehors de lui. Un des moyens les plus importants pour s'en approcher, ou pour mesurer combien on en est éloigné, est la communication sociale avec d'autres. Tout langage, même le plus élémentaire, se rattache à la nature commune de l'homme. » Car « c'est tout d'abord dans l'individu que le langage acquiert sa dernière précision. Personne, en entendant tel ou tel mot, ne pense justement et exactement ce que pense l'autre, et cette différence, si minime qu'elle soit, continue à onduler comme un cercle sur l'eau, à travers toute l'étendue du langage. C'est pourquoi comprendre est toujours, en même temps, ne pas comprendre, et toute concordance dans les pensées et les sentiments est en même temps une divergence. » (P. 64).

Dit-on que l'on a « entendu » quelque chose, cette expression comporte un renvoi au témoignage ou à la garantie d'un autre. « Entendre », au contraire de « voir », implique toujours l'idée de « suivre, obéir » (*folgen*). C'est en « écoutant » (*gehorchend*) qu'on se laisse

en rien la signification purement grammaticale qu'un mot possède en tant qu'adjectif.

Dans le discours on peut aussi rapporter une chose à une autre, en la mettant au génitif. Le génitif est, lui aussi, un « moyen » grammatical. Il est vrai que « l'emploi » du génitif n'est pas une « formulation ». Car aussi certainement que le mot est un adjectif, ce qui est formulé adjectivement, est ce qu'il signifie de lui-même. Mais le mot, pris comme adjectif ou comme substantif, est mis au génitif, et ce qui se trouve au génitif, ne fait en quelque sorte qu'interférer avec cette forme de la déclinaison. Le génitif, lui aussi, ne désigne pas simplement des relations entre les choses, par exemple un rapport de possession. Il ne peut avoir l'intention de désigner une chose, dont la connaissance nous permet tout d'abord de comprendre le génitif — notamment l'indication formelle donnée par le génitif — comme se rapportant au possesseur. Par exemple c'est par une telle indication qu'on désigne telle maison d'une manière plus précise. Le rapport de possession n'est « exprimé » par le génitif qu'en ce sens que sa *réception* consiste dans la réalisation de la signification de ce cas. Le rapport de possession, désigné par le génitif est le moyen de caractériser ce qu'on a en vue dans le cas donné.

déterminer à...<sup>1</sup>. « Communiquer » quelque chose, ne désigne pas seulement la transmission d'une chose existant en soi et pour soi. La teneur d'une parole ne peut être conçue comme le contenu d'une « formule ». « Le discours commun n'est pas comparable à la transmission d'une matière.... L'auditeur doit, pour ainsi dire, développer lui-même, par sa propre force intérieure, la même chose que celui qui parle. Ce que l'auditeur reçoit, c'est seulement une incitation qui prépare l'harmonie. » (P. 54).

On parle de quelque chose, on fait une remarque au sujet de quelque chose.... On croit aux « paroles » de l'autre. Cela ne veut pas dire que l'on croit simplement la chose qu'il dit, car pour quel motif devrait-on, sans examen, la considérer comme exacte ? Cela ne signifie pas non plus que l'on croit l'interlocuteur, sans examen, qu'on a confiance en lui, car pour cela il faudrait le connaître ou, du moins, croire qu'on le connaît sous un certain rapport. C'est plutôt le simple fait que rien ne contredit ce qu'il dit, qui suffit pour que l'on croie « aux paroles » dites. Car ce que dit quelqu'un, c'est quelque chose dont il doit répondre et qu'il doit pouvoir justifier. On croit d'abord aux paroles de l'autre et l'on croit la chose qu'il dit pour le motif qu'on a confiance en lui.

Mais les paroles ne sont qu'un des divers moyens de dire ou d'exprimer quelque chose. Elles ne sont pas douées d'une « signification » autonome. Ainsi, ce sont les circonstances qui précisent la direction, dans laquelle s'élance un *mais !* accompagné d'un haussement d'épaules. D'autres adjonctions modifieraient son sens ; or, ici, il exprime une « réserve ». — En prononçant le mot *ceci*, on montre du doigt de quoi il s'agit. Une intonation spéciale indique la question. Assurément, dans ces différents cas, ce sont les paroles que l'on entend et le geste est conçu d'emblée comme un succédané. Mais cela signifie simplement que la parole a une portée spéciale. Qu'un regard et qu'un geste puisse nous dire plus que des paroles, cela nous montre les désavantages corrélatifs à la précision sémantique atteinte dans le mot.

On a eu tort de concevoir le mot à côté du geste et de la mimique comme une espèce de signe ou comme une forme d'expression, car de cette manière on le considère sous un aspect *théorique*. Il est

1. Cf. à ce sujet : SNELL. *Remarques sur συνίημι*, p. 40 et suivantes.

encore plus fâcheux de vouloir déterminer le mot par une « signification » qui n'appartiendrait qu'à lui et de déterminer ensuite « la langue » par rapport au mot. Car c'est avec le concours du geste et de la mimique qu'il réalise les intentions que l'on relève et poursuit dans la conversation et dans le discours. Or, ces intentions sont multiples et aucune n'est particulière au mot. Celui-ci peut être employé en divers sens : ainsi, des mots peuvent être en tant que noms, le *but* d'une détermination, mais aussi le *moyen* d'une description. Celui à qui l'on décrit quelque chose peut alors se faire une idée de ce qu'il n'a pas vu lui-même. Les explications ont un même but. L'autre « suit » par exemple la démonstration qu'on fait d'un appareil et qui est appuyée par des mots. Suivre un récit signifie l'écouter, c'est-à-dire écouter l'histoire racontée. On « entend » des rapports, et ceux-ci sont « rédigés », c'est-à-dire relatés à l'aide de mots. Écouter un conseil ou un avertissement signifie précisément, s'y conformer en y obéissant. D'autre part, on se contente « d'accueillir » les remarques que fait quelqu'un. C'est quand elle est formulée comme une « sentence », et pour ainsi dire par le raccourci qui lui est propre, qu'une vérité établie par l'expérience de la vie acquiert sa force convaincante. On cite des « sentences ». Les pensées ont une affinité spéciale avec leur expression verbale, en vue de laquelle elles peuvent, parfois, être expressément conçues, comme dans un mot d'esprit. C'est par son expression verbale qu'une idée acquiert tout d'abord la forme qui en fait un « trait d'esprit ». Les jugements, les définitions<sup>1</sup> sont formulés à l'aide de mots. De même les descriptions, les explications. Imprimées, elles sont accessibles à tout le monde. Les lois n'existent que par l'intermédiaire de mots ; les termes de la loi témoignent de son accessibilité, en tant qu'ils font autorité pour l'interprétation de la loi elle-même. — Les mots peuvent être employés comme « inscriptions ». — Un *appel* est une chose que *chacun* peut entendre. En criant « au feu ! » on appelle

1. La définition, au sens strict du mot, n'est pas une simple explication de ce que l'on entend, à proprement parler, par tel ou tel mot. Ce n'est que lorsqu'on fixe et délimite cette signification par rapport à un ensemble systématique qu'il en résulte une définition de ce mot. D'autre part, en mathématiques, en physique, on définit des « concepts » et ensuite on choisit, pour les désigner, un terme adéquat. Parfois pour définir une chose, on en donne une description. Dans certains cas on se contente même d'une simple indication. Une équation peut être employée en guise de définition. On la considère et on la traite comme telle, pour autant que c'est sa raison d'être, son but.

l'attention sur quelque chose. Un appel peut être entendu uniquement comme son. Il est quelque chose qui s'adresse à tous ou à une personne déterminée, par exemple à celui que l'on a appelé par son nom, c'est-à-dire « cité, convoqué » (*gestellt*).

C'est dans les différentes manières dont les mots sont accueillis et reçus que se manifeste l'acception de leur « sens ». A la diversité de ces intentions, au service desquelles on fait entrer les mots, s'ajoutent encore d'autres différences. Celles-ci sont relevées, dans la phraséologie allemande, dans les acceptions particulières des verbes *sprechen* (parler), *reden* (discourir, causer) et *sagen* (dire) et de leurs composés et dérivés. En voici un aperçu.

Quand on « dit » quelque chose à propos de tel ou tel objet, on ne « traite » pas celui-ci de la même façon que lorsqu'on en « parle » ou qu'on en « cause ». A côté du motif du parler il y a le but du discours (*Rede*). Une conversation (*Gespräch*) nous implique d'une autre manière que le simple fait de causer avec quelqu'un. Quand on « converse » avec quelqu'un, on établit un contact personnel avec l'interlocuteur. Dans la conversation on apprend à se connaître mutuellement ; on se montre l'un à l'autre sous un certain aspect. Un regard « parlant », c'est un regard expressif. On traduit une chose dans le langage (*Sprache*) d'un autre, quand on la transpose dans sa manière de voir et de concevoir les choses. Chaque mot appartient à une langue (*Sprache*) spéciale, en tant que la structure de la conception de ce mot trahit un état d'esprit spécial. Dans le langage de la physique, et cela signifie ici : dans les concepts de la physique, on exprime telle ou telle chose de telle ou telle manière.

*Besprechen*, en parlant d'un livre, c'est en faire la critique ; en parlant d'une chose, c'est conférer à son sujet, échanger la conception qu'on s'en fait. *Etwas mit einander BEREDEN*, c'est s'arranger au sujet d'une chose et prendre des dispositions en conséquence. *Bereden*, en parlant d'une personne, c'est, en faisant valoir certaines raisons, chercher à décider cette personne à adopter telle ou telle conduite. *Jemand etwas ausreden* équivaut à dissuader ; *einreden* veut dire chercher à persuader. *Jemand überreden*, c'est persuader quelqu'un, c'est-à-dire neutraliser ce qui le retient, en faisant appel à sa raison. *Zur Rede stellen*, c'est demander raison à quelqu'un, exiger qu'il rende compte de quelque chose. Un geste qui est *beredt* (éloquent) empêche tout malentendu. *Beredt sein*

(être éloquent) indique la faculté que possède quelqu'un de rendre une chose claire, au moyen du discours (*Rede*). *Nicht mit-reden können*, c'est ne pas pouvoir prendre part à un débat ou à une conversation en tant qu'« on n'y comprend rien », parce qu'on ignore la matière qu'il s'agit d'élucider.

« Avoir à dire son mot » au sujet de telle ou de telle chose se rapporte à l'opinion qu'on en a. « Opinion » ne signifie pas, ici, une manière d'être affecté ou sollicité (*angesprochen werden*) par une chose. L'opinion ne fait plutôt qu'un avec le « dire » (*Sagen*), au point qu'inexprimée (*ungesagt*), elle est par le fait même réprimée. Une chose insignifiante en est une qui ne nous « dit » rien (*nichtssagend*). Telle chose « veut dire » (*besagt*) ceci ou cela. On « dit » oui ou non. Et « dire oui » (*ja-sagen*), c'est autre chose que d'exprimer simplement « son » acquiescement par un signe de tête. Car par le « oui » on prétend se conformer à la vérité. Ce qu'on dit est « vrai », en tant que conforme (*entsprechend*) à la chose visée. « *Jemand etwas nachSAGEN* » est dire quelque chose « de quelqu'un » tandis que « *NachREDE* » désigne des propos tenus sur la conduite d'une personne et qui ne peuvent être « répandus » qu'en tant qu'ils la font paraître au grand jour. On s'occupe de la chose que l'on discute (*besprechen*) ou au sujet de laquelle on confère (*bereden*). La chose que nous « abordons », « apostrophons », « interrogeons » (*ansprechen*) nous suggère une réponse. Ce dont on énonce (*aus-sagt*) quelque chose, n'est que l'« objet » « intentionnel » d'une énonciation.

Nous comprenons telles ou telles paroles en tant qu'elles sont de fait adressées à quelqu'un, mais non comme si elles signifiaient quelque chose en soi. Les comprendre, cela veut dire relever (accueillir, « *aufnehmen* ») l'intention qui a induit la personne qui parle à employer précisément ces mots. C'est de cette manière que nous écoutons une histoire, que nous « prenons » certaines paroles pour une simple remarque, que nous « lisons » certains mots formant une inscription. Nous prenons un cri pour un avertissement, en tant que nous nous y conformons. On obéit, par exemple, quand une voix crie « halte ! » Ce n'est qu'en tant que cri, que le mot « halte ! » signifie quelque chose.

Comprendre telles ou telles paroles, cela surtout ne veut pas dire.

les comprendre en tant que « proposition » « formée » par elles ou comme une proposition qu'elles pourraient former moyennant quelque adjonction. Tout ce qu'on veut retenir et fixer comme résultat d'observations quelconques, etc, est exprimé sous forme de proposition (*Satz*). De même les dépositions de témoins, des rapports etc. Les récits progressent dans une suite de propositions. Les textes se composent de propositions. La poussée d'une pareille composition (*Setzung*), par le fait qu'elle crée des relations nouvelles, dégage la pensée de son lien avec les situations, dans lesquelles une chose est originellement remarquée et décrite. Les propositions se mesurent au degré de leur achèvement. Le contenu de pareilles propositions peut être dissocié de leur expression verbale. Certaines propositions « se trouvent » à tel ou tel endroit ou ont déjà été « exprimées » par tel ou tel individu. L'autonomie de l'écriture permet ici de s'occuper de la communication comme telle. C'est sous forme de proposition que l'on trouve la juste « formule » d'une chose. La géométrie aussi a ses propositions (*Lehrsätze*, théorèmes), qui se prouvent par démonstration. Dans la langue de la physique, c'est-à-dire dans ses concepts, telle ou telle chose est formulée comme *Satz* (principe). Tel était pour la logique pure le concept paradigmatique de la proposition. La « langue » de cette logique, tout comme celle de la physique, est telle qu'elle peut être écrite en formules. Cependant on cite généralement des propositions comme celle de Pythagore comme des exemples de « vérités » absolues <sup>1</sup>. Mais seules ces formules sont « absolues », en ce sens qu'elles sont valables une fois pour toutes. Et cela exprime l'indépendance du fait par rapport à la situation particulière, dans laquelle l'enchaînement formulé n'intervient que superficiellement. Certaines données, par exemple des indications de date, peuvent, elles aussi, être « absolues », c'est-à-dire plus ou moins indépendantes de la situation. C'est dans la direction d'une telle absoluité, exactement conçue par rapport aux faits, mais faussement interprétée par rapport à la proposition, que naît pour celle-ci l'obligation d'être (logiquement) complète. Cette obligation est justifiée quant aux

1. Ce qui entre en jeu, partout et toujours, avec une signification de valeur générale, c'est ce qu'on appelle strictement « une vérité », mais toujours en raison du fait qu'elle se montre aussi comme quelque chose de simple, dans ses « déguisements » les plus variés.

formules qui résument l'une ou l'autre chose, et dans lesquelles cette chose est transposée comme dans un exposé succinct. Mais elle n'est point justifiée là où les mots, en tant que paroles prononcées, constituent eux-mêmes un élément de la situation.

Ce que dit l'autre ne se considère pas d'emblée comme une *énonciation* (*Aussage*). Il est vrai que, dans la logique traditionnelle, le mot « énonciation » n'est plus qu'un terme employé indifféremment à côté de « jugement », « prédication », « assertion ». Mais, en réalité, le choix d'un de ces mots révèle chaque fois une interprétation différente, qu'il s'agit pour nous de préciser. Partant des représentations et des pré-jugés de la théorie de la connaissance, nous attribuons aux paroles de notre interlocuteur des intentions différentes. Mais la signification du jugement, de l'assertion, s'explique par le sens de notre commerce avec les choses, de la relation qui nous unit à l'interlocuteur. Mais, en tant que la logique n'examine pas la « conclusion » (*Schluss*) comme résultat, mais l'acte de conclure (*das Schliessen*), son objet ne glisse pas dans le domaine de la psychologie. Le jugement, la conclusion, etc. ne sont d'ordre psychique que lorsqu'on comprend comme fait psychique la conscience, dont l'intentionnalité doit remplacer le sens existentiel du jugement, etc. Alors, sous le titre d'« objet » (*Gegenstand*) ou de fait ou matière (*Sachverhalt*), se dégage l'élément dont la constitution ou la réalisation constitue la conscience.

Nous ne sommes nullement portés à donner le nom de « jugement » à tout ce que la logique « conçoit » comme tel. Le « jugement » vise une chose particulière. Il nous arrive de nier énergiquement que telle chose, dite par nous, constitue un jugement. Pour nous, il ne s'agit que d'une « simple constatation <sup>1</sup> ». C'est-à-dire point n'est besoin, ici, d'un jugement. On s'oppose à une conception qui permettrait à l'autre de soulever quelque objection. Car le jugement, notamment l'image que, par le jugement, on se fait ou que l'on donne d'un objet, est une chose qui doit être fondée et prouvée. On a des pré-jugés (*Vor-Urteile*), quand on est imbu de certaines représentations dans lesquelles on cherche à faire entrer de force

1. On constate, on établit (*feststellen*) une chose non encore établie et importante dans un certain sens, en examinant, en contrôlant si...

Il existe une technique (qu'on peut s'approprier), une méthode de la constatation entreprise pour le compte d'autres et à leur demande.

toute nouvelle image. Seuls certains esprits « ont du jugement » ou un « jugement indépendant ». On peut être qualifié, ou désigné, pour énoncer un jugement. Les jugements sont toujours des jugements de quelqu'un et, de ce fait, ils peuvent être partagés par d'autres.

Le jugement cherche à saisir l'essentiel d'une chose, pour ainsi dire en tant qu'élément caractéristique. C'est en jugeant que l'on tâche de « rendre justice » à une chose. On manque de jugement, quand on reste à la surface des choses, quand on ne va pas au fond d'une chose. Le jugement formule ce comme quoi une chose se présente « au fond », quand on la considère sous un point de vue donné. C'est par ce point de vue qu'est déterminée d'avance la direction de la « conception » d'une chose. On juge d'une chose, en tant qu'on la mesure à l'aide d'une autre, par exemple à l'aide de son « concept » ou des concepts de telle ou de telle science, et notamment, à titre de *cas* (*Fall* : *casus*, de *cadere*) de ce concept, c'est-à-dire par rapport à la manière dont cette chose est « tombée » (in *seinem Ausfall*), ou « tournée », c'est-à-dire par rapport à sa tournure, sa facture, sa constitution individuelle. Subsumer une chose sous un concept, c'est, en relevant la relation de la chose avec ce concept, représenter cette chose comme un cas typique ou moyen, par exemple, de ce concept. On peut aussi juger une chose, en tant qu'on la caractérise.

Il n'est pas essentiel pour le jugement qu'il soit énoncé de fait, tandis qu'une assertion (*Behauptung*) doit toujours l'être. On soutient (*behauptet*) que tel jugement est juste. Telle ou telle chose est lancée comme assertion et accueillie comme telle par d'autres. Toute assertion contient un élément de provocation. On défie l'interlocuteur de soulever une objection. Son silence équivaut à une adhésion. On peut contester ou défendre des assertions. Dans la « thèse » que l'on soutient, on soumet une chose à la discussion. Une opinion, une idée peuvent être formulées et exposées à titre d'assertion. Une assertion peut être hardie, prématurée, etc., mais aussi erronée, fausse, révoltante, tant comme assertion que par rapport à la chose avancée. On doit répondre de ce que l'on avance. Et cela ne signifie pas seulement que l'on porte la responsabilité de ce qu'on dit. C'est l'assertion qu'il faut justifier, notamment la conviction qu'elle contient de la certitude de ce qu'on ne pouvait avancer qu'en vertu de cette certitude.

L'affirmation et la négation se rapportent à une chose préalablement dite par un autre. Mais traduire par *affirmation* et *négation* les termes aristotéliens *κατάφασις* et *ἀπόφασις*, c'est en déformer le sens. Car le préfixe *κατά* signifie qu'on dit ceci ou cela « d'une chose », et *ἀπό* qu'on « conteste à une chose » ceci ou cela. Or, affirmation et négation ne désignent nullement les alternatives d'une prédication<sup>1</sup>.

Sujet et prédicat sont des traductions de *ὑποκείμενον* et *κατηγορούμενον*. Mais *subjectum* signifie ce qui est soumis à la prédication, c'est-à-dire que de telle ou de telle chose on « fait » un sujet. De même, le mot prédicat désigne la « supposition » qu'une chose a subie. Le prédicat d'une chose, ce n'est pas ce comme quoi cette chose est conçue, mais ce qui lui est « attribué ». Les prédicats sont ce comme quoi une chose doit être posée ou ce qu'il faut poser comme équivalent. Le soi-disant objet est strictement un *ens prædicabile*. Il est identifié comme tel. Le reconnaître, cela veut dire : « enregistrer » tout ce qu'il « est ». Les objets se constituent, notamment comme un acquis de la connaissance qui peut être retenu et fixé, à l'encontre des choses que l'on passe ou qui se montrent à nous dans nos rapports avec elles.

Le terme « déclaration » (= énonciation, *Aussage*) désigne un aspect déterminé sous lequel se présente à nous ce que raconte ou ce que décrit une personne. On peut en saisir la signification dans les différents modes de son emploi. Ainsi, on enregistre « les déclarations » de quelqu'un, on les confronte avec d'autres déclarations. Le témoin fait sa déclaration (= déposition, *Aussage*) devant le tribunal. On entend le témoin sur la chose ou la personne en question. Ce qu'il décrit, etc. a la *valeur* d'une déclaration (déposition).

I. Ce que la logique traditionnelle appelle « la qualité » des jugements ne peut être indiqué que dans la prédication comme une de ses alternatives. Ainsi le temps qu'il fait est caractérisé tout aussi positivement, c'est-à-dire spécifiquement, par la non-apparition du soleil que par son apparition. Le « non-... » peut contester une assertion entière, mais aussi n'en rectifier qu'un seul point. — Il en est de même d'une autre « classification » des jugements. Seuls certains jugements contiennent un élément dans le sens de la direction que l'on se plaît à désigner comme « quantité » « Tous », « quelques-uns » ne désignent pas toujours le sujet de la prédication. Dans « tous étaient déçus » on caractérise plutôt la diffusion, la grandeur de cette déception. « Chaque fois... » indique la régularité dans la conduite d'une chose, qui peut être un individu. « Tous » et « quelques » (fois) se rencontrent à côté de « souvent », « rarement », « certains » etc., c'est-à-dire de données qui ne se distinguent des quantités que par rapport aux *questions* qu'elles impliquent.

Il s'agit alors, en se fondant sur les différentes déclarations, de découvrir la « vérité concernant la chose ». Une déclaration peut « contenir » un élément de vérité, elle peut se rapprocher ou s'écarter de la vérité<sup>1</sup>. Les déclarations de témoins sont de valeur différente. Il se peut que l'un dise « la même chose » que l'autre ; alors ce qu'ils déclarent « revient au même ». Les déclarations ont une teneur de vérité. La vérité, sur une chose, est ce qui est établi, c'est-à-dire ce à quoi on ne peut rien ajouter, ni rien objecter. C'est une chose qu'on peut « résumer en quelques mots ».

On peut aussi dire d'une chose (*Sache*) « ce qu'il en est », comment elle se comporte (*verhält*). Elle se présente à l'un d'une autre manière qu'à l'autre. Mais qu'une chose se comporte de telle ou de telle manière, voilà ce qui peut être l'objet d'une assertion. En allemand *Sache*, dans le sens d'*affaire* (*causa*), est toujours quelque chose de contestable, de litigieux. C'est pourquoi Reinach pouvait définir le « *Sachverhalt* » (*la matière du jugement*) : « ce qui est affirmé (*behaup-tet*), comme tel ». Mais nous pouvons seulement affirmer, en réalité, que la chose se comporte de telle ou de telle manière, et non la « matière » elle-même. La « matière en cause » est la même, lorsque dans un cas donné « il en est de même » que dans l'autre cas. Mais qu'une personne puisse affirmer (*behaupten*) la même chose qu'une autre, cela implique seulement un rapport possible de leurs affirmations (assertions, *Behauptungen*), mais non pas le point de départ d'un objet idéal. Que des « matières de jugement » existent, cela n'implique nullement un « mode de l'être », mais désigne seulement la direction, dans laquelle les faits acquièrent de l'importance. Qu'une chose « existe », cela veut dire qu'il faut en tenir compte, en tant qu'elle « entre en ligne de compte ». C'est ainsi qu'existent aussi « la possibilité »... ou la loi, la détermination et enfin « le fait », en tant qu'on ne le peut modifier en rien.

1. « La pure vérité » est autre chose que ce qu'on appelle l'objectivité d'un fait. Ici, le terme « objectivité » signifie que le fait peut être contrôlé par tout le monde. Et ceci se rapporte plutôt aux *moyens* (techniques) de cette constatation qu'à son objet. L'objet des sciences physiques est défini par les instruments enregistreurs du travail scientifique. On l'examine par exemple au point de vue de sa mesurabilité. La tâche assignée aux instruments optiques, au télescope, au microscope, à la photographie, n'est pas seulement de reculer les bornes, auxquelles s'arrêtent nos sens, mais de diriger ceux-ci sur des objets qui naissent en quelque sorte sous le contrôle de ces instruments.

### 3. VÉRITÉ ET CONCORDANCE.

Ce qui donne tout d'abord prise à la contradiction n'est pas l'« énonciation » (*Aussage*), mais la description, des données, etc. La proposition « ceci est du soufre » est reconnue, non comme « vraie » (ou non vraie), mais tout d'abord et primitivement comme « exacte » (ou inexacte) et, spécialement comme une *détermination* exacte. — Assurément, — cette détermination est conforme « aux faits ». Notamment en ce sens que ce que nous constatons dans la suite est « en concordance » avec le reste, dans la direction indiquée par la détermination. Mais il fallait préalablement relever cette « direction ». Et ce qui nous y a déterminés, ce sont nos connaissances, nos classifications, etc. Les « faits » auxquels la détermination est conforme, sont les faits « connus », c'est-à-dire quelque chose qui d'emblée est situé dans le mouvement d'une expérience continue. Quand on dit qu'on se trouve « en présence » de certains faits, cela signifie, non qu'on veut indiquer leur caractère d'« objet », mais qu'« en face et à la vue » de ces faits nous déterminons telle chose de telle manière. Assurément, ce n'est que de cette manière que les choses se montrent à nous ; la relativité d'un point de vue personnel peut être, dans ce cas, éliminée. Mais les choses sont « déterminées », c'est-à-dire constatées, « confirmées » (*fest-gestellt*) comme telles ou telles, et ceci implique une question. Car *le fait* qu'elles sont ceci ou cela « répond » à la question de savoir « si » elle le sont. On examine si... (*nachsehen*), on « va voir » si... (*zusehen*).

De même, une *remarque* est « juste » (*stimmt*) ou non. Mais ce terme est amphibologique. Une sottise remarque est une remarque déplacée. Ce n'est pourtant pas une remarque « inexacte ». Assurément, une remarque « juste » en est une qui, à un degré particulier et dans un sens particulier, est conforme à la chose qu'elle concerne. Mais il serait faux de mesurer d'autres remarques à celle-ci. Il en est de même d'une description qu'on nomme « superficielle ». « Superficiel » ne signifie pas la même chose qu'« imprécis » ou même qu'« inexact ». Quand nous jetons un coup d'œil rapide sur telle ou telle chose, il arrive non seulement que plusieurs détails nous échappent, mais que les choses elles-mêmes se montrent à nous d'une autre manière. Le but d'une description est de nous ménager (*vermitteln*) une pos-

sibilité de rapports, et à ce point de vue une description peut « suffire » ou ne pas « suffire ».

*Stimmen* (être juste) ne signifie pas *übereinstimmen* (concorde). Car, ici, il ne peut être question de comparaison. Le cri « au feu ! » est « juste » (*stimmt* = répond à la réalité), en tant qu'il est l'expression d'un véritable danger. Les expressions qu'une chose « se trouve juste » ou qu'elle est « exacte » caractérisent dans divers sens la conformité de ce qu'une personne dit à une autre, ou de ce qu'elle lui communique par un cri, ou de ce qu'elle lui décrit. L'expression « c'est juste » se rapporte à la relation dans laquelle on se trouve, ou dans laquelle on se place, ou dans laquelle on introduit un interlocuteur par rapport à la situation ou au thème de la conversation. Une chose est juste « selon les circonstances ». Et ce qui est « vrai en soi » est précisément caractérisé comme étant, ici, dénué d'importance.

Les diverses « propositions » dont l'enchaînement constitue un récit, ne contiennent pas, séparément, une « matière de jugement » (*Sachverhalt*) particulière. Le récit *développe* son « thème ». Telle ou telle énonciation est une « explication », par rapport au *but* qu'on lui assigne. On apprend à l'interlocuteur à comprendre quelque chose. On met, à l'aide de mots, quelque chose à sa portée. Les paroles sont, en général, un moyen d'agir sur l'interlocuteur : de lui assurer que... de lui communiquer une conjecture, un soupçon, de lui faire partager une conviction, etc. Du fait qu'il m'*entend* dire telle ou telle chose, il lui est donné à entendre, à comprendre quelque chose. Quand nous disons quelque chose, c'est plutôt vers l'interlocuteur que nous nous tournons, que vers le fait dont il est question. C'est à l'interlocuteur que nous expliquons telle ou telle chose ; il ne s'agit pas, pour nous, d'« énoncer » simplement un fait indifférent en soi. On ne mesure pas une explication, en premier lieu, par ce qu'on appelle la « vérité », mais par rapport au but que vise cette explication. Les détails d'un rapport peuvent être exacts ou non. Mais lorsque nous disons d'un rapport entier qu'il est exact, cela signifie qu'il nous *renseigne* d'une manière exacte. Un rapport a un but, et il « se rapporte » à ce dont il traite. Quant à en détacher ou en dégager « la chose rapportée » elle-même, cela ne peut s'effectuer que d'un point de vue qui est originairement étranger à sa conception et à sa réception.

Contrairement à l'observation que nous faisons en passant : « il faudrait... » ou « vous devriez... », dans le conseil que l'on donne à quelqu'un, on assigne de l'autorité à ce qu'on dit. En cette autorité s'exprime la position de l'un des interlocuteurs par rapport à l'autre, la relation de leurs expériences particulières, etc.... Le plus judicieux parle « impérativement ». Assurément, un commandement ne peut être « vrai <sup>1</sup> ». Mais les circonstances sont « impératives ». Les choses elles-mêmes nous font voir ce qui est « juste ». Ce qu'il convient de faire, « est conforme » à l'état des choses. On peut « saisir » ce qu'il faut faire. C'est seulement la chose « qu'il faut faire » qui peut être énoncée simplement, de par elle-même et sans aucun décompte. Formuler simplement « ce qu'il faut faire » est autre chose qu'être nous-mêmes en conformité avec les faits, lorsque nous déterminons ou décrivons quelque chose. Le fait que des descriptions, etc. sont « conformes » est coordonné à la pertinence de ce qu'il convient de faire. La logique des choses qui s'y exprime est coordonnée à la logique de la détermination, de la constatation, etc., qui ne se bornent pas simplement à « exprimer » quelque chose, mais que l'on « entreprend de faire » et qui, par conséquent, doivent être conformes aux faits.

#### 4. QUESTION ET RÉPONSE.

On ne peut dire d'une question qui vient d'être posée qu'elle est « vraie » ; mais elle peut être conforme à la situation, elle peut être « juste ». Un doute peut être « juste » (fondé, *kann* « *stimmen* ») ou non. Des questions « surgissent » d'une situation donnée. Il y a ce qu'on appelle « l'actualité » d'une question. On « relève » une question (*Frage*), qui résulte d'une situation donnée, par le fait qu'on la pose à quelqu'un en termes exprès. Mais on peut aussi « se demander si... » (*sich fragen*), c'est-à-dire réfléchir à ce sujet. Or, le fait qu'il est possible de « se demander » quelque chose, nous montre que la personne à qui l'on pose la question n'est pas simplement, comme telle, une personne dont on désire apprendre quelque chose. Si l'on veut déterminer ce que signifie l'expression « poser

1. Un commandement n'est pas un *ordre*. Par l'ordre l'interlocuteur apprend seulement ce qu'il a à faire, et, en réalité, il n'obéit pas à l'ordre, mais à l'autre, dont il doit simplement *exécuter* les ordres, en tant que subordonné.

une question » ou « demander », on ne peut s'en tenir à la proposition interrogative.

Prenons par exemple la question : « A quelle heure part notre train ? » Pour le savoir, on peut consulter un horaire ou un indicateur des chemins de fer. Ou bien l'on s'informe auprès de l'employé compétent. Mais poser cette question à quelqu'un, cela signifie autre chose : cette question, notamment, en contient une autre : l'employé le sait-il, oui ou non ? Demande-t-on à une personne « combien font  $3 \times 27$  ? », c'est ou bien qu'on l'invite à faire le calcul, ou bien qu'on veut savoir si elle est capable de le faire. Mais ce n'est pas une « question » qu'on pose, ici, c'est un problème qu'on propose et qu'il s'agit de résoudre. Dans la prière et la demande, l'interlocuteur est « apostrophé » (*angesprochen*). Il répond en donnant une description, une information, etc. Et il répond en tant qu'il se conforme à la prière ou au désir exprimé ou qu'il « écoute » (qu'il suit) l'appel.

Chaque question vise d'une manière *déterminée* quelque chose de déterminé. Par exemple, il s'agit de savoir *si... ou si peut-être*<sup>1</sup>... ou *combien donc...* La question suggère et signale le moment critique et d'hésitation, l'atmosphère de tension et d'attente d'une situation. Une question peut devenir « brûlante ». Le « combien » impliqué dans une quantité ne constitue pas encore une « question ». La question n'est constituée que par un « *combien donc...* » (*wieviel denn...*). Dans ce « donc » s'exprime le « pas encore » de la question, c'est-à-dire qu'il relève un rapport déterminé par ma situation, par la nôtre ou par « la » situation, ou un rapport défini par la chose.

Les « problèmes » ne surgissent pas, comme les questions, d'une situation donnée. Ils sont situés dans les concepts d'une science et concernent leurs relations. On peut « formuler » des problèmes. On appelle problématique une chose sur laquelle on discute encore, par exemple, lorsque les expériences décisives n'ont pas encore eu lieu. Des « cas » sont problématiques, en tant que leur solution dans le cadre d'une science est contestable. On « résout » des problèmes.

(On peut aussi résoudre une *Aufgabe* (thème, tâche proposée, problème posé.) Celui-là est *befragt* (« interrogé »), à qui l'on propose

1. Dans ce cas « peut-être » répond aux circonstances ; il les implique. Il signifie que nous ne pouvons savoir si.... Ce terme prudent, qui recommande la réserve est autre chose qu'une simple expression de ma réserve.

une *Aufgabe*. Son habileté se manifeste dans la solution. Mais une telle *Aufgabe* (problème proposé) ne possède pas le caractère contestable d'un problème. On « traite » un problème. D'autre part, s'occuper d'une chose en tant que « question », signifie : l'examiner ou la discuter dans l'idée qu'elle s'élucidera d'elle-même. Dans une « question » on aborde un ensemble de « faits ».)

Etre questionné (*gefragt*) sur quelque chose, c'est-à-dire être prié de donner une information sur cette chose — ce qui est l'objet de la plupart des « questions » — c'est bien autre chose que d'être interrogé (*befragt*), c'est-à-dire d'être apostrophé et de subir un interrogatoire au sujet de soi-même, par exemple à propos d'une faute commise. Car, ici, celui qui parle en appelle à la relation relevée par le « tu ». Par les mots « tu as fait ceci ou cela » on ne fait pas simplement une constatation, mais on « interpelle », on « prend » l'interlocuteur « à partie », on lui « reproche » quelque chose. L'autre, alors, avoue, il concède, il confesse quelque chose. En tant qu'il consent à rendre compte de son action, il « répond ». Et c'est en tant qu'il « s'ouvre » à celui qui interroge qu'il est « véridique ». Il est clair que c'est quelque chose de bien particulier qu'un *logos* soit conforme aux *faits*.

Le discours d'une personne est faux, mensonger, en tant qu'il n'est pas « franc » (*offen* : ouvert), en tant qu'il cache la vérité. « Mentir » ce n'est pas seulement, comme le veut l'interprétation courante, dire ou répéter « ce qui n'est pas conforme à la réalité ». Quand quelqu'un nous demande raison ou que nous rendons raison à quelqu'un, si nous nous avisons de mentir, c'est « à la face » de cette personne que nous mentons. La condamnation morale du mensonge diffère de celle qui atteint le fait de tromper l'autre. Car on s'ouvre à l'interlocuteur, quand on lui dit quelque chose. On s'ouvre à lui au sujet de ce que l'on sait d'une chose ou de la manière dont on la voit. On ment, lorsque l'autre, par le fait qu'il m'interpelle, en appelle aux rapports de confiance qui existent entre nous. Mais on ne « ment » pas, à proprement parler, on peut seulement « tromper » l'autre, lorsque, par le fait qu'il exige de nous une justification plausible, il suspend formellement ces rapports de confiance<sup>1</sup>.

1. Il est vrai qu'on cherche à définir le mensonge, en déclarant qu'il est l'assertion d'une chose dont nous mêmes ne sommes pas convaincus qu'elle est exacte, c'est-à-dire que c'est une « assertion apparente ». Mais, on affirme quelque chose

Cependant on peut aussi apostropher quelqu'un à la troisième personne, par exemple en lui criant « Halte ! », « Holà ! », ou, dans un commandement militaire, en l'interpellant comme « le chef de file de droite ». Ce qu'on appelle troisième personne, désigne, comme la seconde personne, une modalité de la relation dans laquelle on se place par rapport à l'autre. La neutralité impliquée dans le « il » que l'on prononce pour désigner, en passant, une personne de notre connaissance ne prétend nullement viser l'une ou l'autre « objectivité » et ne signifie pas non plus que ce « il » est soustrait à la situation du discours<sup>1</sup>. Dit-on d'une personne effectivement absente : « Il est encore une fois absent », c'est bien un *reproche* qu'on « lui » fait. D'autre part, l'observation « il aime aussi la musique », n'est pas faite « à la troisième personne ». Ce dernier « il » ne fait que renvoyer à quelqu'un qui vient d'être nommé, et le fait qu'il s'agit de « quelqu'un » ne diffère pas, essentiellement, du cas : « la table est de travers ». Car ce n'est pas la circonstance que c'est « quelqu'un » dont on parle, mais qu'on parle *par rapport* à quelqu'un, qui nous fait formuler une énonciation « à la troisième personne ».

Ce qu'une personne avoue, en tant qu'elle est « véridique » (sincère) à l'égard d'une autre, peut encore être « vrai » dans cet autre sens, que cette chose est en réalité *telle qu'il* la dit. Et cette vérité est une chose qui peut être cachée, mais qui peut aussi être révélée. C'est à cette vérité que l'on mesure les rapports et les récits. Mais il est impossible de mesurer par une telle vérité une remarque, par exemple. Une remarque ne peut être « vraie » qu'« en soi », c'est-à-dire qu'en tant que, dans cette remarque, telle ou telle chose est *re-marquée*, autrement dit, dévoilée. C'est dans le même sens qu'on parle de la « justesse » d'un jugement (qu'il « porte juste ») ou des « éclaircissements » que nous fournit un exposé. Seuls certains *logoi* peuvent être considérés comme des « énoncés » (*Aussagen*) relatifs à une chose. Mais ce qui, chez Aristote, est opposé aux énonciations, par exemple, les questions, les demandes, etc., s'oppose, en réalité, aux *réponses*, dans lesquelles on se conforme à quelque chose. La

« en apparence », quand on ne l'affirme pas réellement, par exemple, dans le jeu de la conversation. Le bien-fondé logique d'une affirmation ne comporte nullement la conviction conforme. Il est plutôt vrai que cette conviction, peut parfois, se former tout d'abord au cours de la défense d'une thèse.

1. Cf. cependant G. STERN. p. 155.

justesse de ces réponses peut simplement consister dans le fait qu'elles répondent à ce qu'on attend d'elles. Il ne s'agit que d'un mode de cette justesse quand, dans la détermination, on peut dire de telle ou telle chose que « c'est juste », c'est-à-dire lorsque dans la relation relevée on se conforme aux *faits*.

##### 5. LA « MODALITÉ » DU JUGEMENT<sup>1</sup>.

Quand je parle avec quelqu'un, quand je lui dis quelque chose, je « veux » quelque chose de lui. Il relève mes paroles. Il s'y « conforme » ou bien il me répond formellement. Il se peut qu'il « en revienne » à ce que j'ai dit. Mais je puis vouloir le devancer, par exemple, en prévenant par un « bien que... » ce qui pourrait s'opposer à ce que j'ai dit, et en obviant ainsi au reproche de ne pas en avoir tenu compte.

Par le mot « peut-être » on n'exprime pas seulement une réserve, mais on recommande la prudence ; on se prémunit contre l'éventualité qu'il pourrait en être autrement. « Sûrement » (certainement) ne signifie pas seulement qu'après réflexion on est assuré de ce qu'on dit, mais aussi que l'interlocuteur ne doit pas en douter. On « lui assure » par exemple qu'une chose existe.

Les mots « ceci existe », *effectivement prononcés*, ne peuvent avoir d'autre signification que de dissiper le doute de quelqu'un ou de l'assurer qu'il ne rêve pas : «... c'est réellement « cela »... ». Par ces paroles on en appelle et on renvoie à la faculté que nous avons de nous donner mutuellement un témoignage relatif à la réalité d'une chose, en tant que le monde est « un monde commun à ceux qui veillent ».

Assurément, « l'existence » est quelque chose d'« additionnel », mais non à la représentation, ni au « concept ». Elle désigne des rapports différents ; des tables sont « effectivement existantes » ; le chemin pour aller à N... existe, en tant qu'on peut y arriver directement ; la trace d'un chariot, en tant qu'elle est visible ; « cent sous », en tant que quelqu'un les possède etc... En général :

1. Pour pouvoir représenter d'une manière conséquente le terme allemand *sicher* en rapport avec ses dérivés (*versichern*, *sicherheit*), le traducteur a employé de préférence les mots *sûr* et *sûreté* ajoutant entre parenthèses, là où le sens l'exige, les « synonymes » *certain* et *certitude*.

une chose « existe » en tant qu'elle est *effectivement* ce comme quoi elle est conçue. L'existence, dans un sens absolu et général, ne signifie rien de prédicatif. La proposition « ceci existe » ne peut être comprise comme une formule, c'est-à-dire comme un jugement existentiel. C'est la relation d'une personne avec la réalité, *sa* manière d'exister effectivement, qui est convertie en cette signification que ce qu'il voit, « existe <sup>1</sup> ». On assure pour ainsi dire la personne elle-même, en tant qu'on affirme l'existence d'une chose.

L'autre peut s'assurer lui-même en s'informant, pour suppléer ainsi à une constatation qu'il ne lui est pas possible de faire lui-même. Mais « assurer quelqu'un », l'affermir dans ses convictions, c'est autre chose que de l'assurer, de lui affirmer par rapport à une situation, en employant le terme « assurément », qu'une autre chose n'est pas ou n'est plus possible. C'est quand toute autre possibilité est exclue, qu'une chose est « sûre » (certaine). On acquiert l'assurance (la certitude) par des constatations. « Sûr » (certain) ne comprend donc pas « plus » que « réel » et signifie que rien d'autre n'est possible ou qu'une seule chose est possible.

L'expression « ce doit être... » ne signifie pas qu'on prétend exprimer la vérité avec plus de force (Pfänder), mais qu'on ne « voit » pas d'autre possibilité. On ne formule pas, ici, une interdépendance quelconque, existant en soi, entre plusieurs choses, mais on se conforme à la situation, malgré la nature de laquelle on peut déclarer qu'une chose est « sûre » (certaine). Il est à noter que « sûrement », non seulement ne dépasse pas la simple réalité, mais se rapproche de « il est à prévoir » qui le prépare, tandis que « il est possible que... » désigne un commencement d'hésitation.

« Il est possible », « peut-être », « probablement », « il est à prévoir », « sûrement », chacun de ces termes pénètre dans la nature problématique d'une situation. Dans ces différents cas, ce ne sont pas des « prédictions » que l'on formule. C'est la situation qu'on « relève » et qu'on explique, en poussant de l'avant dans la direction indiquée par ces différents termes. On décide de cette situation dans un des

1. Les jugements existentiels proprement dits n'existent que sous la forme de propositions introduites par « il y a ». Par ces mots on exprime qu'une chose « y est » c'est-à-dire qu'elle est « là ». On indique ce qu'il y a, à tel ou tel endroit et implicitement on établit un rapport avec un « domaine » ou un ensemble de faits ou de choses dont la détermination plus précise se dégage des circonstances ou de la direction d'une occupation.

sens indiqués en même temps que dans cette situation on se décide *soi-même* de cette manière. Mais l'interlocuteur doit nous « accompagner » dans cette direction, c'est-à-dire doit *lui-même* contrôler si le fait est, ou n'est pas, tel ou tel. Les jugements que l'on groupe sous le titre de « jugements problématiques » n'expriment pas seulement le fait que « celui qui parle... est indécis » (Sigwart). Déjà par les mots « reste à savoir si... » on « relève » la circonstance que la situation est encore en suspens, en tant que l'on essaie, au moins, de l'expliquer dans une certaine direction.

« Peut-être... », « sûrement... » sont des interprétations formelles, dans lesquelles se glissent des conjectures (*Vermutungen*). Mais ces mots ne *désignent* pas ces conjectures. On fait des conjectures, on adopte celles d'un autre. Il y a encore d'autres manières d'être « affecté », sollicité (*zu MUTE sein*) : « avoir peur que... », « douter que... ». De la méfiance naît le « soupçon ». La conjecture est une façon particulière de prendre une chose en considération. On en arrive à faire des conjectures, on y est poussé. Le degré de leur « sûreté » est conforme aux circonstances qui les légitiment. La « fermeté » d'une conviction est tout autre chose que la « sûreté » d'une conjecture qui se trouve en corrélation avec une situation : on est dans la conviction que..., on défend *sa* conviction. Nous pouvons nous tromper dans nos conjectures ; mais les convictions sont une chose sur laquelle nous pouvons être « détrompés », déçus.

« Sûr » (certain) signifie autre chose que « nécessaire » ou « apodictique ». Par le terme « sûr » on établit qu'une chose est « concluante ». Au contraire du fait de tenir simplement compte de certaines possibilités, la conclusion (*der Schluss*) a ceci de particulier que, partant de sa connexion avec une situation, elle anticipe dans une direction déterminée. Mais ce que l'on conclut comme étant « sûr » (certain), ne s'ensuit pas de soi-même <sup>1</sup>. Une conclusion :

1. L'application des différentes figures du syllogisme ne nous fournit pas même un exemple de véritable conclusion. La proposition « C'est mortel » par exemple, nous est plutôt *démontrée* en raison de certaines données accordées, dont elle-même fait partie. (Voir à ce sujet la suite de notre exposé). Ce qui, dans ces prétendues conclusions, est vraiment fécond, réside généralement dans la mineure, et notamment, dans le fait qu'une chose y est exposée sous un jour nouveau, ou qu'elle se manifeste à notre surprise sous tel ou tel aspect. C'est déformer le sens de la mineure que de la concevoir comme une prédication. Elle constitue un *jugement* et, comme tel, elle est le véritable support de l'opération en raison de laquelle on admettait une « conclusion ». La conclusion introduite par le « donc » ne contient pas autre chose que ce qui « s'ensuit » « tout naturellement », du moment qu'on a saisi la signi-

peut être prématurée, plus ou moins sûre. En tant que l'on conclut quelque chose, on ne se borne pas à *faire suivre* une conséquence. Conclure signifie étendre les rapports sous lesquels on saisit quelque chose. C'est en considération de certaines circonstances, d'observations déterminées ou de cas analogues que nous « concluons »<sup>1</sup>.

On appelle « nécessaire », en premier lieu, ce qui, selon les circonstances données, est inévitable. Mais une chose peut encore être nécessaire, lorsqu'elle est déjà décidée par le fait qu'elle est une simple conséquence. L'obligation (*der Zwang*) d'obvier à une chose en tant que conséquence, est autre chose que le caractère plus ou moins nécessitant (*das Zwingende*), convaincant, d'une conclusion. — Le sens du mot « apodictique » se réalise par rapport à ce qui est *démontrable*. On déduit qu'une chose est *effectivement* de telle ou de telle nature. Les démonstrations sont fondées sur des relations formelles, comme celles qui sont formulées dans les figures du syllogisme. On démontre des propositions et des équations, on *fait suivre* une démonstration. Les démonstrations ont toujours quelque chose d'agressif. Nous sommes forcés de suivre, c'est-à-dire de nous *laisser* démontrer telle ou telle chose. On la démontre d'une manière « incontestable ». On doit se soumettre à une démonstration. La force convaincante d'une démonstration réside dans le fait que tout le monde peut la faire. On « saisit » une démonstration, on peut l'apprendre. La faire est autre chose que d'acquiescer à une conclusion imposée par une situation. Bref, on « expose » une chose comme étant « sûre », mais on caractérise comme « nécessaires » et « apodictiques » certains rapports entre les choses.

fication d'un fait. (Cf. BRUNSCHVIGG. *La modalité du jugement*, surtout p. 19). Dans la mineure on introduit une connaissance. La majeure n'est constituée que par la formulation entreprise *ad hoc*, d'un fait qui est connu d'avance et qui est tout d'abord réalisé par le rapport avec la mineure.

1. Au sujet du concept des prémisses d'une conclusion comparé aux présuppositions qu'elle implique, voir plus loin.

On ne peut confondre la « fécondité » d'une conclusion avec le caractère judicieux et méthodique d'une *recherche* (comme le fait WERTHEIMER dans *Schlussprozesse im produktiven Denken*). Les recherches sont adaptées à un but déterminé : ce qui, dans les choses, ne se voit pas à première vue, on cherche à l'en extraire. Il y a des voies prescrites, des techniques de la recherche. On peut y montrer son habileté, on y rencontre des praticiens. Mais les conclusions ne visent pas un pareil « but » ; on tâche simplement, en présence de certains faits, d'« arriver à une conclusion ». On cherche à avancer dans une direction déterminée, en tant qu'on conclut telle ou telle chose. Mais cela signifie simplement que des conclusions peuvent être incluses dans des recherches.

On dit qu'une chose est « réellement possible » quand, dans un cas donné, il faut en tenir compte. Le fait que cette éventualité n'est pas exclue, ici, implique déjà plus qu'une « simple » possibilité. Car ce qui est possible « en soi » l'est, sans doute, en faisant abstraction des circonstances particulières dans le cas donné. (Par exemple : « c'est seulement par rapport au triangle que ... etc. ») Quand, en allemand, on dit d'une chose qu'elle est « possible en soi », cette expression peut même signifier que, dans le cas donné, il ne faut pas compter sur cette chose. Le mot « sûrement ! », comme réplique, signifie généralement que l'on considère la chose comme réglée et qu'on la « classe » comme n'étant plus un sujet de discussion, — tandis qu'un bref « c'est possible » veut dire qu'on se détourne du fait sans en décider. En revanche, « il est possible que... » (il se peut que...) indique que c'est « tout juste » si nous prenons encore la chose en considération.

En attendant, telle ou telle chose est « probable » (*wahrscheinlich* = vrai-semblable). Notamment, « à ce qu'il nous semble », au point où nous en sommes (*wie es jetzt aussieht*). « Improbable » signifie seulement le manque d'une certaine probabilité, et non le contraire de la probabilité. « Probable » ne veut pas dire « seulement » probable, comme si le fait était problématique « en soi ». Dans le voisinage de « probable... » on trouve encore l'expression « comme il est à prévoir... ». Ici l'on admet implicitement, comme une chose qui va de soi, que l'issue peut être toute autre. La proposition introduite par ces mots ne se mesure pas, tout d'abord, par rapport à sa « vérité » ; si elle est « juste » (fondée), voilà ce qui pourra être démontré par après. De pareilles « remarques » ont une double signification en ce sens que la personne qui les énonce, en même temps qu'elle « fait la remarque », « remarque » elle-même la chose, c'est-à-dire la voit, la prévoit, etc. La juxtaposition du « probablement » et du « peut-être » de la prudence avec l'expression « comme il est à prévoir » montre en particulier que, dans ces termes, on n'exprime pas uniquement une simple modification de la fonction assertorique d'un jugement « qui n'a pas subi d'autre modification » (Pfänder, 234). Quand on cause et quand on parle on « met » une chose ou bien soi-même en rapports avec la situation, mais on ne cherche pas à déterminer d'une manière plus ou moins sûre des « matières de jugement ».

Les termes « possible » et « sûr » (certain) sont exclus d'emblée là où l'on ne rencontre que des faits simples : quand on fait une description, un récit, etc. Une description peut être plus ou moins précise, exacte, ou bien superficielle, mais la *reproduction* d'une chose, que l'on désigne sous le nom de description, n'est pas une chose qui « s'ensuit » de telle ou de telle argumentation comme « sûre » ou même simplement comme possible. Inversement, ce qui ne peut être accompli, telle une détermination, qu'à la suite de certaines pratiques et de considérations méthodiques, dans un processus graduel, se mesure, de prime abord, plus à la sûreté de cette manière de procéder qu'à la réalité de son objet. (Assurément, on aboutit à un résultat, même en faisant une simple énumération. Mais ici, ce résultat s'en déduit « tout seul » et sa « sûreté » (sa certitude) est du reste, basée sur cette autre certitude, que rien n'a été omis.)

En somme : les modalités du jugement ne nous mènent pas à différents « modes de l'être » ; elle ne concernent pas non plus une copule impliquant, entraînant un « être ». Ce n'est pas l'incomparabilité des « modes de l'être » (Brunschvicg), mais celle des actions de juger, de déterminer, de décrire, qui complique le problème de la modalité. Concevoir l'« être » comme constitué, ce n'est, à vrai dire, qu'une formulation outrée de la philosophie transcendente, du fait que ce que nous groupons sous le titre de « jugements », ce sont, en réalité, des « démêlés » avec les choses (*Auseinandersetzung*) dans le sens originel du mot. Autrement dit, ce sont différentes manières de procéder, de s'occuper, d'être aux prises avec une chose, à propos desquelles surgit la question de la « sûreté » (de la certitude) ou de la « réalité ».

## 6. LA « RELATION » DU JUGEMENT.

« Si le poids spécifique de cette substance est 2,06, c'est bien du soufre ».... Pfänder cite cette proposition comme un exemple d'une certaine « relation » du jugement. Il le nomme un jugement conditionnel, hypothétique. Mais que signifie ici le mot « conditionnel » ?

I. 1) « Conditionnel » veut dire « qui dépend de la réalisation de certaines conditions ». Un conseil, une décision conditionnelle, etc. ne sont valables que « pour le cas où... » ; ils restent « en suspens »

jusqu'à ce que.... Et, assurément, en disant « Si le poids spécifique... » on veut dire « Si *de fait*... ». Mais on compte sur *le fait* que c'est 2,06.... Seulement on ne peut exclure l'éventualité qu'il pourrait en être autrement. C'est pourquoi l'on détermine, ici, la chose d'une manière prudente, « sous réserves ». Par de telles réserves on cherche à prévenir des objections, notamment pour le cas où l'examen révélerait qu'il s'agit d'autre chose. La « restriction » qui est exprimée par la réserve, et que l'on fait devant un interlocuteur par rapport à une explication, est autre chose que la caractère d'hésitation ou que la plus ou moins grande sûreté d'une décision qui va de l'avant. Déclarer quelque chose « sans restrictions » signifie autant que la déclarer « catégoriquement ».

Dans la proposition « si le poids spécifique... » on ne détermine pas une chose « pour le cas où... » de la même manière dont on formulerait une promesse ou une menace « pour le cas où ... ». Ici, l'on prévoit ou l'on prévient certains cas. Une menace « pour le cas où... » est seulement conditionnelle, en ce sens qu'elle ne devient actuelle que dans certaines circonstances. Des promesses conditionnelles, sous condition, sont liées à la réalisation d'une condition. « Sans conditions » (absolument), dans cet exemple, signifie autant que « dans tous les cas », c'est-à-dire indépendamment de n'importe quelle conjoncture. Le terme « conditionnel » s'emploie, du reste, dans des sens différents. Ainsi, c'est tout autre chose que de *constater* qu'une chose n'est exacte que « conditionnellement » (relativement exacte) c'est-à-dire « si ... ». Ici, l'on rectifie quelque chose après coup. Il en est de même lorsqu'on rappelle à quelqu'un les conséquences d'un certain fait. Car, ici, l'on « songe » seulement à ce cas et on le considère sans que ce qu'on remarque à son sujet, soit même « conditionnellement » (« relativement ») exact. Il en est de même des dépendances formulées comme *modus ponendo ponens*. De pareils exposés sont souvent introduits par « admettons que... ». Par ces mots ou aussi par « si l'on admet que... », « dans la supposition que... », on fait simplement entrer dans nos considérations une chose dont on veut développer les conséquences. On emploie de pareils mots spécialement en considération de l'interlocuteur, que l'on veut préparer, et dont on veut diriger l'attention sur la situation donnée. En faisant cela, on ne songe nullement à « admettre » telle ou telle chose comme si on la « tenait » réellement pour sûre.

Ce qui est valable, de la sorte, pour le cas où A existe, n'est pourtant pas valable d'une manière « hypothétique »<sup>1</sup> — comme lorsqu'on attribue à quelque théorie une exactitude hypothétique, quand son exactitude dépend d'une supposition et n'existe, ainsi, que « conditionnellement ».

2) « Si le poids spécifique... etc. », cette proposition peut aussi signifier qu'on pose le fait dans le sens d'une *présupposition*<sup>2</sup> (*Voraussetzung*). Mais alors aussi, quand on « présuppose » une chose dans un cas donné, on ne le fait pas sans certaines intentions. Cependant, présupposer une chose, cela n'implique ni une restriction dans le sens de la réserve que l'on formule devant un interlocuteur, ni le caractère conditionnel en quoi que ce soit de ce qu'on a l'intention de faire, mais caractérise une modalité de ma résolution. La présupposition n'est pas simplement une sous-espèce de la supposition. Car les suppositions que je fais me déterminent dans mes résolutions, c'est-à-dire les motivent et leur sont antérieures. Mais ce que je présuppose, quand je prends une résolution, est une chose dont j'abandonne la réalisation à celui à qui je fais quelque déclaration, ou dont je puis moi-même me procurer la réalisation, précisément en tant que, dans cette conjoncture, je me décide à quelque chose. Ce que je présuppose fait partie, comme tel, de la direction de mon vouloir et de mon agir anticipatifs. C'est « en présupposant ceci ou cela » que j'affirme quelque chose ou que je me résous à prendre tel ou tel parti. — Le fait qu'une chose est

1. On introduit des « hypothèses » dans l'exposé d'un fait considéré comme « s'en suivant » d'une chose. Une connaissance et une perception imparfaites des circonstances nous induisent à faire des « suppositions ». Des suppositions me déterminent dans mon attitude. Mais on fait des hypothèses par rapport à une chose qu'il s'agit d'expliquer. Quelque chose peut être « en soi » une hypothèse. On la « taxe » comme telle. On ne peut pas simplement déduire cette chose de l'événement, dans la structure duquel elle remplit une lacune.

2. On traduit aussi par « présupposition » le terme « prémisses ». Cependant il faut faire une distinction entre la matière renfermée dans les prémisses d'une conclusion et les « présuppositions » concomitantes que l'on pose, lorsqu'en présence de la situation désignée dans les prémisses, on croit pouvoir conclure à telle ou telle chose. Ce qu'on avance comme prémisses, n'est pas une chose qui se trouve en suspens comme la réalisation d'une présupposition posée par moi. C'est, au contraire, une chose dont on dispose comme d'une donnée accordée, connue, soustraite à la discussion. Mais que cette chose est accordée, cela — quand on expose une conclusion — peut être « présupposé ». — Les « postulats » sont des présuppositions nécessaires : on tient compte de la chose que l'on pose comme postulat, quand on ne peut se soustraire à la nécessité de la poser, pour pouvoir effectuer l'une ou l'autre opération. Les postulats sont toujours l'expression d'un embarras.

supposée ou « admise » (admettons que...) signifie, lui aussi, au contraire de la conjecture, que cette chose est formellement comprise dans la situation<sup>1</sup>. L'objet de mon examen, le thème de mes considérations, les lacunes de mon savoir, etc. me réduisent à faire des suppositions ; et celles-ci sont légitimées par le fait que je puis supposer une chose déterminée. Mes suppositions sont, par la suite, confirmées (et alors elles sont exactes), ou bien ne sont pas confirmées. Mais ce que j'ai présupposé « se réalise » ou non ; notamment, par telle ou telle chose, car ce qu'on présuppose est déterminé par le dessein dans lequel la présupposition est comprise. On ne pose pas des présuppositions, comme on fait des suppositions, pour compléter l'image d'une chose. Dire d'une supposition qu'elle est « hardie », signifie seulement qu'elle est prématurée, c'est-à-dire qu'elle manque de fondement, tandis que la « hardiesse » d'une présupposition caractérise plutôt la résolution, à laquelle cette présupposition est rattachée. On croit, dans ce cas, à la réalisation de ce qu'on présuppose, en tant qu'on peut l'obtenir soi-même ; la réussite prouve alors qu'on avait le droit de présupposer la chose. Assurément, une présupposition peut, elle aussi, être conditionnelle ou non. Mais c'est, alors, précisément en tant que présupposition, au contraire de la supposition

1. Admettre une chose comme fiction, cela aussi est une manière « d'admettons que... ». Cependant les fictions ne sont pas des suppositions au sens strict du mot ; elles ne peuvent pas être « exactes » ou non. Par exemple, on admet la fiction qu'une arête est droite, en tant que ses inégalités peuvent être traitées dans le calcul comme n'ayant aucune importance, c'est-à-dire en tant que ces inégalités ne peuvent que déformer ce qui est essentiel, dans le cas donné. Les fictions démontrent leur bien-fondé dans l'exécution d'un calcul ; elles peuvent être poussées plus ou moins loin. C'est en tant qu'on peut concevoir comme... c'est-à-dire en tant que nous admettons telle ou telle fiction, qu'il y a moyen de simplifier des exposés et de découvrir des rapports (méthode infinitésimale, fictions juridiques, fiction de Quetelet).

Des suppositions ne peuvent pas être aussi latentes que par exemple une conjecture, une croyance ou une conviction. On fait des suppositions, ce qui, en réalité, peut avoir lieu d'une manière inconsciente. Ainsi, des résolutions peuvent contenir des suppositions « cachées » « dissimulées ». Assurément, on peut induire quelqu'un à supposer que... Mais cela signifie seulement qu'on lui suggère quelque chose à titre de supposition. Mais c'est d'une autre manière qu'on « incline » à telle ou telle conjecture (*Vermutung*), notamment, de notre propre mouvement. La manière dont je suis sollicité (*angemutet*) est déterminée par l'attitude que j'adopte, en général, à l'égard de... De sottes conjectures caractérisent celui qui les forme. Mais des suppositions sont discutables ; leur justesse peut être confirmée par d'autres. Les conjectures nous « viennent » à l'esprit. Certaines impressions donnent naissance à un soupçon, en tant qu'une chose « a l'air de... ». Le fait que peut-être « ce n'est rien », montre que c'était ma manière d'être affecté, sollicité (*Anmutung*) qui me signalait la chose.

qui, lorsqu'elle anticipe, est déjà par le fait même incertaine.

Faire dépendre une chose d'une autre qu'on présuppose, diffère du fait de la faire dépendre d'une condition. Une condition peut, elle aussi, être réalisée ou non, mais dans ce cas, je ne tiens compte d'aucune circonstance, quand je fais dépendre quelque chose de la réalisation de cette condition. Or il s'agit précisément d'une certaine manière de tenir compte de telle ou de telle circonstance, quand on présuppose quelque chose.

On présuppose, par exemple, la *réalisation* d'une condition. Ainsi, quand je promets quelque chose à quelqu'un, « *en présupposant que* etc. », c'est une autre affaire que lorsque je promets une chose à quelqu'un « *à condition que...* ». Car, dans ce dernier cas, c'est la réalisation de cette condition qui activerait, tout d'abord, ma promesse. Dans l'autre cas, la présupposition *me détermine moi-même* dans la promesse que je fais ; et, comme je suis inconditionnellement lié par cette promesse, l'autre est, lui aussi, moralement obligé de réaliser ce que j'ai établi comme présupposition.

II. Même lorsque je fais telle ou telle chose, en présupposant ou en supposant l'un ou l'autre fait, je n'accomplis pas cette chose « sans plus de façons » ; car, « dans d'autres circonstances », je ne la ferais pas. Cependant, cette locution n'exprime aucune *restriction*. Mais dans notre exemple « si le poids spécifique... », la restriction se rapporte à une *explication*. On prend une certaine chose pour du soufre, mais en formulant une restriction. Par des explications (élucidations, *Erklärungen*) on met fin à l'« obscurité » (*das Ungeklärte*) d'une situation. On crée une nouvelle situation. On explique une chose, ouvertement, non en face d'un interlocuteur, mais *pour* lui. On peut être qualifié pour donner des explications, par exemple, à titre d'expert. La restriction d'une explication, le fait qu'elle comporte des réserves, est une modalité de cette *explication*, tout comme « sûrement » et « peut-être » sont des modalités de la *détermination*.

A ceci il faut ajouter certains cas particuliers du jugement qu'on appelle disjonctif. Par exemple : « Ou bien vous laissez cela, ou bien je... » De même : « Ou bien le poids spécifique de cette substance n'est pas 2,06, ou bien c'est du soufre. » Dans ces deux cas, il ne s'agit pas d'une simple énumération de possibilités. Ce ne sont

pas des possibilités existant « en soi », comme par exemple, dans le cas : « Un angle est aigu, ou droit, ou obtus ». Ce qui est particulier aux exemples cités, c'est qu'une personne est placée ou que la situation la place devant une alternative. Ce qui est « possible », ici, par rapport à une situation encore pendante, n'est pas coordonné de la manière dont « aigu, droit et obtus » déterminent une même chose et décident de son caractère spécifique. L'alternative, devant laquelle quelqu'un se trouve placé, n'existe pas entre des choses, qui déjà « en soi » s'excluent l'une l'autre. Dans les circonstances données, il n'y a plus que ces deux possibilités. L'alternative nous apparaît donc comme un cas extrême, en ce que ses termes sont constitués par des possibilités hétérogènes. A cela s'ajoute le fait que ces termes ne sont pas « également » possibles. D'une part, « tout » nous porte à croire que la substance en question est du soufre ; d'autre part, il y a autant de motifs pour nier que le poids spécifique est 2,06 qu'il y en a pour l'admettre. Dans un autre rapport, si l'on place quelqu'un devant l'alternative : « Ou bien vous... ou bien moi... », on laisse à l'autre, en général, la faculté d'un choix dont l'issue, dans la plupart des cas, n'est pas douteuse.

Par les termes « ou bien... ou bien ... », on propose une chose qu'on demande de décider, l'on réduit un état de choses à une question de possibilités. L'on ne rappelle pas seulement ce qui, dans le cas donné, est encore possible. L'on *crée*, par la déclaration, la situation désignée dans l'alternative, on *fait aboutir* la situation à une alternative. La relation entre ses termes ne peut être détachée du « discours » lui-même.

Les intentions du discours — et ceci est vrai en général — concernent moins les « choses » pures et simples qu'elles ne sont déterminées par les constituant, la relation d'un interlocuteur à l'autre. La direction variable de ces intentions nous interdit d'immobiliser la diversité du *λειτουργία* dans une classification de « jugements ».

Hans LIPPS (Göttingen).

(Traduit par Léo DELFOSS)

## IV

### DOCUMENTS ET ÉTUDES CRITIQUES

---

#### LE POINT DE RENCONTRE DE BERGSON ET DE LA MYSTIQUE <sup>1</sup>

En une page des *Deux Sources* il est fait allusion à l'expérience mystique, « envisagée dans ce qu'elle a d'immédiat, en dehors de toute interprétation » <sup>2</sup>. Sans doute est-ce l'expérience mystique ainsi entendue que Bergson a tenté d'atteindre. Peut-être est-ce elle qu'il a perçue, et dont il a subi le choc. Toute exégèse d'une vie mystique, en effet, fût-elle l'œuvre du mystique lui-même, risquerait de nous éloigner de cette chose très simple, mais très directe, que nous sentons bien être la seule qui importe. N'avons-nous pas dès lors à nous défier tout autant de l'expression verbale en sa fantaisie lyrique que de transcriptions proprement intellectuelles ? Le mouvement des images, le jaillissement d'un poème nous écartent peut-être autant de l'expérience mystique pure que le ferait l'analyse, par le mystique observateur de soi, des états éprouvés lors de phases irréductibles au langage.

S'il est une philosophie qui est préparée à triompher de ces divers périls, c'est bien celle de Bergson. Elle se situe toujours par delà les systèmes. Elle se situe aussi par delà l'expression verbale, quelle qu'elle soit. C'est bien aussi en ces régions que se réfugie le mystique créateur. Mais comment s'aventurer jusqu'à elles ?

Ce seront des régions entrevues. Mais de les avoir devinées suffit à assurer notre route. Le livre entier des *Deux Sources* est traversé par cette vie mystique pressentie. Et cette vie même est bien, elle

1. Henri BERGSON. *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. Paris, Alcan, 1932.

2. *Les Deux Sources*..., p. 101.

aussi, l'une des « sources » du livre. Il importe, en effet, de s'interroger d'abord sur le sens, ici, du mot « sources ». Il rend un son qu'il faut entendre. Évocateur de la vie ou de ce qui, dans le monde inorganique, suscite l'image de la vie.

Tout est d'essence biologique dans ce nouveau livre de Bergson <sup>1</sup>. Et ce qui, en nous, est torpeur, de même que ce qui nous apparaît comme une irrésistible création, plonge dans la vie profonde. Les pages intitulées « Signification de l'élan vital », qui sont parmi les plus puissantes du livre, protestent avec quelque âpreté contre ceux qui ont cru que la métaphore employée ne cachait pas une observation rigoureuse. « En parlant d'un « élan vital » et d'une évolution créatrice », écrit Bergson, « nous serrions l'expérience d'aussi près que nous le pouvions. On commence à s'en apercevoir, puisque la science positive, par le seul fait d'abandonner certaines thèses ou de les donner pour de simples hypothèses, se rapproche davantage de nos vues. En se les appropriant, elle ne ferait que reprendre son bien <sup>2</sup>. »

Une étude minutieuse de la pensée mystique, même une analyse intime de sa structure, un examen, aussi attentif que l'on voudra, de la trace verbale qui nous est laissée de tant de drames douloureux, nous orientent bien loin des spéculations d'une philosophie biologique. Et c'est pourtant vers cette mystérieuse convergence qu'il nous faut tendre. Appliquons, en effet, à l'exégèse ici des *Deux Sources* la méthode qui nous était proposée, à propos de tout philosophe créateur, dans *L'Intuition philosophique*. Quelques lignes du livre sont à cet égard particulièrement révélatrices, et il les faudrait scruter jusqu'à ce degré de compréhension qui est contact et prise de possession : « En le définissant par sa relation à l'élan vital, nous avons implicitement admis que le vrai mysticisme était rare. » Et Bergson ajoute que ce vrai mysticisme « se situe... en un point jusqu'où le courant spirituel lancé à travers la matière aurait probablement voulu, jusqu'où il n'a pu aller <sup>3</sup>. »

Ramené ainsi à son essence, le mysticisme apparaît comme un mouvement intérieur qui fait remonter celui qu'il traverse jusqu'à cette heure à jamais insaisissable où « l'effort créateur » passa

1. Cf., en particulier, p. 103.

2. *Les Deux Sources...*, p. 115-116.

3. *Id.*, p. 227-228.

« sur la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme » <sup>1</sup>. Il y a en la contemplation du grand mystique, une sorte d'intuition évanouissante qui, si elle ne se brisait à peine née, aurait peut-être valeur supra-humaine. Plus précisément, on pourrait dire que la vie aspire à « quelque chose d'inaccessible à quoi le grand mystique atteint <sup>2</sup>. » Éclair que rejoint seulement en nous un pâle reflet. « Si tous les hommes, si beaucoup d'hommes pouvaient monter aussi haut que cet homme privilégié, ce n'est pas à l'espèce humaine que la nature se fût arrêtée, car celui-là est en réalité plus qu'homme. Des autres formes du génie on en dirait d'ailleurs autant : toutes sont également rares <sup>3</sup>. » Si faibles que nous soyons à côté du grand mystique, c'est par lui, lorsque nous l'écoutons, que nous sommes ce que nous sommes. Mais nous ne pouvons le suivre vraiment. « L'effort nous briserait <sup>4</sup>. »

Un autre moment du livre, d'allure presque confidentielle (et il est à souhaiter que les pages tant attendues sur l'histoire d'une méthode et l'histoire d'un esprit nous éclairent davantage), nous aide à creuser ce qu'il est permis d'appeler, au sens bergsonien du mot, une intuition. Bergson y fait allusion à ces « lignes de faits » qui conduisent dans une direction exacte, mais ne nous conduisent pas « assez loin » : « en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera pourtant à la vérité même <sup>5</sup>. » Il en est ainsi des recherches auxquelles amenait l'étude de certains faits biologiques. Il arrivait une minute où, sans qu'il fût question du problème religieux, s'annonçait comme probable une expérience analogue à l'expérience mystique. Mais, en même temps, l'expérience mystique, approfondie en elle-même, rejoignait par les résultats obtenus les conclusions auxquelles faisaient parvenir des analyses d'un tout autre ordre. Ainsi Bergson était-il fidèle à cette « méthode de recoupement », la seule, selon lui, « qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique » <sup>6</sup>. Supposons atteints certains résultats concernant une « évolution créatrice ». Supposons que nous nous attachions à cette « lueur » d'intuition, puissante

1. *Les Deux Sources...*, p. 224.

2. *Id.*, p. 228.

3. *Id.*, *ibid.*

4. *Id.*, *ibid.*

5. *Id.*, p. 266.

6. *Id.*, *ibid.*

mais courte, qui cerne l'intelligence humaine. Supposons que nous nous concentrons sur elle. Toute l'œuvre de Bergson répond à cet effort. Et l'*Essai*, les pages sur la nature du temps de *Durée et Simultanéité*, tout ce qui nous amène à penser que le temps « ne demande pas à être vu mais vécu », <sup>1</sup> nous arrachent en quelque sorte aux regards qui s'en vont hors de l'intérieur des choses <sup>2</sup>. Il y a divers rythmes de durée <sup>3</sup>. « L'univers dure <sup>4</sup>. » Mais qu'est-ce qui « dure » en lui ? « Il ne faut pas dire que les choses extérieures durent... », lisons-nous dès l'époque de l'*Essai* <sup>5</sup> ; et, dans *Durée et Simultanéité*, que Bergson ne voit pas et n'a jamais vu une raison d'étendre à l'univers matériel l'hypothèse d'une multiplicité de durées <sup>6</sup>. Mais c'est que ce qui échappe à toute conscience ne « dure » pas <sup>7</sup> et que, inversement, tout ce qui, en quelque manière, « dure », appartient au temps, et non à l'espace <sup>8</sup>. Supposons donc qu'il y ait des hommes qui poussent plus loin, beaucoup plus loin, la « première intensification » qui « nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure », et qui atteignent à une « intensification supérieure » les portant jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe de la vie en général. « L'âme mystique » n'a-t-elle « pas justement ce privilège <sup>9</sup> ? » Ainsi comprenons-nous maintenant cette assertion, qui pouvait paraître d'abord étrange et presque mythique, que le mysticisme s'apparente à l'« élan vital ». Il s'y apparente en ce sens que l'effort pour remonter en nous jusqu'aux sources de notre être rejoint, en quelque manière, le mouvement qui s'est épanoui dans la vie en général <sup>10</sup>. On ne saurait plus admirable-

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 146.

2. Cf. *Durée et simultanéité*, p. 38 : « Telle nous paraissait être en effet, la fonction du métaphysicien ; il doit pénétrer à l'intérieur des choses. » [A propos de l'*Introduction à la Métaphysique*.]

3. « En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres... » (*Matière et Mémoire*, p. 231). Cf. *Durée et Simultanéité*, p. 61-62.

4. *L'Évolution créatrice*, p. 11-12.

5. *Essai*..., p. 175.

6. *Durée et simultanéité*, p. 57-58.

7. *Id.*, p. 60-61.

8. *Durée et simultanéité*, passim, et p. 211.

9. *Les Deux Sources*..., p. 267.

10. L'analyse du lyrisme de saint Jean de la Croix confirmerait singulièrement ces vues. Nous étions naguère arrivé, par l'approfondissement des admirables strophes XIII et XIV du « Cántico », à des conclusions analogues. Cf. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1931, p. 347-348, et 639-646.

ment replacer notre vie propre dans la vie totale, ni mieux montrer que nous ne sommes étrangers à cette vie totale que parce que nous ne descendons pas assez loin en la nôtre.

Voilà donc la mystique ressaisie en sa profondeur. L'auteur des *Deux Sources* nous avertit lui-même qu'en fait « le mysticisme pur est une essence rare » et « qu'on le rencontre le plus souvent à l'état de dilution ». <sup>1</sup> Est-ce à dire que Bergson se place ici dans un absolu arbitraire et que le mysticisme tel qu'il le définit soit, comme on le lui a reproché, presque « un être de raison » <sup>2</sup> ? Bergson est en réalité fidèle à sa méthode constante. Il n'y a peut-être pas un seul moment de notre vie intérieure où s'épanouisse pleinement la durée concrète, il n'y a pas en nous un seul souvenir dont on puisse dire qu'il soit souvenir pur. Et l'on pourrait multiplier les exemples <sup>3</sup>. Le mysticisme pur est une « essence rare », il n'apparaît le plus souvent que mêlé à bien des choses qui ne sont pas lui, mais cela ne veut pas dire que l'image que nous tentons d'en donner ne nous permettra pas de démêler ce qui, sans elle, demeurerait inaccessible. Il en est ainsi de plusieurs « coups de sonde » que nous apportent à cet égard *Les Deux Sources*.

Accordons, ce qui paraît incontestable, que nous comprenons mieux, après ardentes et attentives lectures des *Deux Sources*, les plus hardies intuitions des mystiques. Une objection fondamentale n'en demeure pas moins pressante : n'y a-t-il pas disproportion entre l'expérience mystique, même en ses plus hauts moments, et ce que la philosophie bergsonnienne discerne dans l'« élan vital » ? Certes, il s'agit seulement d'une lointaine analogie, d'un prolongement, au cœur de notre vie humaine, de l'effort qui a fait s'épanouir cette vie même <sup>4</sup>. Il est dit pourtant que le grand mystique est « en

1. *Les Deux Sources*..., p. 227.

2. Cf. Alfred LOISY. *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?* Paris, 1933, p. 136.

3. Même on pourrait soutenir avec JANKÉLÉVITCH, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1933, p. 116, que « le mysticisme n'est plus, comme le souvenir pur, une limite », que « le mysticisme s'est réalisé quelque part chez certaines âmes prédestinées... » Du moins cela est-il vrai, dans le plan du livre, du Christ lui-même : *Deux Sources*, p. 256.

4. *Les Deux Sources*..., p. 235, 236 ; «... Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition. Nous sommes libres de la poser, pourvu que nous nous demandions si elle trouve jamais son application, si elle s'applique alors à tel ou tel cas déterminé. » Et tout le contexte.

réalité plus qu'homme »<sup>1</sup>. Mais que signifie cette surhumanité ? Comment, de toute manière, oser écrire que si nous pouvions tous « monter aussi haut » que le grand mystique lui-même, « ce n'est pas à l'espèce humaine que la nature se fût arrêtée »<sup>2</sup> ?

Craignons pourtant de trahir une pensée qui se fait à la fois hardie et prudente. L'hypothèse d'une expérience mystique généralisée impliquerait que cette expérience se fût montrée çà et là incomparablement plus intense que celle que nous connaissons. Mais se fût-il agi d'une radicale différence d'essence ? Et la transformation humaine, immanente à l'expérience mystique, eût-elle cessé d'être uniquement psychologique ou, si l'on veut, psycho-physiologique, pour devenir biologique et, au sens créateur du mot, organique ? Un exemple domine, il est vrai, tous les autres, celui du Christ, et, puisque nous le sentons au plus intime secret de toutes les pages concernant la mystique<sup>3</sup>, nous serions moins hésitants, au moins idéalement, si l'on nous disait que c'est à un Christ ressuscité qu'est suspendue l'expérience mystique, dans la tradition chrétienne en tout cas. Elle y est bien suspendue, en effet. Mais, si la foi en la résurrection et en la divinité du Christ explique la genèse, au cœur du mystique chrétien, d'une vie humano-divine, elle ne nous permet en rien de choisir entre vérité et illusion pour ce qui est de la Résurrection elle-même. De toute manière, l'auteur des *Deux Sources*, en se plaçant un instant dans l'hypothèse théorique d'une humanité radicalement transformée par la mystique, c'est-à-dire d'une « humanité divine », estime que peu importe, de ce point de vue d'où apparaît « la divinité de tous les hommes », « que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme »<sup>4</sup>. Il va plus loin. « Il n'importe même pas qu'il s'appelle le Christ. Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la Montagne de figurer dans l'Évangile, avec d'autres divines paroles. A l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur. Nous n'avons donc pas à nous poser ici de tels problèmes<sup>5</sup>. » On comprend qu'Alfred Loisy ait pu écrire à ce propos : « Quelques précisions historiques ne seraient

1. *Les Deux Sources*..., p. 228, loc. cit.

2. *Loc. cit.*

3. Cf. *Les Deux Sources*..., p. 256.

4. *Id.*, p. 256.

5. *Id.*, p. 256.

pourtant pas inutiles pour étayer la thèse générale<sup>1</sup>. » Il est capital, en effet, de savoir si, oui ou non, dans un mysticisme dont on nous dit que l'expression chrétienne est l'expression par excellence, celui qui fut le prototype du Christianisme, le fut aussi du mysticisme chrétien, et dans quelles conditions uniques peut-être.

La première affirmation demanderait à être établie. Il n'est pas sûr que le mysticisme chrétien dépasse à tous égards les autres mysticismes. En tout cas, le problème vaudrait d'être creusé<sup>2</sup>. Si maintenant l'on se limite au christianisme, il est dangereux de choisir comme exemple originel le Sermon sur la Montagne<sup>3</sup>, puisque nous ne sommes pas là, objecte-t-on<sup>4</sup>, en face d'un texte spécifiquement mystique.

Sommes-nous sûrs pourtant de bien interpréter ainsi la pensée bergsonienne ? Même si le Sermon sur la Montagne doit être considéré comme n'ayant pas été l'œuvre d'une pensée à proprement parler mystique, il est devenu, pour ceux qui l'ont lu et médité, incommensurable avec tout ce que nous connaissons. Et, à cet égard, il mérite d'être dit mystique, si nous l'envisageons comme une des sources, — le mot convient ici — d'un Christianisme lui-même mys-

1. Alfred Loisy. *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?* Op. cit., p. 40.

2. Il ne sera rien dit ici des pages si belles et émouvantes que Bergson consacre au mysticisme grec, puis au mysticisme oriental (*Deux Sources*, p. 231-242). Les plus profondes remarques y abondent, et notamment en ce qui concerne l'évolution de la philosophie grecque dans ses rapports avec les grands courants de la religion grecque. Du point de vue qui est choisi par l'auteur, ces pages sont convaincantes : un certain mysticisme, qui est le mysticisme chrétien, étant senti et jugé accompli, ces divers mysticismes, — d'autres encore que l'on y pourrait joindre — dont la beauté n'est pas contestée, ne donnent qu'une esquisse de ce qui, ailleurs, s'épanouit. A ces vues l'historien ne peut pas ne pas opposer certaines minuties. Les lignes concernant les mystères grecs, par exemple, paraissent discutables. Cf. Loisy. *Y a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale ?* Op. cit., p. 30 sq. Sur tel point important elles seraient à rectifier : l'origine égyptienne des Mystères grecs. Cf. Loisy, *op. cit.*, p. 35. Le R. P. A. J. FESTUGIÈRE, *Religion statique et mysticisme en Grèce d'après un ouvrage récent, La Vie spirituelle*, 1<sup>er</sup> Mars 1933, formule, en passant, cette objection. Mais il loue, en revanche, Bergson, d'être allé au fond des choses, c'est-à-dire, selon lui, d'avoir discerné que « la plupart des Mystères », en Grèce, « n'eurent rien de mystique » (*Deux Sources*, p. 231). De toute manière, la question fondamentale pour Bergson est celle que résument les dernières lignes de son analyse concernant la Grèce : « En un mot, le mysticisme, au sens absolu où nous convenons de le prendre, n'a pas été atteint par la pensée hellénique. Il aurait sans doute voulu être ; il a, simple virtualité, plusieurs fois frappé à la porte. Celle-ci s'est entre-baillée de plus en plus largement, mais ne l'a jamais laissé passer tout entier. » (*Les Deux Sources*, p. 236).

3. Cf. *Les Deux sources*..., p. 256.

4. Cf. Loisy, *op. cit.*, p. 40-41, deux pages fondamentales.

tique en son fond. Le « paradoxe » du Sermon sur la Montagne est bien, en effet, un paradoxe pour quiconque ne se soumet pas à ce balancement antithétique que Bergson a profondément analysé en une admirable page des *Deux Sources*. « D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert <sup>1</sup>. » A vrai dire, la nouvelle éthique est informulable dans le langage dont nous disposons. Elle ne nous atteint qu'en le dépassant. « Aussi comparerions-nous ce qu'il y a d'impraticable dans certains préceptes évangéliques à ce que présentèrent d'illogique les premières explications de la différentielle. De fait, entre la morale antique et le Christianisme on trouverait un rapport du même genre que celui de l'ancienne mathématique à la notre <sup>2</sup>. »

Il y a, dans le livre des *Deux Sources*, recherche, en termes dynamiques, d'une « essence du Christianisme ». Il se peut que le thème choisi soit, en ce qui concerne la reconstitution de ce qu'était la pensée du Christ lui-même, aussi discutable que l'étaient naguère ceux qui servirent à Harnack en son livre *Wesen des Christentums*. Mais si le Christianisme doit être défini en son mouvement, et non en l'un quelconque de ses moments, c'est un mouvement d'essence mystique que Bergson cherche à atteindre en lui, et c'est ce mouvement à son tour qui l'aide à définir le mysticisme en lui-même <sup>3</sup>, et plus généralement la religion dynamique, laquelle n'existe que par le mysticisme qui la sous-tend <sup>4</sup>.

La valeur de la critique bergsonienne est donc ici explicative. Il y a des choses que nous ne comprenions pas et que nous comprenons. Il y a un mouvement profond dont nous sentons la nature secrète. Et puis, ce qui nous importe surtout est peut-être moins de trouver une étude de la mystique que de voir s'intégrer dans une grande métaphysique la mystique tout entière. Mais est-ce bien la pensée mystique qui, en fait, s'est épanouie, que nous allons ressaisir ici ? Qu'on le veuille ou non, nous allons voir surgir l'histoire. Et, si *Les Deux Sources* n'y sont pas indifférentes, ce n'est pas de ce

1. *Les Deux Sources*..., p. 57.

2. *Id.*, p. 57-58.

3. Cf. ce curieux et beau passage des *Deux Sources*, p. 212 : « Individu et société se conditionnent donc, circulairement. Le cercle, voulu par la nature, a été rompu par l'homme le jour où il a pu se replacer dans l'élan créateur, poussant la nature humaine en avant au lieu de la laisser pivoter sur place. C'est de ce jour que date une religion essentiellement individuelle devenue, par là, il est vrai, plus profondément sociale. »

4. *Les Deux Sources*..., p. 254.

côté que le livre est le plus inébranlable. Ce n'est pas non plus de ce côté que se trouve vérifiable la méthode qui, admirablement figurée naguère lors d'une mémorable séance de la Société française de philosophie <sup>1</sup>, semblait devoir être appliquée à tout objet d'étude nouveau. Avouons d'ailleurs qu'une telle méthode, en ce qui concerne la mystique, eût exigé des études comparatives qui nous manquent encore ou qui ne sont encore qu'à leurs débuts.

L'apport du livre, en ce qui concerne la mystique, n'est pas là. Il réside en un essai de définition dynamique de la mystique, comparable à la détermination, dans *Matière et Mémoire*, d'un souvenir pur. « A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même <sup>2</sup>. » Certes, la recherche de vérification historique aurait dû être plus minutieusement poussée. Encore faudrait-il être sûr que des enquêtes dont le détail ne nous est pas donné ne sont pas ici elliptiquement condensées. Peu importe que ne nous soit pas offert ce que d'autres essaieront d'édifier. *Les Deux Sources* ont la sobriété d'une grande œuvre classique. Elles ouvrent des voies, figurent de calmes fresques où se reconnaîtraient, s'ils lisaient les pages où se trouve esquissé leur devenir intérieur, ceux dont elles dessinent les traits. Exquises et aériennes, palpitantes encore du drame mystique ressaisi, les quelques pages où, laissant provisoirement de côté, dans le mysticisme chrétien, le Christianisme, et considérant chez les grands mystiques chrétiens « la forme sans la matière » <sup>3</sup>, Bergson a retrouvé le mouvement mystique pur <sup>4</sup>.

Ne laissons pas s'évanouir cette éblouissante intuition qui irradie à travers le livre entier. La Mystique est bien dynamiquement au centre des *Deux Sources*. C'est elle que nous aidera à poser de façon neuve « le problème de l'existence et de la nature de Dieu » <sup>5</sup>, et

1. Cf. BERGSON, Le Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive (ap. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, année 1901).

2. *Les Deux Sources*..., p. 235.

3. *Id.*, p. 243.

4. Il est à noter que Bergson discerne avec la plus rigoureuse exactitude l'importance décisive, dans la mystique chrétienne, des phases d'épreuves purifiantes. « Telle est la « nuit obscure », écrit-il après l'avoir puissamment condensée, « dont les grands mystiques ont parlé, et qui est peut-être ce qu'il y a de plus significatif, en tout cas de plus instructif, dans le mysticisme chrétien. » (*Id.*, p. 247.)

5. *Les Deux Sources*..., p. 257.

c'est elle aussi qui nous aidera à résoudre les inextricables difficultés que nous offre une humanité qui se prend elle-même comme objet. On ne comprend le rythme profond des *Deux Sources* que si l'on entrevoit une âme qui « se laisse porter, droit en avant »<sup>1</sup>, vers une vie divine et qui, *par un mouvement de retour*, illumine la nature humaine. Il est dit formellement à propos des troubles inhérents à l'expérience mystique qu'ils accompagnent un « bouleversement » profond, lequel est « le passage du statique au dynamique, du clos à l'ouvert, de la vie habituelle à la vie mystique »<sup>2</sup>. Ce sera un regard qui s'ouvrira selon des perspectives mouvantes. Et l'on comprend, dès lors, que le problème de Dieu cesse d'être un problème abstrait. Bergson a écrit là-dessus des lignes essentielles, et qu'il faut bien se garder de résumer. Il n'est pas, en revanche, superflu de les relire : « Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience, réelle ou possible<sup>3</sup>... » Tout esprit qui aura senti la vérité de la parole pascalienne : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » accordera à Bergson que le Dieu des philosophes, et non pas seulement le Dieu d'Aristote, est un Dieu « que les hommes n'ont jamais songé à invoquer »<sup>4</sup>. Est-il vrai que l'accord dans l'expérience mystique, et à l'intérieur du Christianisme et en dehors de lui, en une même direction fondamentale, nous amènerait à considérer comme plus simple l'explication de cette identité fondamentale « par l'existence réelle de l'Être avec lequel » les mystiques « se croient en communication »<sup>5</sup> ? Que l'on accepte ou non cette hypothèse, l'orientation de la recherche, la méthode proposée demeurent solides. Et l'on doit souscrire à cette pensée : « Il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience<sup>6</sup>. » Reste à établir qu'il s'agit, dans le cas des mys-

1. *Les Deux Sources*..., p. 246.

2. *Id.*, p. 245.

3. *Id.*, p. 257.

4. *Id.*, p. 261.

5. *Id.*, p. 265.

6. *Id.*, p. 265. Cf. *Id.*, p. 282 : « La conception platonicienne n'a pas fait avancer d'un pas notre connaissance de l'âme, malgré deux mille ans de méditation sur elle.

tiques, d'une expérience au sens strict. L'auteur des *Deux Sources* ne déclare pas que la question soit résolue. Mais il lui semble indiscutable que la mystique ouvre une voie où le philosophe doit s'engager à son tour. Si la mystique était une expression surabondante de la foi collective, mais sans « contenu original », elle ne se présenterait pas au philosophe comme une expérience. La philosophie, en effet, « laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte ; elle doit s'en tenir à l'expérience et au raisonnement<sup>1</sup>. » Mais s'il y a un mysticisme pur, ou plutôt s'il est possible, à travers un mysticisme qui existe en fait à l'intérieur des Églises, de dégager une essence pure du mysticisme sans que ce soit artificiel travail d'analyse, une recherche s'impose au philosophe, du moins au philosophe dont les enquêtes ont paru s'approcher d'une sorte d'expérience mystique virtuelle : « Nous devons... voir dans quelle mesure l'expérience mystique prolonge celle qui nous a conduit à la doctrine de l'élan vital<sup>2</sup>. »

Le philosophe devra donc interroger la mystique, et ceci ne veut pas dire qu'il acceptera ses conclusions. Mais il y a des régions où le mystique est allé et où nul autre ne s'est aventuré. *Les Deux Sources* nous en font entrevoir quelques-unes. Il en est d'autres, qu'une étude approfondie de la mystique nous ferait découvrir. Ce sont bien celles-là que le philosophe devra scruter, et non pas celles où la mystique se contente de traduire, avec moins de précision, ce qu'un autre langage exprimerait mieux. Il y aurait là un travail de discrimination extrêmement délicat, peut-être dangereux, rarement compris de ceux qui ne le tentent pas à leur tour : arriver à démêler ce qui, par delà les approximations d'une recherche empruntée, est sûre et irrésistible poussée d'une intuition<sup>3</sup>. Il en est ainsi, non pas de ce que le mystique nous dit de Dieu à la suite de ceux dont il prolonge l'enseignement, mais de ce qu'il dit de Dieu en exprimant de façon directe ce que Dieu lui est au fond de sa vie renouvelée, qui est divine. Ce message est court ou long,

Elle était définitive comme celle du triangle, et pour les mêmes raisons. Comment pourtant ne pas voir que s'il y a effectivement un problème de l'âme, c'est en termes d'expérience qu'il devra être posé, en termes d'expérience qu'il sera progressivement, et toujours partiellement, résolu ? »

1. *Les Deux Sources*..., p. 268.

2. *Id.*, *ibid.*

3. Cf. *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1931, p. 277-278.

insignifiant ou inépuisable, selon qu'il est formulé en langage abstrait ou qu'il se crée à lui-même son expression verbale. Ici, il faudrait d'ailleurs distinguer, certains mystiques, tels que saint Jean de la Croix, ayant essentiellement, par la combinaison du lyrisme et de l'analyse, tenté de faire s'épanouir l'intuition en dialectique. Mais cette dialectique est elle-même mystique et ce qui, pour nous, est sans prix, est ce qui maintient, à travers un langage sobre, l'irrésistible élan d'amour d'où tout est issu. Amour que Bergson, avec une très profonde connaissance de la plus haute mystique, nous laisse entrevoir comme un mouvement qui va de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, jusqu'à faire de l'homme un être digne de l'amour de Dieu. C'est le rythme de la *Llama de Amor viva* qui se trouve ainsi ressaisi. Qu'il y ait, en ce rythme même, et en tout autre analogue, quelque chose que le philosophe puisse rejoindre, tout en sachant bien qu'il entre dans le domaine de l'hypothèse, c'est ce que de nombreux esprits contesteront. Il nous importe ici seulement de retenir que pour Bergson le plan de l'hypothèse n'est pas dépassé, mais qu'il est rigoureusement défini en sa signification. Si l'intuition « adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique »<sup>1</sup>. Il se peut que ce prolongement conduise à une déception, il se peut qu'aucun résultat ne nous soit fourni, mais c'est dans cette voie qu'il faut aller<sup>2</sup>.

Cette voie est celle de l'« ouvert ». Si on lit d'une première lecture, intense mais encore insuffisamment méthodique, les *Deux Sources*, les admirables pages du premier chapitre sur « le clos » et « l'ouvert » apparaissent comme deux mondes qui s'offrent à nous, comme deux morales qui s'affrontent et entre lesquelles il nous appartient de choisir. Mais, si nous réfléchissons sur ces deux thèmes du « clos » et de l'« ouvert » après avoir lu le livre entier, alors la vraie signification de la « morale ouverte » nous apparaît.

1. *Les Deux Sources...*, p. 275.

2. Cf. *Les Deux Sources...*, p. 276 : « Sur la terre... l'espèce qui est la raison d'être de toutes les autres n'est que partiellement elle-même. Elle ne penserait même pas à le devenir tout à fait si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu. Ces hommes sont les mystiques. Ils ont ouvert une voie où d'autres hommes pourraient marcher. Ils ont, par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie. »

« Certes, il n'a été donné qu'à un petit nombre de creuser d'abord sous l'acquis, puis sous la nature, et de se replacer dans l'élan même de la vie. Si un tel effort pouvait se généraliser, ce n'est pas à l'espèce humaine, ni par conséquent à une société close, que l'élan se fût arrêté comme à une impasse<sup>1</sup>. » L'« ouvert » nous arrache à l'espèce. « L'existence complète est mobilité dans l'individualité<sup>2</sup>. » Le *Moi de l'Essai*, que les autres livres n'avaient jamais rejoint, et qui semblait rebelle à toute construction éthique<sup>3</sup>, ne peut être en effet ni construit, ni obtenu par un devoir-être. Mais rien ici n'est construit, et rien n'émane du devoir-être. L'« âme ouverte » n'a-t-elle pas quelque chose de ce moi profond ? A sa manière, elle se libère de l'espace, lorsqu'elle échappe à toute société et à toute formule. Certes, elle peut être suscitée par d'autres héros que les mystiques et les saints. Mais ce seront en tout cas toujours des êtres pour qui l'existence est « mobilité dans l'individualité » qui la libéreront. Si bien que l'analyse de la vie mystique et l'étrange effort pour retrouver par cette vie mystique elle-même quelque chose de la vie en son évolution créatrice, après nous avoir égarés en apparence en des paysages cosmogoniques, nous ramène vers nous-mêmes, vers notre existence quotidienne en sa liberté possible. Ces mystiques, perdus en leur douloureuse et triomphante aventure, voient que leurs découvertes deviennent notre richesse. Ce n'est pas d'eux seulement, mais c'est d'eux en tout cas que l'on peut dire : « Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel<sup>4</sup>. » Musique qui nous introduit en elle plutôt qu'elle ne s'introduit en nous et, selon une image que nous proposait déjà *Le Rire*, « comme des passants qu'on pousserait dans une danse »<sup>5</sup>. Vision tendre des hommes et de la nature tout entière. Amour de l'humanité ? Amour qui « ne l'a pas visée ». « Il s'est élancé plus loin, et n'atteint l'humanité qu'en la traversant<sup>6</sup>. » Des lignes telles que celles-ci sont

1. *Les Deux Sources...*, p. 295.

2. *Id.*, p. 337.

3. Cf. *Id.*, p. 7-8, où se trouve, en ce qui concerne le lien mystérieux avec l'*Essai*, l'un des textes les plus importants du livre.

4. *Id.*, p. 30. Cf. p. 47 : « Fondateurs et réformateurs de religions, mystiques et saints, héros obscurs de la vie morale que nous avons pu rencontrer sur notre chemin et qui égalent à nos yeux les plus grands, tous sont là... »

5. *Les Deux Sources...*, p. 36. Cf. *Le Rire...*, p. 161 : « ... comme des passants qui entrent dans une danse. »

6. *Les Deux Sources...*, p. 35.

écrites par un être qui s'est rendu fraternels les arbres et les plantes : « Plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards ; ils ne s'en reposent pas moins sur l'instant qui passe comme ils le feraient sur l'éternité. De cette inaltérable confiance nous aspirons à nous quelque chose dans une promenade à la campagne, d'où nous revenons apaisés <sup>1</sup>. » Et celles-ci sont écrites par un être qui a dépassé le plan abstrait et froid, le plan affectif et sensible, et qui s'est élevé jusqu'à une mystique créatrice : allusion à ces « nations en guerre » qui « affirment l'une et l'autre avoir pour elles un dieu qui se trouve ainsi être le dieu national du paganisme, alors que le Dieu dont elles s'imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision par tous serait l'abolition immédiate de la guerre » <sup>2</sup>.

Ainsi se trouve rejoint, sur le plan purement éthique, l'élan mystique. Et la même intuition sert à définir la vie mystique et la morale ouverte. Cette morale nous donne en effet « le sentiment d'une coïncidence, réelle ou illusoire, avec l'effort générateur de la vie » <sup>3</sup>. La nature est étrangère à cette morale comme elle est étrangère, ajouterons-nous, à la vie mystique. Du moins la nature qui se fige et se morcelle. « On pourrait dire, en détournant de leur sens des expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée <sup>4</sup>. »

Plusieurs critiques, aussi bien protestants que catholiques, qui ont analysé *Les Deux Sources*, ont été frappés d'une absence. Il n'y est pas question du péché ; il n'y est pas question de la grâce, du moins expressément. La mystique chrétienne est pourtant bien atteinte, et non son fantôme. Mais c'est le chant de triomphe de l'âme atteignant Dieu, c'est l'amère souffrance de l'âme se sentant ou se croyant privée de lui, qui se trouvent ressaisis. Il n'y a pas ici de théologie. Mais n'y a-t-il pas une introduction à une critique de la théologie ? En d'autres termes, la philosophie bergsonienne ne nous apporterait-elle pas, à l'égard de certaines notions théologiques jugées par tous fondamentales, une critique comparable à celle qu'elle nous apportait naguère en ce qui concerne certaines constructions métaphysiques ? Et n'y aurait-il pas moyen

1. *Les Deux Sources*..., p. 218.

2. *Id.*, p. 229.

3. *Id.*, p. 51.

4. *Id.*, p. 55.

d'aborder, en effet, par d'autres voies que celles que nous proposent les théologies traditionnelles, la vie humano-divine ? Une difficulté, peut-être inextricable, nous arrête cependant ; puisque le Christianisme est jugé, en son dynamisme, une négation de l'obstacle, et puisque le mysticisme « complet » s'y incarne, nous nous insérons dans l'histoire <sup>1</sup>, et nous ne pouvons faire abstraction de ce que les mystiques eux-mêmes ont considéré comme fondamental, et c'est bien le péché, et c'est bien la grâce. Mais ce qui est peut-être plus fondamental encore en eux, c'est la formidable transmutation d'un être limité en un être digne de l'amour de Dieu ; et la grâce se condense tout entière en ce regard de Dieu jeté sur une âme jugée belle. Péché et grâce se retrouvent ainsi, et même ils sont au centre de tout le drame ; mais le mouvement s'est accompli loin des notions. Si bien que le problème ultime que pose la méditation des *Deux Sources* dans leurs rapports avec la religion dynamique serait peut-être celui-ci : pour un philosophe qui prolongerait la métaphysique bergsonienne, que serait le contact avec un Christianisme dont il essaierait de revivre le mouvement pur ?

\* \* \*

Il est toujours dangereux de considérer dans une œuvre géniale un point de vue que l'on isole du mouvement total. Mais, lorsqu'il s'agit d'un livre de Bergson, toute entreprise de ce genre est vaine. Il est encore plus vain de prétendre retrouver le livre entier par un regard d'ensemble. Il n'y a pas de philosophie qu'il soit plus interdit de résumer. Et l'on se sait, dans ce cas, — ce qui paralyse davantage encore l'effort — en opposition avec le plus intime désir de Bergson lui-même. Mais peut-être n'est-il pas en revanche inutile de mettre l'accent sur un devenir qui illumine tout le reste ; ainsi avons-nous tenté de faire en ce qui concerne la mystique.

Que valent maintenant, au prix de tout ce qui nous est donné dans *Les Deux Sources*, telles objections de détail que, en raison même de la grandeur du livre, nous n'avons pas voulu laisser totalement inexprimées ? « C'est comme si nous passions brusquement une lame à travers une flamme ; nous ne divisons que l'espace occupé

1. Non que la mystique, en elle-même, ait une histoire. Mais les expressions verbales dont elle use, les notions qu'elle emprunte et qu'elle revêt, en ont une.

par elle <sup>1</sup>. » C'est la flamme elle-même qu'il faut sentir passer. Ainsi ferons-nous si nous comprenons ce qu'est en fait pour Bergson le Christianisme, si nous comprenons ce qu'est pour lui la grandeur inventive et vraiment incommensurable des héros, des mystiques et des saints <sup>2</sup>, et si nous parvenons à faire redescendre, sur notre humanité sans lui tournoyante et incapable de passer l'obstacle, tel message héroïque entrevu. Ainsi voyons-nous le lien du chapitre III et du chapitre I des *Deux Sources*.

Notre vie de chaque jour, quelles qu'en soient la noblesse et l'audace, est emprisonnée dans les limites d'une espèce animale. Qui de nous n'a regardé avec une âpre mélancolie, en un destin jeune, d'année en année, je ne sais quel refus croissant d'un monde pourtant pressenti ? Inversement, qui de nous, parmi ceux qui veulent par delà la société close, vers l'âme ouverte, n'a vaguement éprouvé une création spirituelle que brise, sur les divers plans de notre activité, notre insertion dans des mécanismes sociaux qui ne sont pas nôtres ? <sup>3</sup> En un sens, jamais la réalité sociale n'a été plus éloignée de l'appel héroïque qui nous est proposé. Jamais elle ne s'est plus ramassée en « morales closes » qui se heurtent. Jamais non plus le message d'une « morale ouverte » ne fut plus en harmonie avec je ne sais quelles possibilités que nous sentons en nous <sup>4</sup>.

Jean BARUZI.

1. *Durée et Simultanéité*, p. 63.

2. V. JANKÉLÉVITCH, (*Revue de Métaphysique*, Janvier-Mars 1933, p. 110-111), remarque avec raison que jamais Bergson n'avait mis ainsi au premier rang les initiatives individuelles, les génies qui, « à eux seuls, représentent une espèce nouvelle ». Et il ajoute : « Sans catastrophes, sans « cataboles » et sans aventures, pas de changement véritable : car à quel moment se déclarera la nouveauté ? »

3. Cf. *Les Deux Sources...*, p. 251-252.

4. *Les Deux Sources...*, p. 317 : « Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire. Il n'y a pas d'obstacle que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps. »

## SITUATION FONDAMENTALE

### ET SITUATIONS LIMITES CHEZ KARL JASPERS

On trouvera dans les pages qui suivent non point du tout un exposé global de la métaphysique de Jaspers, telle qu'elle se présente dans son *Système de philosophie* <sup>1</sup>, mais une analyse aussi exacte que possible de certaines notions qui en commandent le développement. Il y aurait lieu à coup sûr de se demander dans quelle mesure ces notions sont originales. Elles procèdent pour une large part de Kierkegaard. Parmi les contemporains, Heidegger, qui entretint avec Jaspers des rapports personnels, a eu sur sa pensée une influence indéniable. Mais ce qui importe avant tout, me semble-t-il, c'est d'assimiler d'abord *en elle-même* une philosophie remarquablement élaborée et qui inaugure un effort singulièrement vigoureux pour dégager les plans essentiels de ce qu'on serait tenté d'appeler une orographie de la vie intérieure.

#### I

Si nous concentrons notre réflexion sur telle question philosophique fondamentale, comme par exemple la question : qu'est-ce que l'être ? pourquoi quelque chose existe-t-il ? ou encore qu'est-ce que je veux en réalité ? nous devons remarquer que ces questions sont toutes posées à partir d'une certaine situation fondamentale, que le philosophe aura d'abord pour tâche d'analyser *dans la mesure du possible*. Cette restriction s'impose, car nous ne tarderons pas à nous apercevoir qu'une analyse exhaustive de cette situation est précisément impossible.

Je constate tout d'abord que je suis engagé dans un certain procès. Il y a des choses que j'avais saisies ou cru saisir et qu'il m'a par

1. *Philosophie*, 3 vol., Springer, Berlin, 1932.

la suite fallu laisser tomber — et c'est même une expérience que je suis amené à généraliser. En présence de ce flux incessant, j'en viens à me demander : puisque tout passe, qu'est-ce donc qui *est* à proprement parler ? La question est d'autant plus instante que je *n'étais pas là* au commencement, que *je ne serai pas là*, à la fin — de cette espèce de représentation à laquelle il m'est donné tout ensemble d'assister et de prendre part. Moi, qui suis intercalé entre le commencement et la fin, je m'interroge et sur ce commencement et sur cette fin. La réponse que je sollicite devrait pouvoir m'assurer une prise ou encore une possibilité d'arrêt au milieu de ce glissement. En présence de cette transformation continue, par laquelle je passe des ténèbres où *je n'étais pas encore* dans les ténèbres où *je ne serai plus*, une angoisse indéterminée s'empare de moi. La pensée me vient que quelque chose sera peut être perdu pour l'éternité si je ne le saisis pas dès à présent. Mais qu'est-ce que ce « peut-être », que ce « quelque chose ? »

Lorsque je m'éveille à moi-même, je constate que je suis placé ou jeté dans un monde au sein duquel je m'oriente. En explorant ce monde ne parviendrai-je pas à découvrir ce qu'il est, et à m'expliquer pourquoi je me trouve dans cette situation singulière et ce qu'elle signifie tant pour l'ensemble que pour moi-même ? A supposer que ces investigations me permettent d'obtenir la réponse que je cherche, quels seront les caractères que cette réponse présentera nécessairement ? Elle transformera l'être en un objet sur la nature duquel je serai renseigné (ou instruit), comme je pourrais l'être sur l'organisation du Cosmos. Mais une semblable doctrine de l'être ne sera qu'un objet de plus, surgissant à côté d'autres objets, parmi lesquels j'avais déjà auparavant à m'orienter, sans que ma situation elle-même soit changée, sans que soit porté remède à ce glissement qui est pour moi un sujet d'angoisse. Si je prétends m'en tenir à ce pour quoi se donne cet être qu'on m'enseigne, je n'y pourrai parvenir qu'à condition de m'oublier tout d'abord ; je me convertirai dès lors en objet parmi d'autres objets, et de cet objet particulier je détournerai mon regard. Il peut sembler à première vue que par là je me soustrais à la situation dont on me croyait captif. Mais cette évasion est illusoire ; ce n'est qu'un songe dont il me faudra bien m'éveiller tôt ou tard ; il suffira que l'objectivité des principes en faveur desquels j'aurai tenté de m'oublier

ou de me renoncer me paraisse brusquement sujette à caution pour que je me retrouve dans ma situation initiale. Ce n'est pas, en d'autres termes, dans le monde des objets, si métaphysiques soient-ils, que je trouverai un refuge durable, un moyen de m'affranchir de ce qu'il y a d'intermédiaire dans ma condition même. Si, par un acte de décision et comme de libre saisie, je n'ose pas être enfin moi-même, je suis voué à demeurer en proie à l'angoisse du non-être. Je ne dois pas espérer m'élever à une vue globale de la réalité et plonger mes regards du haut de cet observatoire suprême dans les profondeurs de mon être propre et de mon destin. Il ne s'agit certes pas de nier la possibilité d'une connaissance à la fois objective et progressive de l'univers. Les choses qui sont dans le monde au sein duquel je m'oriente sont à connaître et se prêtent à notre connaissance et même dans une certaine mesure à la technique par laquelle nous les dominons. Et Jaspers use du mot à peu près intraduisible de *Weltorientierung* pour désigner l'ensemble d'investigations indéfinies qui nous permettent d'éclairer notre situation *du côté de l'objet*. L'erreur consiste seulement à vouloir transformer cette connaissance — qui se déploie à partir d'une certaine situation fondamentale — en une science objective de l'être, comme risquerait de le prétendre un idéalisme téméraire. Elle procède d'un antérieur, elle repose sur des soubassements historiques, elle n'est jamais achevée, mais recèle en soi l'avenir à titre de possibilité. Elle est le mode unique sous lequel se présente pour moi la réalité. Mais il faut remarquer que lorsque je tente de la penser, je ne puis qu'en extraire des esquisses ou des schèmes ; en tant que réelle, elle est toujours quelque chose de plus que ce que j'en puis dire. Nous venons de voir qu'elle n'est jamais pur immédiat ou pur présent, elle n'est jamais non plus pur universel, bien qu'il soit possible de dégager une certaine structure générale de la situation et de procéder ainsi à une analyse de notre condition empirique (*Dasein*)<sup>1</sup>.

On voit donc que je ne puis espérer ni me comprendre exhaustivement en partant d'un certain présupposé historique et objectif ni inversement comprendre le monde en partant de ma situation. Celle-ci est essentiellement mobile et l'est même doublement ; elle

1. Il faut marquer une fois pour toutes que le mot *Dasein* ne comporte pas d'équivalent français et qu'on en est réduit pour le rendre à des tâtonnements fort préjudiciables à la clarté et à la rigueur de l'exposé.

l'est, en effet, en tant qu'elle participe du monde de l'événement et en tant qu'elle comporte une libre décision. De là son caractère foncièrement inachevé, caractère qui se communique d'ailleurs à la philosophie elle-même. Nous arrivons ainsi à la conclusion suivante : me découvrant dans la situation où je suis placé, comme possibilité indéterminée, je dois me mettre en quête de l'être pour me trouver à proprement parler. Pourtant ce n'est qu'à condition d'échouer dans cette quête que je parviens à philosopher. La philosophie à laquelle j'accède a son origine — entendez par là son principe — dans l'existence possible, et sa méthode est une méthode de transcendance.

Telles sont les positions de départ de la philosophie de Jaspers ; il les a marquées avec une extraordinaire netteté aux premières pages de son système ; mais on peut dire qu'il ne cesse au cours de ces trois volumes de revenir avec une insistance inlassable sur ces thèmes fondamentaux. Nous sommes en réalité placés d'emblée en présence d'une option radicale — dont le sens se trouve par exemple explicité avec une force saisissante dans le I<sup>er</sup> chapitre du tome II (II, p. 21). Prétendrai-je trouver le repos dans un certain savoir portant sur quelque chose de subsistant en soi et qui constituerait un principe de sécurité objective ? Ou bien, au contraire, verrai-je dans une pareille recherche et dans un semblable vouloir une trahison ; et, dissociant radicalement la notion de l'être et celle du subsistant, prendrai-je parti pour une philosophie qui place l'enjeu suprême entre mes mains et consacre en un sens que nous aurons à définir très soigneusement la suprématie de l'*existentiel* ? Tel est le problème autour duquel gravite la pensée de Jaspers. Encore faut-il reconnaître que, selon lui, toute hésitation est impossible pour celui qui a pris conscience de la véritable nature de la philosophie, pour celui qui ne voit pas en elle un simple artifice spéculatif, ou un jeu, ou un poème, mais le chemin qui nous conduit à nous-mêmes (*der Weg zu unserem Sein und Sinn* ; I, p. 336). A ses yeux une métaphysique de l'être subsistant en soi ne peut-être qu'une impasse ; sans doute ne parvient-elle à se constituer en doctrine qu'au prix de paralogismes que la réflexion permet de déceler — et, en tous cas, elle méconnaît d'une façon radicale ce qui fait que l'homme est à proprement parler homme, et que nous pouvons provisoirement désigner presque indifférem-

ment sous le nom d'existence et sous le nom de liberté. Une analyse de ce que j'entends par MOI va nous permettre de mieux entendre ici la pensée de Jaspers.

Quand je me demande ce que j'ai dans l'esprit lorsque je dis Moi, je trouve d'abord un certain individu empirique ; mais d'autre part je suis, en tant que moi, identique quant à l'essentiel à tout autre moi ; cela pour autant que je suis *conscience en général*. En troisième lieu, je ne veux plus seulement savoir ce qui est là, ce que je suis en fait, mais me saisir comme source possible d'actions reconnues comme miennes. Il y a des moments où je m'assure que ce que je veux et ce que je fais, c'est vraiment moi-même qui le veux et qui le fais. Je suis alors comme submergé par une certaine assurance de moi-même, qui n'est aucunement une connaissance. En ce troisième sens qui va nous occuper maintenant exclusivement, je ne suis ni individualité empirique (subjectivité objectivée) ni conscience en général (subjectivité qui pose les objets comme réels et universellement valables), mais *existence possible* ; entendons par là un être mis en présence de sa propre possibilité, et qui n'est donné comme tel à aucune conscience quelle qu'elle soit. L'existence possible se pose comme rupture du cercle constitué par le moi et l'objet considérés dans leurs fonctions constitutives. Elle nous ouvre peut-être le chemin qui, dans le monde des objets, demeure barré pour une conscience en général (I, p. 15). « L'existence, dit Jaspers, est ce qui ne devient jamais objet, c'est l'origine à partir de laquelle (*Ursprung, aus dem*) je pense et j'agis » (*loc. cit.*), elle est, dit-il encore, ce qui entretient des rapports avec soi-même et avec sa propre transcendance (*was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält*) ; et il déclare expressément que c'est à Kierkegaard qu'il emprunte le terme dans l'acception évidemment très éloignée du sens usuel qu'il lui confère. Pour éclaircir sa pensée qui est extrêmement difficile à serrer de près, Jaspers multiplie non pas certes les définitions, puisque l'existence est à strictement parler indéfinissable, mais tout au moins les énoncés (*Aussagen*). On peut douter qu'ils soient tous susceptibles de projeter la lumière sur ce point central ; mais il y a çà et là des percées par où l'on voit le jour. « Nous disons : existence, nous parlons de l'être de cette réalité (*reden vom Sein dieser Wirklichkeit*), mais l'existence n'est pas un concept, mais bien un index (*Zeiger*) qui désigne un au-delà

par rapport à toute objectivité (*ein jenseits aller Gegenständlichkeit*, I, p. 26). Ailleurs, Jaspers dira d'une façon plus simple et plus forte : l'existence est ce que je ne puis qu'être, mais non voir et savoir, et qui n'est cependant que dans l'élément médiateur et universel (*allgemeines Medium*) d'un savoir qui l'éclaire (*erhellendes Wissen*) (II, p. 16). Puisque l'existence ne peut-être ni concept ni, par conséquent, prédicat d'affirmation, je suis une existence ne présente à la lettre aucun sens (II, p. 22). Cette assertion est impossible, c'est à dire ici contradictoire, car l'être de l'existence n'est pas une catégorie objective (*id.*). Il est ici frappant de voir que toutes ces propositions pour la plupart négatives, et qui, superficiellement, pourraient sembler se réfuter elles-mêmes, gravitent autour d'une sorte d'aperception élémentaire et non cognitive, qui coïncide avec ce que nous serions tentés d'appeler la conscience de notre liberté radicale, la certitude ultime, et par là même incontrôlable (puisqu'elle est supra — objective), que quelque chose, en dernière analyse, dépend de moi et de moi seul. « Là où je cesse de me considérer psychologiquement, sans pour cela agir d'une façon naïvement inconsciente, mais bien par la positivité de mon élan personnel, dans la clarté d'une certitude qui ne me dispense aucun savoir, mais fonde ma réalité propre — là, précisément, je décide de ce que je suis. » On serait tenté de dire que Jaspers procède ici à une sorte d'élucidation extrêmement hardie — sur un plan qui n'est plus et ne peut pas être celui de la causalité, puisqu'il transcende le monde objectif — de la notion traditionnelle de la *causa sui*. Une remarque s'impose ici pourtant immédiatement. Cette réalisation libre de soi se présente comme une réponse ; elle n'est sans doute possible qu'au sein de ce que Jaspers appelle communication, usant ici d'un terme qui ne demandera pas une élaboration moindre que celui d'existence. » Par opposition à la contingence de mon individualité empirique (*meines empirischen Daseins*) livrée à sa volonté propre, je m'expérimente (*erfahre ich mich*) dans la communication : que je sois moi-même, c'est ce dont je ne suis jamais plus assuré que lorsque je suis pleinement disponible pour l'Autre (*in voller Bereitschaft zum Anderen*), en sorte que moi-même je deviens, parce que l'Autre au cours d'une lutte révélatrice (*offenbarend*) devient aussi lui-même » (I, p. 16). Ailleurs, Jaspers parlera de l'énigme qui fait que je ne suis que par l'autre et suis

pourtant moi-même (I, p. 236). — Il est certain que — dans la mesure où, comme nous le verrons, il y a une correspondance entre les catégories du monde objectif et les schèmes conceptuels que nous pouvons dégager par une abstraction d'ailleurs toujours à quelque degré fallacieuse de la réalité existentielle — on est forcément tenté de placer la communication en regard de l'action réciproque (*Wechselwirkung*). Mais la même observation s'imposerait que plus haut pour la *causa sui*. Nous ne devons oublier sous aucun prétexte que tout langage objectif est ici inapplicable, et une des gageures que comporte l'entreprise de Jaspers consistera précisément dans un effort désespéré pour se maintenir ici aussi sur un terrain supra-causal. Il y serait au reste contraint par le simple fait que, de son propre aveu, les existences ne sont pas assimilables aux parties ou aux membres d'un ensemble connaissable (I, p. 265). Il est manifeste que ses prémisses — à supposer que ce terme convienne ici — entraînent nécessairement cette conclusion négative ; seulement on sera forcé de se demander dans ces conditions si l'usage même du pluriel (les existences) n'est pas ici illégitime ; et, sans doute, il ne serait nullement licite de poser une existence dans laquelle les existences s'absorberaient ; mais alors ne sommes-nous pas dans un domaine où les catégories de l'un et du plusieurs sont d'emblée transcendées, en sorte que c'est le discours lui-même qui devient impossible ?

L'essentiel au point où nous sommes, c'est de reconnaître que les problèmes que Jaspers nous force à lui poser se multiplient en raison même de l'effort héroïque qu'il fait pour saisir à leur point maximum d'acuité ces paradoxes fondamentaux de notre situation humaine sur lesquels nous sommes trop accoutumés à jeter on ne sait quel voile conceptuel, qui en recouvre les arêtes. Il est seulement regrettable que l'excessive souplesse syntaxique du langage dont il use laisse subsister bien souvent dans ses affirmations une sorte d'ambiguïté dont — c'est son mérite et comme la contre partie de ses insuffisances — notre langue philosophique à nous autres Français ne saurait du tout s'accommoder.

Lorsque Jaspers écrit, par exemple, « *Aus möglicher Existenz ergreife Ich das Geschichtliche meines Daseins* », il est impossible de trouver en français l'équivalent de cette proposition *aus* dont le sens est ici d'une si déroutante indétermination. Littéralement,

la phrase semblerait signifier : à partir de l'existence possible je saisis le caractère historique de ce que je suis (je ne reviens pas en ce moment sur les difficultés que soulève le mot *Dasein*) ; mais il me paraît infiniment douteux que *aus* doive être traduit ici par *à partir de*. « A partir de l'existence possible » ne présente, en effet, aucune signification, et j'ajoute que l'emploi inévitable de l'article en français suffit à fausser le sens. Il me paraît que « *Aus möglicher Existenz* » devrait plutôt être traduit par : du point de vue de l'existence possible — si cette expression elle-même n'était en quelque façon contradictoire, puisque l'existence ne relève pas en soi du connaître ; nous verrons que Jaspers, pour désigner l'acte par lequel la pensée plonge en elle, emploie le verbe *erhellen*, verbe philosophiquement peu usité, me semble-t-il, et qui signifie non point élucider ou illuminer mais à proprement parler éclairer (comme on fait entrer la lumière dans une chambre dont les volets étaient clos). En tant que je me meus sur le plan de l'existence possible, je reconnais le caractère profondément historique de ma situation. On entendra ici par historique *geschichtlich*. Il faut se garder, nous nous en doutions, et nous le comprendrons de plus en plus clairement, d'interpréter le mot « historique » dans le sens courant du terme auquel répond du reste l'adjectif *historisch*. La conscience que le moi prend de son historicité, dit Jaspers, est originairement personnelle. En elle je prends conscience de moi-même en communication avec une autre réalité personnelle « *Selbstsein* » ; en tant que moi-même je suis lié temporellement à une succession de situations et de données dont chacune est unique (*einmalig*). Tandis que l'être historique des objets auxquels se réfère ma connaissance de l'histoire est historique pour moi-même et non pour soi, je me sais ici historique pour moi-même (II, p. 119). On ne peut s'empêcher de se demander ici si Jaspers n'a pas retrouvé pour son compte personnel la distinction que Péguy a mise en lumière avec une si admirable vigueur, notamment dans *Clio*. Péguy n'eût-il pas donné son adhésion à des formules comme celles-ci ? « Ce qui, vu du dehors, est une détermination et une limite est intérieurement la manifestation (*Erscheinung*) de l'être authentique. Celui qui n'aime que l'humanité n'aime pas, mais bien celui qui aime tel être humain déterminé. Celui qui est rationnellement cohérent et tient ses engagements n'est pas encore fidèle, mais bien celui qui

prend sur ses épaules, comme sa charge propre, et reconnaît, comme le liant lui-même, son acte et son amour passé. Celui qui veut pour toujours une organisation juste du monde ne veut rien du tout, mais bien celui qui dans sa situation historique propre saisit le possible comme relevant de lui (*das Seinige*). »

Ainsi l'existence, pas plus qu'elle n'est isolable de la communication, c'est-à-dire d'un certain *coesse* spirituellement appréhendé, ne se laisse saisir en dehors d'un certain enracinement dans la durée. Celle-ci cesse alors d'être écoulement pur, pour devenir manifestation de l'Existence qui se conquiert par ses décisions. C'est par là que le temporel peut être transcendé, non au bénéfice d'un intemporel abstrait, mais « de telle façon que dans le temps jesois au-dessus du temps sans être en dehors de lui (I, p. 16). » En tant que j'agis et que j'aime inconditionnellement dans le temps, c'est l'éternité elle-même qui y prend place. C'est d'ailleurs ce que mon entendement ne comprend pas, ce qui ne s'éclaire que par instants et ultérieurement, dans une remémoration qui n'exclut pas un certain doute. En tous cas, ce n'est jamais pour moi une possession qui me viendrait du dehors. L'éternité n'est ni l'intemporel ni la durée perpétuelle, mais la profondeur du temps en tant que manifestation historique de l'existence.

Nous sommes maintenant en mesure de nous rendre compte que l'existence est en quelque manière excentrique par rapport au monde. Il y a l'être dont le propre est d'être là (*da sein*) et de me contraindre à le reconnaître pour en faire ensuite quelque chose, et c'est de cet être-là que se compose, pourrait-on dire, l'étoffe même de ce que nous appelons le monde. L'existence au contraire *n'est pas là* ; elle n'est ni donnée ni susceptible d'être dégagée du donné par un processus d'extraction quelconque. Entre monde et existence, entre ce qui peut être connu et ce qui ne peut être qu'éclairé, entre l'être-objet et la liberté propre à l'existence, le fossé ne peut être comblé, mais seulement franchi par une sorte de bond (*Sprung*). Néanmoins, en fait, le contact entre ces deux modes de l'être (*Seinsweisen*) est tel que le discernement de l'un et de l'autre apparaît comme une tâche infinie, dont l'accomplissement comporte à la fois la connaissance du monde (*des Weltseins*) et l'éclairement de l'existence. Les formules destinées à traduire cette distinction n'ont qu'une valeur abstraite (I, p. 17). L'être objectif (mécanisme, vie, conscience

même) est donné ; moi en tant qu'existence je suis origine, non point il est vrai de l'être en général, mais pour moi *im Dasein*. L'être comme subsistance et l'être comme liberté ne constituent point deux espèces coordonnées entre elles, ils sont reliés l'un à l'autre, mais strictement incomparables entre eux. « Ce qui est — ou est valable — en tous temps, c'est l'objectivité, ce qui est évanouissant dans l'instant et cependant éternel, c'est l'existence. L'un n'est que pour un sujet qui le pense, l'autre à vrai dire n'est jamais sans objet, mais n'est en tant que réel que pour l'existence dans la communication » (I, p. 18). Cette dernière proposition me paraît particulièrement importante ; ce n'est qu'en tant que je participe de l'existence (et cette expression choquerait sans doute Jaspers) que je puis la penser — et non point, bien entendu, la connaître, puisqu'elle échappe de toutes façons aux prises du jugement objectif. Si je me place au point de vue du monde (qui coïncide avec celui de l'objectivité) il m'est impossible de comprendre même ce qu'on peut entendre par existence. Si, au contraire, je m'établis dans l'existence, tout élément non existentiel du monde m'apparaîtra comme perte ou comme chute. Mais, justement, ma situation me place à la frontière du monde et de l'existence ; de là l'espèce d'ambiguïté radicale, qui caractérise ma faculté d'appréhension ; et j'emploie ici à dessein un terme aussi vague que possible qui peut à la rigueur couvrir le terrain de la pensée et non pas seulement celui de la connaissance. Ce qu'il faut voir en tous cas, c'est que d'aucun côté l'être ne se clôt en une unité, si j'ose dire, survolable pour l'esprit. Si je pense un être, c'est toujours tel être déterminé et non pas l'être. Si je m'assure de l'existence possible, je n'ai pas pour cela une existence pour objet, et mon assurance ne porte pas sur une existence en général, mais bien sur moi-même et sur l'existence qui communique avec moi. Nous ne pouvons prendre la place les uns des autres, comme si nous étions des unités ou des exemplaires interchangeables. L'existence est au fond un signe, un indice qui désigne la direction de cette assurance de soi pour soi, qui ne porte sur rien d'objectivement pensable ou valable, sur rien qui puisse être su ou légitimement affirmé de soi ni des autres.

Dans ces conditions, nous devons reconnaître que le sens même du problème de l'être, et la question : qu'est-ce que l'être ? dépend de celui qui la pose. Pour la conscience en général elle n'a pas de

sens fondamental. La conscience en général se laisse disperser dans la multiplicité de l'être déterminé, l'être qui est tel ou tel. Ailleurs Jaspers dira qu'elle reconnaît bien la déchirure (*Zerrissenheit*) entre les modes de l'être, mais que celle-ci lui demeure indifférente, parce que, sur la voie qui mène à l'être objectif, la connaissance présuppose, même sans s'interroger sur elle, l'unité que cet être objectif comporte, même si elle n'est pas reconnue (III, p. 2). C'est seulement au niveau de l'existence possible (je ne répète pas ici ce que j'ai dit plus haut de l'expression *aus möglicher Existenz*) que naît la passion qui fait jaillir le problème de l'être en soi dans l'acte qui transcende toute objectivité. L'être, en tant que relatif ou accessible à une recherche (*Forschung*), ne peut être que phénomène, c'est-à-dire manifestation de quelque chose qui théoriquement en est le substrat. Dès lors, nous sommes amenés à reconnaître, au sein même de l'être qui apparaît, une dualité insurmontable pour la conscience engagée dans le temps (*Zeitdasein*) entre un en soi inaccessible, une transcendance qui ne peut être pensée comme substrat objectif, et l'être à soi-même présent dans l'existence, qui n'est pas la conscience empirique (I, p. 20). Existence et transcendance sont reliées l'une à l'autre tout en étant hétérogènes. Cette relation s'apparaît à elle-même dans la conscience empirique<sup>1</sup>. Ainsi la conscience investigatrice du savant demeurera dominée par l'idée d'un substrat, au lieu que le philosophe saisit l'être à travers le phénomène en fonction d'un certain *déchiffrement* et aussi dans la pensée qui appelle ou en appelle à l'existence.

Le principe d'immanence, de ce point de vue, n'est pas vrai si la conscience est entendue comme objet de recherche ; mais il est valable dans la mesure où elle n'est pour nous que ce qui vient à apparaître (*zur Erscheinung kommt*), c'est-à-dire entre dans la conscience. Lorsqu'elle s'écarte d'elle-même en tant qu'objet de recherche, s'ouvre et se ferme du même coup à la conscience soit ce qui pour la recherche elle-même est l'inconscient dans la multiplicité de ses acceptions, soit pour l'existence le transcendant. Mais ce complément à la conscience est lui-même nécessairement *en elle* — pour la recherche comme théorie de l'inconscient — pour

1. Il faut bien voir que la conscience empirique couvre ici même la sphère de la conscience en général, qui, aux yeux de Jaspers, fait incontestablement partie du *Dasein*.

l'existence comme *chiffre* de l'être, forme en soi contradictoire et par là même évanouissante. Il faut d'ailleurs bien prendre garde à l'acception existentielle du mot manifestation (*Erscheinung*) par opposition à son acception objective. Existentiellement, « manifestation » est une prise de conscience (ein *Bewusstwerden*) et une objectivation (*Objektiv geworden sein*), où se comprend soi-même ce qui en même temps est tout entier présent en tant qu'être (V. 1, p. 21). « La manifestation de la conscience en tant qu'objet de recherche est rapportée par nous au substrat qui nous demeure radicalement étranger. La manifestation de l'existence est rapportée par nous à ce que nous sommes originellement, là où nous répondons de nous » (*id.*). L'une est universelle pour la connaissance, l'autre se révèle dans la communication existentielle. Ceci est à la vérité assez net ; en est-il tout à fait de même du rapport entre existence et transcendance ? Il y a cependant là également une articulation essentielle de la pensée de Jaspers qu'il convient de faire saillir avec le maximum de netteté. Voici, me semble-t-il, le point crucial : l'être en sa totalité ne s'épuise pas et ne saurait s'épuiser dans celui d'un être qui décide encore s'il est et de ce qu'il est ; celui-ci est lui-même relié à un être qui est non pas l'existence mais sa transcendance » (III, p. 2). En réalité, l'acte même par lequel je cherche l'être apporte avec lui des limitations qui excluent la possibilité même de cette découverte ; mais, d'autre part, si ma recherche s'interrompt, c'est comme si moi-même je cessais d'être. Ce qu'il me faudrait donc atteindre, c'est l'unité de la présence et de la recherche (*Einheit von Gegenwart und Suchen*). Et ce n'est, après tout, que par une anticipation, une préhension anticipée (*Vorwegergreifen*) de ce qui doit être trouvé que la recherche elle-même est possible ; la transcendance doit être déjà présente là où je la cherche » (III, p. 3). — Les modes de cette recherche de l'être à partir de l'existence possible sont les chemins vers la transcendance. Leur éclaircissement est la métaphysique philosophique, et on verra Jaspers mettre l'accent le plus fort sur le caractère insuffisant de tout être qui n'est pas transcendance. Nous ne pouvons tenir la liberté pour ultime (*für das letzte*). Car elle est encore dans le temps, sur le chemin où se réalise encore l'existence possible. Elle n'est pas l'être en soi. Dans la transcendance, la liberté cesse parce que ce n'est plus la sphère des décisions ; il n'y a plus là ni

liberté, ni non-liberté. L'être en tant que liberté, le plus profond appel qui nous soit adressé, en tant que dépend encore de nous ce que nous sommes, n'est pas l'être de la transcendance. « Même la liberté réduite à elle-même est vouée à dépérir. C'est dans la transcendance qui, en tant que telle, n'est accessible qu'à elle qu'elle cherche son accomplissement.... En tous cas, la suppression du fait de pouvoir se suffire à elle-même est en soi pour elle la dernière satisfaction que la vie temporelle lui puisse offrir » (III, p. 5).

Seulement, lorsque le moment sera venu d'approfondir ce qu'est cette transcendance, il s'agira de ne pas rétrograder en deçà de l'essentiel vers une philosophie objective, qui n'a même pas pu s'élever à l'appréhension de l'existence et de la liberté.

Notons enfin dès à présent que c'est dans les situations limites, en présence par exemple de la mort, de la souffrance, du péché, que nous verrons s'opérer le mystérieux passage de l'existence au transcendant ; et je transcris ici, dès à présent parce qu'elles sont essentielles pour l'intelligence de ce qu'il y a de plus fort dans la pensée de Jaspers et aussi de la relation étroite qui l'unit à Heidegger, les quelques lignes qui définissent ce qu'on doit entendre par situations limites (Tome II, p. 203) : « Des situations comme celle qui consiste dans le fait que je suis toujours impliqué dans des situations, que je ne puis vivre sans lutte et sans souffrance, que je prends inévitablement la faute sur moi, que je dois mourir — voilà ce que j'appelle des situations limites. Elles ne se transforment pas, mais ne changent que dans leur manifestation ; rapportées à notre condition (*Dasein*) elles sont définitives. Nous ne pouvons regarder par dessus elles ; dans notre condition, nous ne voyons derrière elles rien de plus. Elles sont comme un mur contre lequel nous cognons, contre lequel nous butons. Il n'est pas en notre pouvoir de les modifier, mais seulement de les éclairer sans les expliquer ou les déduire en partie d'autre chose qu'elles. Elles sont liées à notre condition même (*Sie sind mit dem Dasein selbst*). »

Cette insistance sur le rôle des situations limites m'apparaît personnellement comme un des points de force les plus saillants de la philosophie de Heidegger et de Jaspers, par opposition à un idéalisme qui s'efforce de la façon la plus humaine de les éliminer en les enrobant en quelque sorte dans un sirop de pures abstractions. La rançon de cette espèce d'édulcoration, c'est la perte radicale de

contact avec la vie, avec la réalité tragique de l'homme, l'incapacité flagrante, je ne dis pas d'apporter une réponse aux problèmes précis que nous contraignent à poser une existence dont l'essentiel est d'être au sens propre du terme dramatique, mais même de les comprendre et de fournir à ceux qui vivent ces problèmes le réconfort, si modeste soit-il, d'une sympathie compréhensive.

## II

La représentation que nous nous formons d'une situation est essentiellement spatiale ; c'est la position qu'occupent certaines choses les unes par rapport aux autres dans un ordre topographique. Mais si nous voulons définir à proprement parler ce que c'est qu'une situation, nous dirons que c'est une réalité à laquelle un sujet est intéressé *als Dasein*, et qui marque à la fois ses limites et son champ d'action. Réalité qui, parce qu'elle est concrète, n'est ni exclusivement physique ni exclusivement psychique, mais les deux à la fois, et qui se traduit pour moi par des avantages et des inconvénients, qui me favorise ou me cause un préjudice, qui est une chance ou une prison, ou les deux à la fois. En tant que *Dasein*, c'est-à-dire ici en tant qu'être empirique, je me trouve dans des situations dans lesquelles j'agis et suis agi, sans les connaître autrement que d'une façon schématique ou partielle. Ces situations ne subsistent qu'en se modifiant, en se renouvelant, et il m'appartient de contribuer à les transformer, de créer techniquement, juridiquement, psychiquement, des situations neuves. Ces situations sont liées entre elles, et la recherche scientifique fait saillir et permet d'appréhender les connexions qui les unissent. Parce que l'être empirique est un être « en situation », il ne peut jamais sortir d'une situation sans entrer dans une autre situation. Les situations-limites sont celles qui ne se modifient pas quant à l'essentiel, mais seulement dans leur mode de manifestation. En tant qu'elles sont rapportées à notre être empirique, elles présentent un caractère final, ultime. Elles ne se laissent pas dominer par l'esprit qui les considère (*überschaubar*), nous l'avons dit déjà, elles sont plutôt comme une paroi contre laquelle nous nous heurtons. Nous ne pouvons que les élucider sans les expliquer à partir de quelque chose d'autre, d'où on les tirerait par voie déductrice.

Il importe de noter tout de suite — et cette remarque se révélera d'une importance fondamentale — que la situation-limite n'est pas situation pour la conscience en général ; car celle-ci, en tant qu'elle connaît ou qu'elle agit en vue de certaines fins déterminées, ne la considère qu'objectivement, ou bien l'évade, l'ignore, et l'oublie. L'être empirique, en tant que conscience, ou bien n'est pas affecté par les situations-limites, ou bien n'est que sourdement, confusément travaillé par le sentiment impuissant qu'il en a. En réalité, en tant qu'être empirique, je ne puis que chercher à échapper à la situation-limite, me boucher les yeux et les oreilles pour ne pas en subir le choc ; et cela, parce que je ne puis espérer trouver un plan ou élaborer des calculs qui me permettent de la surmonter ; je ne puis y répondre que par une activité toute autre qui déborde le plan du *Dasein*, c'est-à-dire de l'être empiriquement donné, en devenant *existence possible* en moi. Nous devenons nous-mêmes, en entrant les yeux ouverts dans la situation-limite. Celle-ci n'est accessible au savoir que du dehors, superficiellement ; comme réalité, elle ne peut être que sentie existentiellement. D'où cette formule que nous devons garder présente à l'esprit : *faire l'expérience des situations-limites et exister sont une seule et même chose* (II, p. 204). Ici on effectue une sorte de saut par lequel la conscience se confère à elle-même une réalité, une actualité, une plénitude historique.

Il convient de remarquer que Jaspers n'a nullement méconnu la possibilité d'une attitude opposée, qui serait par exemple celle de Valéry. Je puis, dit-il, m'opposer à toutes choses, me placer en face de toutes choses et même de mon être propre dans une indépendance surprenante et vide. Je m'affirme alors dans une solitude, dans une insularité absolue en face du monde. Rien ne me concerne plus dès lors à proprement parler, mais je contemple toutes choses dans la conscience de mon savoir qui devient l'unique point d'appui. Je ne suis plus que la volonté de connaître dans son universalité. Œil pur, pur regard. Mais cette solitude ne saurait être finale, elle recèle en soi d'autres possibilités. Elle est tout de même le regard d'un être qui tend à se surmonter et qui cherche sa voie. Même après ce premier bond, je reste un être qui figure dans des situations en tant qu'existence possible, un être que la réalité concerne et au sens le plus profond intéresse. Le second bond consistera à prendre

une conscience distincte des situations-limites comme possibilités qui m'atteignent dans l'essence même de ce que je suis ; je reconnais qu'il ne m'est possible ni de sortir effectivement de ces situations ni de ne les rendre totalement transparentes ; et d'ailleurs ces deux impossibilités se tiennent, si même elles ne se confondent. Car je ne puis sortir d'une situation en m'en rendant maître par la connaissance que j'en ai — que si cette situation m'est transparente (II, p. 205). Je vois donc se séparer devant moi le monde dont je puis me retrancher par la connaissance — et l'existence dont je ne puis au contraire me dégager en la considérant *mais que je ne puis qu'être ou ne pas être*. La théorie de l'existence aura donc ceci de paradoxal qu'elle tendra à éclairer du non-transparent et à en mettre en lumière précisément la non-transparence. Cette théorie n'est d'ailleurs pas encore réalisation existentielle ; elle expose les situations limites du point de vue de l'existence possible — elle est une préparation au bond, elle n'est pas le bond lui-même. Ce bond — ce troisième bond — ce serait le passage à la vie philosophique ou philosophante, dans laquelle la philosophie trouve son expression ultime, son ultime achèvement.

En tant qu'être empirique, je suis donc dans des situations ; en tant qu'existence possible, je me trouve placé dans des situations-limites. Une fois le bond effectué, me voici en face d'une dualité irréductible, je ne suis plus seulement dans le monde, pourtant je n'existe qu'autant que je me manifeste en lui. Je puis chercher de deux manières, mais en vain, à me délivrer de cette dualité. Dans la mystique, je puis encore trouver un refuge hors du monde. Mais c'est là, déclare Jaspers, une illusion ; car le mystique continue en fait à vivre dans ce monde-ci. Et alors de deux choses l'une : ou bien sa vie hors du monde et sa vie dans le monde n'entretiennent aucune communication ; mais alors sa mystique, se réduit à une expérience, à une ivresse — ou bien au contraire, cette connexion est constamment maintenue, et alors reparaît la dualité qui est impliquée dans la situation limite.

D'autre part, le positivisme, comme refus de tout ce qui n'est pas le monde, est l'autre évasion possible hors de la dualité, mais cette solution n'est pas plus réelle que la précédente. Jaspers montre ici avec une grande force les limites et les tares du positivisme qui se révèle incapable de rendre compte de tout ce

qui donne à la vie humaine sa dignité tragique, qui ne sait reconnaître ni la réalité de la mort, ni celle du destin ou celle de la faute, et qui se montre incapable de comprendre le doute, le désespoir, et de leur répondre.

Ainsi nous devons renoncer à l'espoir de nous affranchir de cette tension entre le monde et ce qui le transcende — qui est comme le ressort de notre condition existentielle. « Tout dans le monde est profondément indifférent, et tout dans le monde peut prendre une importance décisive ; existentiellement, je suis au-dessus du temps en ce que dans le phénomène je demeure entièrement temporel ; l'inessentialité du temps est dans la manifestation de l'existence le poids absolu que lui confère la décision ; le pouvoir dans l'agir se lie à la conscience que tout cela n'est rien, de telle façon cependant que le sérieux de l'acte est approfondi et non point mutilé... (*id.*, 209).

### III

Nous voici en mesure de constituer ce que Jaspers appelle la systématique des situations-limites. Il y en a une qui domine hiérarchiquement toutes les autres et qui consiste en ceci qu'en tant qu'être empirique je me trouve toujours dans une situation déterminée, qui est telle et non telle autre : je vis à telle époque, j'appartiens à tel sexe, j'ai tel âge, j'occupe telle position sociale, etc., et ce resserrement fondamental contraste avec l'idée de l'homme en général et des attributs ou des perfections qui le caractérisent. Toutefois il laisse une place à l'avenir en tant que possibilité indéterminée.

Observons d'abord que ce n'est qu'en vertu d'une fiction que ma situation déterminée m'apparaît comme spécification d'un universel ; car c'est en réalité à partir de cette situation que je m'élève à une image ou à une pseudo-image globale de l'univers. C'est par une fiction que je me place en quelque manière au-dessus de ma situation, et que je traite celle-ci comme une possibilité qui s'est réalisée parmi d'autres et à leur place. Il y a là un chemin qui est bien celui que suit la conscience connaissante pour s'orienter, mais qui ne mène pas à l'être ; au fond, c'est une façon d'escamoter la situation-limite ou tout au moins de la dissimuler. Partout je me heurte à du donné ; j'ai devant moi des données en fonction desquelles je pense et j'agis. Ma situation comporte des résistances

matérielles, psychiques, spirituelles ou idéales, avec lesquelles je dois compter. Sans doute, nous discernons deux cas limites : du côté de la matière, une liberté qui serait maîtrise complète de l'objet ; du côté de l'esprit, une liberté qui serait compréhension mutuelle absolue. Mais ce ne sont là que des limites idéales ; l'esprit n'est réel qu'en tant qu'il est jusqu'à un certain point dans un état de sujétion par rapport à la nature. « Ma dépendance inévitable par rapport au donné naturel et à la position du vouloir d'autrui est le visage de ma situation-limite en tant qu'elle me comprime » (II, p. 213).

La détermination historique va donc m'apparaître comme constitutive de l'*exister* saisi dans sa profondeur. Toutefois cette profondeur n'est pas purement et simplement donnée avec la conscience historique elle-même. C'est une profondeur obtenue par l'éclaircissement existentiel de la situation-limite. Et cet éclaircissement ne peut être réalisé que par chacun pour son compte — ce n'est pas une opération abstraite, universellement effectuable ou transposable. J'existe d'autant plus que j'agis davantage dans la situation unique qui est la mienne en tenant compte précisément de ce qu'elle a d'unique. Là, au contraire, où je n'agis que comme un autre agirait à ma place, c'est-à-dire comme spécimen d'un certain universel, j'éprouve un sentiment de vide, d'insatisfaction en face de quelque chose qui n'est en somme qu'un passe-temps.

Remarquons enfin que je ne puis en aucune manière me penser comme commencement absolu ; il m'est donné de regarder en quelque sorte par dessus mon commencement, par delà ma naissance, et ainsi de considérer objectivement mes origines. Toutefois je devrai adopter une certaine attitude spirituelle en présence de ces origines ; le chemin de la fidélité et celui du reniement s'ouvrent tous deux devant moi. Mais le reniement apparaît à Jaspers comme un véritable suicide spirituel. Je n'ai pas choisi mes parents. En un sens absolu ils sont les miens. Quand bien même je le voudrais, je ne puis les ignorer ; leur être, même s'il doit me paraître étranger, est lié au mien par la plus étroite communauté. Le concept objectivement vide des parents ne se détermine et ne trouve un contenu que dans MES parents qui m'appartiennent d'une façon irremplaçable. Aussi ma conscience existentielle me condamne-t-elle soit à me reconnaître insondablement responsable de ce qu'ils sont ou de

ce qu'ils furent — ou bien, si je m'en désolidarise, à me couper irrémédiablement de mes propres racines. Il va de soi cependant que mes parents ne peuvent être pour moi une simple donnée objectivement subsistante ; ce sont des êtres, ils participent de l'existence possible, et par là s'établit entre eux et moi un processus de communication réelle ou virtuelle, qui comporte des crises. Mais là même où la situation interdit la communication ou l'exclut, la piété demeure, avec ce que je serai tenté d'appeler pour mon compte son caractère ontologique, et en tant qu'elle traduit une communauté infrangible, un *Mitseyn* fondamental, qui ne se laisse dissocier de mon être propre que par un acte de violence injustifiable (t. II, p. 216).

En tant que je considère les conditions auxquelles mon destin personnel se trouve lié, j'oscille entre l'idée d'un hasard, d'une accumulation elle-même fortuite de hasards — et celle d'une nécessité absolue, d'une prédétermination par exemple astrologique. Lorsque je suis obsédé par l'une de ces représentations, l'autre tend à m'apparaître comme libératrice et réciproquement. Mais il y a là une sorte de cercle infernal, dont je ne me dégage que dans la conscience de la situation limite. En tant qu'agissant, je cesse d'être pour moi simplement *autre* que les situations dans lesquelles je suis engagé ; je suis moi-même en elles, elles sont comme le corps manifesté de ce que je puis être. Par delà toute pensée saisissable, je m'expérimente dans la situation-limite comme un avec le hasard que j'ai appréhendé comme mien. La situation-limite ne s'éclaire que par une sorte d'appropriation du hasard, par laquelle je le fais mien. Mes circonstances et moi, nous nous tenons, nous ne nous laissons pas réellement séparer. Mon destin cesse de m'être étranger. Je l'aime comme moi-même. C'est l'*amor fati* qui expérimente existentiellement l'être dans ce qui objectivement semblerait n'être que limitation. Il s'agit au fond de surmonter à la fois une certaine superstition du général et de la totalité, et le goût frivole de la diversité pure, de façon à s'élever à l'unité indissoluble du particulier et de l'existence, qui se manifeste ou s'élucide dans la conscience historique de l'*amor fati*.

Telle est la situation-limite initiale qui en quelque façon commande toutes les autres. Nous devons maintenant passer en revue celles qui constituent comme les clefs de voûte secondaires de l'ordre existentiel. D'abord la Mort.

LA MORT. — Il est évident que la mort, considérée comme donnée objective, n'est pas une situation-limite. Tant que la mort ne joue pour l'homme d'autre rôle que de déterminer en lui la préoccupation de l'éviter, celui-ci se comporte comme vivant, non pas comme existant ; et, nous le savons, c'est l'existence qui implique la reconnaissance des situations-limites, et, réciproquement, c'est cette reconnaissance qui caractérise l'existence. Pour l'existence, le fait de la disparition apparaît comme constitutif. Sans la disparition je serais, en tant qu'être, durée sans terme et n'existerais point. Ce n'est ni le désir ni la crainte de la mort, mais bien la disparition du phénomène qui devient vérité en tant que présence de l'existence. Je perds l'existence si je traite la vie comme absolu et me comporte comme pur vivant dans l'alternance continue de l'oubli et de l'angoisse. Comme existence possible, je ne suis réel que si je me manifeste empiriquement, mais en même temps si, au sein du phénomène, je suis plus que ce phénomène. Mais ceci ne doit pas être entendu comme proposition universelle. Une telle proposition, en effet, porterait seulement sur le fait objectif. La mort, dans la situation-limite c'est telle mort déterminée, la mort d'un proche ou ma propre mort.

La mort de l'être aimé avec lequel j'entretenais une communication effective, existentielle, se présente d'abord comme coupure, comme rupture. Je reste seul, irrévocablement. La solitude en présence de la mort paraît absolue, aussi bien celle du mourant que celle du survivant. Et pourtant la communication peut avoir reposé sur un fondement si profond que même cette conclusion par la mort apparaisse comme sa manifestation et que la communication elle-même conserve son être comme réalité éternelle. Par là l'existence est transformée. Le simple vivant, le *blosse Dasein* peut bien oublier, se consoler, mais ici s'accomplit un *saltus* qui est comme la naissance à une vie nouvelle ; la mort est comme recueillie dans la vie. Celle-ci met en évidence la vérité de la communication qui survit à la mort. La mort cesse d'être un simple gouffre. C'est comme si en elle je me reliais à l'existence avec laquelle je communiquais le plus intimement. La perte de ce qui fut, bien qu'elle ne permette aucune consolation sensible pour le vivant que je suis, se mue, par la fidélité qu'il m'appartient de témoigner, en une réalité positive.

La mort de mon prochain n'a un caractère absolu et ne devient situation limite que lorsque mon prochain est pour moi l'unique <sup>1</sup>. Même alors cependant, c'est ma mort, ma propre mort, qui est la situation-limite décisive comme non objective, non connue de façon simplement générale. La mort comme processus, c'est par définition la mort d'autrui. Ma mort est inexpérimentable pour moi ; il n'y a d'expérience qu'en fonction d'elle (II, p. 222). En mourant je subis le non savoir absolu qui est lié au fait que je m'engage sur une voie sans retour ; je me trouve comme au point de pétrification de mon être empirique : « Le reste est silence ». Mais ce silence dans le non savoir est encore, en tant que volonté d'ignorer ce qu'il ne m'est pas permis de connaître, une question qui ne comporte pas de réponse m'éclairant sur ce que je suis, mais bien la prétention de conduire et d'éprouver ma vie en face de ma mort. Par là s'introduit une dualité ultime au cœur de mon activité : ce qui demeure essentiel en présence de la mort est accompli existentiellement, ce qui se révèle caduc est pure donnée empirique ou vitale, pur *Dasein*. Mais il faut ajouter que je tends à sombrer existentiellement quand, à la lumière de la mort, je ne peux plus rien trouver important et m'abandonne à un désespoir nihiliste. La mort cesse d'être situation-limite quand elle se présente comme le malheur absolu de la destruction objective. Et je ne m'évade pas moins de l'existential lorsque j'adhère entièrement au particulier comme s'il était absolu, lorsque je me laisse enfermer par la convoitise, la jalousie, le désir d'affirmation de moi-même ou l'orgueil dans ma prison vitale. La mort peut donc devenir comme le miroir de l'existence, parce que chaque phénomène, chaque manifestation doit être comme évanouissante si l'existence est la *portée* de la vie. La mort est comme recueillie dans l'existence, comme confirmation de soi et en tant qu'elle marque de relativité tout ce qui n'est que *Dasein*. Pour celui qui existe au sein de la situation-limite, la mort n'est ni proche ni étrangère, ni ennemie ni amicale. Elle est l'un et l'autre dans le mouvement même de ses manifestations contradictoires.

Certes, pour le vouloir-vivre qui traite la durée comme critère de l'être, la mort inévitable ne peut être qu'une cause de désespoir, et de désespoir sans recours ; chercher à oublier, c'est éluder

1. A peu près ce que j'ai appelé le Toi pur dans le *Journal Métaphysique*.

le problème et non le résoudre ; et il est vain de chercher à se persuader avec Épicure que la crainte de la mort repose sur une confusion, et de se dire : « tant que je serai ma mort ne sera pas, et quand ma mort sera je ne serai plus, donc ma mort ne me regarde pas. » Chacune de ces pensées est exacte en soi, mais aucune n'est de nature à supprimer l'effroi en présence du non-être. Et Jaspers juge avec la même sévérité l'effort pour se représenter une immortalité sensible et temporelle, une autre vie par delà la mort. Toute hypothèse de cet ordre lui paraît hautement improbable et même en contradiction avec les données de l'expérience. Il est curieux de noter ici à quel point ce critique du positivisme se laisse malgré tout intimider par les négations du positivisme le plus grossièrement scientiste. Il lui semble d'ailleurs que le courage en présence de la mort n'est vraiment du courage que là où toute représentation d'un au-delà est bannie ; et à ses yeux le croyant qui fonde ses espérances supraterrrestres sur des garanties ou des pseudo-garanties dogmatiques perd la situation-limite et les privilèges existentiels qui y sont en quelque sorte afférents. Il croit au reste devoir distinguer deux types de crainte ou d'angoisse : l'une porte sur le non être, et elle est inhérente au vouloir vivre, au *Dasein* lui-même ; l'autre est l'*angoisse existentielle* que je ressens dans la mesure où j'ai conscience de n'avoir pas vécu, c'est-à-dire de n'avoir pas conquis l'existence pour moi-même. Plus j'aurai conscience de m'être réalisé, plus je serai prêt à accepter de mourir et de rejoindre mes morts. Mais si la menace de la mort ne fait qu'exalter en moi le désir de jouir le plus possible avant qu'il soit trop tard, je retombe dans le cercle du *Dasein* et de la répétition qui n'est plénitude d'accomplissement que lorsqu'elle se manifeste comme fidélité (Tome II ; p. 228). Or ici c'est bien l'accomplissement qui importe seul. La mort n'atteint la profondeur de l'être que pour autant qu'elle est, non point repos, mais accomplissement. Dans la vie tout ce qui est atteint ou consommé est par là même comme mort. Rien d'achevé ne peut vivre. Tendre vers l'accomplissement c'est donc tendre vers la mort. Aussi, pour nous, l'accompli n'est-il qu'un étage, un palier. La vie déborde par définition. L'amener elle-même à son achèvement est chose contradictoire. Elle ne peut présenter le caractère d'une réalité achevée ou accomplie qu'en tant qu'elle est pour autrui, qu'elle est un spectacle ; mais elle

n'est cela que dans la mesure où elle est non vécue, c'est-à-dire non réelle. Ainsi pour autant que la vie la plus active tend vers son propre accomplissement, elle tend vers la mort. Et, sans doute, la mort effective est violence, elle est interruption brutale, non pas accomplissement mais fin. Pourtant l'existence est devant la mort comme devant la limite nécessaire de son accomplissement possible. Se souvenant ici sans doute de Tristan et Yseult, Jaspers marque la valeur de révélation qui peut s'attacher à la mort d'amour, au *Liebestod* ; mais pour rappeler aussitôt que l'accomplissement véritable exclut l'impuissance à supporter le poids de la vie, la haine de soi, une certaine confusion de l'angoisse et de la volupté. La mort ne peut avoir de profondeur qu'à condition de n'être pas une évasion. La profondeur tient justement au fait que son caractère étranger s'efface, que je vais à elle comme à mon principe en lequel je trouve incompréhensiblement la consommation de ce que je suis — une mystérieuse hospitalité.

LA SOUFFRANCE. — Elle se présente sous mille aspects divers, mais elle est toujours une destruction partielle, et derrière elle se tient la mort. Tant que je me comporte en présence de la souffrance comme si elle était non pas finale, mais évitable en droit — je reste en deçà de la situation-limite. Je la combats et en la combattant je pose en principe qu'elle peut être supprimée. Les victoires remportées sur la souffrance ne sont jamais que partielles et limitées ; mais on admet couramment aujourd'hui que lorsque la biologie et la médecine se seront perfectionnées, lorsque l'art politique aura permis de réaliser la justice absolue, les souffrances et les maladies prendront fin et la mort ne sera plus qu'une extinction sans douleur, dont la perspective n'éveillera ni désir ni crainte. Ces pensées encourageantes ne sauraient en réalité nous délivrer. Celui qui refuse de regarder en face la nécessité de la souffrance est obligé de se bercer d'illusions (insincérité en face de la maladie, en face de ses propres déficiences spirituelles, etc.). On incrimine autrui, sa sottise, sa méchanceté. Ou bien on fuit la souffrance des autres, on s'écarte de ceux dont les maux semblent incurables. Ainsi s'élargit le fossé entre les heureux et les malheureux, et l'on finit par éprouver pour ceux qui souffrent haine et mépris.

Dans la situation limite, tout au contraire, je reconnais ma souff-

france comme faisant corps avec moi ; je ne cherche pas à me la dissimuler fallacieusement ; je vis dans une sorte de tension entre la volonté que j'ai de dire oui à ma souffrance et l'impuissance où je suis de proférer ce oui avec une sincérité totale. Je découvre que si le bonheur était le dernier mot de la vie, l'existence possible resterait comme en sommeil. Il est singulier que le bonheur pur semble vide. De même que la souffrance anéantit notre être empirique, le bonheur paraît menacer notre être véritable. Du fond de moi-même une objection monte contre mon propre bonheur — une objection émanant d'un savoir qui ne lui permet pas de subsister purement et simplement. Il est quelque chose qui doit être osé et conquis. — Entre la résignation d'un être actif, qui renonce à comprendre et lutte sans trêve, et la résignation passive de celui qui se réfugie dans la jouissance immédiate il existe une sorte de polarité que je surmonte au sein de la situation-limite. Ma souffrance cesse d'être un destin contingent et comme le signe de ma déréliction, pour manifester à mes yeux l'existence. Et maintenant une expression transcendante en peut être cherchée dans la pensée que, lorsque je vois les autres souffrir, c'est comme s'ils souffraient à ma place et comme s'il était demandé à l'existence de supporter la souffrance du monde comme la sienne propre (Tome II, p. 232-233).

**LA LUTTE.** — La mort et la souffrance sont des situations limites qui se réalisent pour moi-même sans collaboration active de ma part. La Lutte et la Faute, au contraire, ne sont des situations limites que par ma participation ; seulement en fait je ne puis être sans qu'elles soient elles aussi. Chercher à y échapper, c'est ou bien les rétablir sous une autre forme ou bien tendre à s'anéantir soi-même. La lutte se présente à nous sous des formes qui s'étagent entre la lutte pour la vie — lutte toute inconsciente — et, tout au sommet, l'amour ou encore la lutte contre soi pour devenir ce qu'on est. Dès lors nous devons distinguer deux types de luttes bien définis : l'un vital qui est lutte par la force, l'autre existentiel qui est une lutte dans et par l'amour. Non seulement la lutte pour la vie est inévitable, mais il faut reconnaître qu'une certaine exploitation est la condition absolue d'une vie spirituelle effective. La solidarité, sans doute, existe, mais dans des limites très strictes ; elle ne parvient à créer que des unités restreintes, qui se combattent

les unes les autres. Sans doute, ici, comme pour la souffrance et pour la mort, je puis chercher à me placer en deçà de la situation limite et imaginer confusément une vie où règneraient le droit, la paix, des conditions de vie acceptables pour tous. Tant que mes propres conditions de vie sont relativement stables, je puis oublier que la lutte demeure la condition et la limite de toute vie. Je me réfugie dans une sorte de neutralité et m'illusionne sur l'objectivité de mes appréciations. Mais aussitôt que les menaces extérieures surgissent, je sens peser sur moi une pression confuse, je prends conscience de l'injustice dont je suis le bénéficiaire et qui m'a permis d'adopter cette attitude fallacieuse de juge impartial. Si vraiment la volonté de voir clair triomphe de mes résistances inconscientes, je devrai bien reconnaître les conditions réelles qui me permettent d'être ce que je suis.

Voici maintenant deux solutions apparentes du problème impliqué dans la situation-limite : ou bien je chercherai à réaliser une existence sans lutte, utopie au sein de laquelle je m'annulerai moi-même ; ou bien j'affirmerai la lutte pour elle-même, quel que soit l'enjeu, m'abandonnant à la volonté de puissance qui m'anime. Dans les deux cas, la situation limite a été un instant saisie, mais aussitôt perdue de vue. La première alternative implique l'idée illusoire qu'une vie est possible sur le plan de la non résistance absolue, la seconde impute à la lutte une portée intrinsèque, qu'elle ne saurait revendiquer (Tome II, p. 238). Observons d'ailleurs que tout ceci peut s'intérioriser ; le rigorisme lui aussi exalte la lutte — la lutte contre soi, contre ses instincts. Et nous connaissons l'attitude inverse, qui consiste à nous inviter à suivre nos penchants, à nous recommander la non résistance intérieure. « Les deux attitudes opposées se laissent toutes deux penser clairement et rationnellement, car elles sont en dehors de la situation-limite. » Notons cette remarque qui est d'une extrême importance. — Mais en réalité la non résistance et la violence pure mènent toutes deux à la destruction et au désespoir, ne serait-ce qu'au désespoir de n'avoir pas d'adversaires. Pour l'entendement l'option paraît inévitable. — Sans doute on cherchera à contester que la vie implique la lutte par la violence — ou tout au moins on dira que nous avons le devoir d'instaurer un ordre où ce ne soit pas la force qui décide. Mais que d'objections de fait à cet optimisme ! Accroissement excessif de

la population mondiale, insuffisance relative des ressources destinées à subvenir à ses besoins ; travaux ruineux pour l'individu et indispensables à la vie de l'espèce, etc.... En réalité toute organisation juste et rationnelle n'est qu'une enclave ; l'idée d'une organisation universelle est une chimère. L'idée que la force pourrait n'être plus qu'un instrument au service du droit doit demeurer sans réalité, pour autant que le droit lui-même n'est, au mieux, que l'expression de forces historiques déterminées qui résident comme Idées d'Existences dans une réalité dont l'ordre prend racine dans des décisions obtenues par la lutte et se maintient par la menace de recourir à la force. L'idée d'un droit universel et concret est une abstraction pure et d'une réalisation impossible. Un état définitivement pacifique de la communauté humaine ne peut être ni construit empiriquement comme possibilité, ni intuitivement représenté à titre d'idéal. La situation-limite subsiste en effet ; si je veux vivre je dois consentir à bénéficier d'une violence exercée quelque part ; je dois donc moi-même la supporter ; je dois accorder mon aide et accepter celle d'autrui ; par là je biaise vers l'union et vers le compromis. Dès lors il n'est pas de solution objective valable une fois pour toutes, mais seulement des solutions historiques qui s'imposent *hic et nunc*. Toute la question est de savoir où il faut saisir une position de force et en tirer parti, où il faut céder et subir ; où il faut lutter et oser. Et la décision ne découle pas de principes généraux, bien qu'elle ne puisse être non plus obtenue sans eux, mais de l'existence historique dans sa position. Par opposition à des représentations limites abstraites et unilinéaires, nous sommes des êtres qui trouvent leur réalité et leur existence dans des situations temporelles de combat. Notre réalité n'est rien qui soit complet en soi ni intemporel.

Il nous reste à parler de la lutte non plus pour la vie et la puissance, mais pour l'existence, qui se livre dans l'amour. Comme l'existence ne se réalise que dans la communication et celle-ci, d'autre part, au sein de situations qui se transforment à travers le temps, il y a une consonance pure (*Einklang*) dans l'appréhension mutuelle qui ne peut être qu'instantanée et évanouissante. Le fait que la certitude de l'être ne peut jaillir que d'une lutte qui tend vers la manifestation ou la révélation de soi constitue pour l'existence la situation limite qui lui permet de prendre la plus profonde conscience

de soi, mais aussi de désespérer le plus radicalement d'elle-même (Tome II, p. 242). Dans le phénomène rien ne possède, existentiellement parlant, une valeur définitive ; l'existence est par la révélation de l'être véritable dans la lutte même qui le manifeste. Celle-ci tend vers l'originel entendu non comme disposition foncière de la nature mais comme liberté. Cela par delà l'exactitude, par delà toute objectivité. Cette lutte se poursuit sans aucune violence ; il ne peut se faire que l'une des parties triomphe ou succombe, la victoire et la défaite sont communes. Et sous quelque forme que la violence intervienne (suggestion ou prestige intellectuel), elle met fin à la lutte. Celle-ci n'est possible qu'à condition de se tourner à la fois contre l'autre et contre soi-même ; des existences qui s'aiment cessent de rien se demander l'une à l'autre littéralement, puisqu'elles demandent tout en commun. Certes quelque chose en moi souhaiterait que je pusse me dispenser de cette lutte, que je n'eusse qu'à accueillir l'autre et à m'accueillir moi-même sans conditions. Mais l'amour existentiel ne peut, en tant qu'il se prolonge dans la durée, être l'éclat paisible de deux âmes brillant l'une à travers l'autre. Ce serait là tout au plus une débauche de sentiment, qui ne se comprend pas elle-même et vient recouvrir la réalité. L'amour existentiel implique une sorte d'ardente et réciproque interrogation. Nous apercevons plus facilement les expressions dégradées que cette lutte est susceptible d'affecter : allures dictatoriales que se permet parfois la supériorité d'esprit ; passivité de celui qui se soumet sans conditions à la volonté de l'autre, substitution de la pitié et d'une sollicitude toute extérieure à la relation amoureuse proprement dite. Et il arrive aussi qu'une sorte de mensonge l'altère foncièrement : quand l'un des amants ne cherche en réalité qu'à s'affirmer lui-même ou quand par haine de soi il s'efforce d'entraîner l'autre avec lui dans la destruction. La réciprocité fait défaut, la lutte, c'est-à-dire l'amour lui-même s'exténue, l'existence s'anéantit.

LA FAUTE. — Toute action entraîne dans le monde des conséquences dont l'agent ne s'était pas douté. Il frémit en constatant ces répercussions imprévisibles. — En fait, j'accepte que mes propres conditions de vie impliquent le labeur et la souffrance des autres ; je vis d'exploitation, même si je paye par mon travail, par mes

peines et en fin de compte par ma propre disparition, le prix de cette iniquité. Qu'est-ce donc que cette âme dont j'entends sauvegarder la pureté ? Je ne le sais pas, je suis rejeté vers une conscience concrète qui me guide et en quelque façon s'obstine à me trouver coupable. La pureté d'âme c'est la vérité de l'existence qui en fait ose et réalise l'impureté dans le monde pour saisir dans la conscience continue de sa culpabilité la réalisation de la pureté comme tâche infinie dans la tension de la vie temporelle. Ici comme pour la souffrance et pour la lutte, l'entendement imagine une solution simple qui consisterait à attribuer à chacun ce qui lui est dû ; mais cette répartition abstraite impliquerait la suppression de toute réalité existentielle. Je ne puis agir sans léser autrui ; me réfugierai-je dans le non agir ? mais ne pas agir c'est encore agir ; le non agir systématiquement pratiqué aurait lui aussi des suites, ce serait une forme de suicide. Si j'ai le pouvoir de faire quelque chose et ne le fais point, je serai responsable des conséquences de mon abstention ; ce n'est pas ainsi que j'échapperai à la faute. La responsabilité c'est le fait d'être prêt à prendre la faute sur soi. Je puis donc de toutes les manières me maintenir en deçà de la situation-limite, par exemple déclarer : les choses sont ainsi, je n'y puis rien, je ne suis pas responsable de la structure des choses ; si elle rend la faute inévitable, celle-ci cesse d'être *ma* faute. Mais par là, nous le savons, je rétrograde en deçà de l'existence. Celle-ci demande que je cesse de fermer les yeux à ma culpabilité pour ainsi dire intrinsèque ou essentielle. C'est sur la conscience de ma responsabilité originelle que je devrai édifier ma réalité spirituelle.

Au terme de ces analyses nous voyons s'affirmer le caractère problématique de toute réalité empirique. Aucun achèvement n'est possible dans le monde, puisque même la communication dans l'amour se présente à nous comme une lutte. Toute réalité qui se présente comme Être authentique s'engloutit devant l'esprit en quête de l'absolu. Quête, interrogation, *Frage*, *Fragwürdigkeit*, tels sont les mots qui doivent sans cesse s'imposer à nous ; c'est que partout nous sommes en présence de ruptures, de cassures qui entament en quelque sorte l'intégrité prétendue de l'être. Celui-ci en tant que *Dasein* présente en réalité une structure foncièrement antinomique.

D'une façon générale penser, penser objectivement, c'est lutter, pour s'en rendre maître, contre les contradictions, les oppositions auxquelles on se heurte, pour les utiliser ensuite.

Mais la caractéristique des antinomies, c'est que loin de se résoudre ou de se combler, elles s'approfondissent lorsque je les pense clairement (tome II, p. 250). Parler de la structure antinomique du *Dasein*, c'est dire que seules les oppositions ou les contradictions particulières à l'intérieur du *Dasein* se laissent résoudre, au lieu que les solutions se révèlent illusoire lorsqu'on prétend passer à la limite et les appliquer au tout. Et nous saisissons ici dans cette idée de la structure antinomique du *Dasein* l'élément commun aux situations limites que nous avons examinées en détail. Là est le mal sans recours en ce monde (*das hoffnungslose Elend in der Welt*). Nous constatons ici que la valeur se trouve effectivement liée à des conditions qui la nient (*wertnegative Bedingungen*). Les opposés sont si intimement liés entre eux que je ne puis me débarrasser de ce que je combats, sans que la polarité des contraires soit elle-même affectée, ou sans que je perde en fin de compte cela même que je voulais sauvegarder comme réalité. La liberté est liée à la dépendance, la communication à la solitude, la conscience historique à la vérité universelle, moi-même, en tant qu'existence possible à la manifestation de mon être empirique.

A. — Il peut se faire que cette structure antinomique demeure pour moi comme recouverte d'un voile, si je la considère en spectateur. Je me rassure alors en arguant de la valeur enrichissante de ces contradictions sans lesquelles le monde et l'homme perdraient leur plénitude. Mais alors, au lieu d'exister dans la situation-limite je la regarde du dehors d'une façon qui ne m'engage point. Je m'en tiens à une représentation antinomique du monde.

B. — Je puis aussi fermer les yeux sur l'un des termes des oppositions ; une telle option séduit par la clarté rationnelle qui semble distinguer le jugement simplificateur sur lequel elle se fonde ; puisque je sais abstraitement ce qui est bien, je n'ai qu'à subsumer ce qui se présente sous le principe abstrait que j'ai choisi.

Mais en réalité, en tant qu'existant je n'ai accès à moi-même que dans la situation limite des antinomies. Or cette situation consiste malgré tout à les penser, et non pas à y être empêtré et comme pris au piège, comme lorsque je prétends connaître un être en soi comme

être absolu, ou imaginer une organisation rationnelle complète du monde, qui satisferait toutes les exigences de la raison. Lorsque je procède de la sorte, le monde devient tout pour moi en tant que monde ; je nie la transcendance ! Un monde sans antinomie, comportant une vérité objective absolue, serait un monde où l'existence cesserait d'être et avec elle l'être capable d'appréhender la transcendance dans le sentiment.

Nous sommes ici au point cardinal de la théorie et peut-être de la philosophie même de Jaspers. Il marquera dans son volume sur la Transcendance comment l'échec de la théodicée se mue en un appel à notre activité libre, qui garde en soi la possibilité du défi et celle toute contraire de l'abandon de soi (tome III, p. 78). Mais cet abandon implique le fait de renoncer à savoir ; il n'est vrai que dans le non savoir ; là où il veut se justifier par un certain connaître, il perd son authenticité. Ailleurs, dans le dernier chapitre de ce 3<sup>e</sup> volume, il s'appliquera à établir que l'échec est nécessaire, avec tout ce qu'il comporte de ruptures, disons de déceptions sur le plan du *Dasein* ou du vouloir vivre — nécessaire pour que la liberté soit. — La liberté, dira-t-il encore, n'est que par la nature et contre elle. Dès lors il faut ou qu'elle périsse comme liberté — c'est ce qui arriverait si elle s'identifiait à la nature — ou bien qu'elle sombre en tant que *Dasein* — mais en sombrant comme *Dasein* elle se sauve comme liberté. Dans le monde se manifestent deux types d'éthos : l'un avec sa prétention à l'universalité s'exprime par une éthique de la mesure, de la sagesse, de la relativité, mais il n'a pas le sens de l'échec ; l'autre dans un non savoir qui est interrogation, par une éthique de la liberté inconditionnée, qui domine ce que Jaspers appelle presque intraduisiblement *die Chiffre des Scheiterns*, c'est-à-dire la signification transcendante de l'échec. L'illusion fondamentale, qui est liée à l'individuation elle-même, n'est pas simplement quelque chose qu'il faut dissiper ; c'est le moyen terme indispensable qui permet de mettre en jeu les forces dont l'échec, en supprimant l'illusion, nous rend l'Être sensible. Sans cette illusion, l'être serait resté pour nous dans la nuit de la possibilité, c'est-à-dire du non être.

Je n'insisterai pas davantage sur cette théorie de la transcendance que je n'ai pu encore examiner à fond. Mais il est évident qu'elle se relie de la façon la plus étroite à celle que je viens d'exposer.

La liaison constatée et même reconnue comme indissoluble entre le *Dasein* et le *Sein* demeure en un certain sens radicalement intelligible ; l'être n'est que si le *Dasein* est, mais il ne s'y réduit pas ; le *Dasein* en tant que tel n'est pas l'être. Et quand je dis que le *Dasein* doit être pour que l'être soit, je ne comprends pas moi-même ce que signifie le mot doit. Nous arrivons à ce paradoxe que l'absolu est pour nous comme évanouissant par le fait que la liberté est réelle, ou bien que le relatif est ce qui subsiste dans la durée temporelle et la validité objective. Cette inversion du rapport auquel on se serait attendu tient à l'historicité du *Dasein*. Dans un monde qui n'est pas susceptible de donner lieu à une représentation à la fois intégrale et vraie, mais qui apparaît au contraire d'autant plus déchiré (*zerrissen*) qu'il est vu d'une façon plus vraie, l'existence possible se réalise par la liberté en lutte contre des résistances. Le mot déchirure est ici caractéristique. Ailleurs (tome II, p. 348), Jaspers dira que l'existence, bien qu'assurée d'elle-même, se trouve comme un être temporel à l'état brisé (*in einer Zerbrochenheit*), comme si elle avait été précédée par une réalité parfaite mais perdue par la suite, et qu'il s'agirait de rechercher sans pouvoir jamais l'atteindre. Mais le fait que le *Dasein* apparaît à l'intuition métaphysique comme historique signifie qu'elle le saisit comme manifestation de la liberté à laquelle chaque individu participe à titre d'agent co-responsable.

Telle est cette théorie des situations limites conçues, dirais-je, comme autant d'articulations existentielles. S'il s'agit de définir ce qui est ma réaction personnelle en présence de cet édifice, je dirai qu'elle est jusqu'à un certain point contradictoire. Je trouve dans cette notion des antinomies l'expression approfondie et systématisée d'une sorte d'intuition fondamentale qui a toujours été mienne.

Mais, d'un autre côté, les conclusions de Jaspers me paraissent quoi qu'il en ait, quelque effort qu'il ait fait et surtout cru faire pour surmonter le positivisme et l'idéalisme, marquées au coin des doctrines qu'il combat et qu'il prétend transcender. J'ai signalé en passant la façon méprisante dont il prend parti contre toute idée d'immortalité ; ne dit-il pas que c'est plutôt la mortalité qui peut-être démontrée ? et ici, ne nous y trompons pas, c'est tout de même le psycho-psychologiste dogmatique qui s'affirme. Il reste entendu

qu'à l'intérieur de cette dogmatique de l'ici bas il fera un effort héroïque pour s'élever aussi haut que possible dans la direction du transcendant. Tout de même, comment ne pas voir qu'il se meut dans une certaine enceinte ; il a beau nous dire que cette enceinte n'a pas de limites assignables, il ne la rend par là que plus close, et plus emprisonnante. Et il fera en sorte, sans s'en rendre compte, que nous ne pourrons nous empêcher de nous demander si en dernière analyse il ne procède pas simplement à une sorte de laïcisation induite de notions religieuses dans leur essence, mais dont le ressort vital a été en quelque sorte préalablement brisé. Je pense ici en particulier à la notion de la faute. Jaspers se sert du mot *Schuld* et non *Sünde* ; néanmoins cette faute indéracinable et qui nous est coessentielle, comment ne pas voir que c'est la trace ou le résidu abstrait du péché originel ? Je ne présente ici ces observations qu'avec une certaine timidité, parce que je n'ai pas encore soumis la pensée de Jaspers à un examen intégral ; mais la façon dont se présente sa philosophie religieuse confirme à mes yeux expressément ces remarques. N'aboutira-t-il pas, en effet, à nous dire que chacun doit rester dans la religion dans laquelle il a été élevé, parce qu'elle fait partie de sa situation fondamentale mais qu'il ne peut manquer au sein de cette religion natale de faire au maximum figure d'hérétique ? et il parlera de l'inclination spontanée qui porte le philosophe vers l'hérésie. Ceci me paraît extrêmement significatif. La position de Jaspers quant à l'existence tend inévitablement à lui faire rejeter toute idée du canonique et de l'orthodoxie, et ceci même n'est que l'expression, sur le plan spécifiquement religieux, d'une sorte de refus radical de l'ontologique comme tel. Nous sommes ici au point central et sur lequel je terminerai. Je pense que si l'on sanctionne ce refus, il sera difficile de trouver aujourd'hui une pensée plus profonde, plus souple et plus hospitalière que celle de Jaspers ; je pense aussi que si on le dénonce comme une perversion foncière de la raison on sera amené à réviser toutes les positions de Jaspers et à ajouter aux dimensions de sa pensée une autre dimension qui en transforme entièrement la figure.

Gabriel MARCEL.

## HEIDEGGER ET KIERKEGAARD

### Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger.

Heinemann, dans l'intéressant chapitre qu'il a consacré à Heidegger, a écrit que ce philosophe s'est efforcé de replacer dans le monde le moi acosmique de Kierkegaard <sup>1</sup>. Tel est bien un des caractères de l'œuvre de Heidegger ; l'importance de sa tentative tient, au moins en partie, à cet effort pour joindre l'une à l'autre deux des tendances les plus profondes de la pensée contemporaine : le subjectivisme existentiel, l'objectivisme réaliste, et pour les joindre sans émousser leurs traits, mais au contraire en les accentuant à l'extrême <sup>2</sup>.

Dans une étude précédente sur quelques tendances de la philosophie actuelle, j'ai eu l'occasion d'indiquer, en passant, les points par lesquels Heidegger se rapproche de l'objectivisme d'un Whitehead : rôle donné à l'idée de l'« être dans le monde », façon de se représenter la spatialité, place subordonnée qu'il accorde au sens de la vue <sup>3</sup>. Ici, je tâcherai surtout de voir ce qui le rapproche de Kierkegaard, quels sont les éléments qu'il emprunte à Kierkegaard <sup>4</sup>.

1. *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, 1929. Cf. *Sein und Zeit*, p. 13 : A l'être humain, il appartient essentiellement d'être dans le monde. p. 298 : L'être humain comme moi authentique n'est pas séparé de son monde.

2. Il conviendra cependant de signaler qu'en construisant finalement la spatialité à partir d'un aspect de la temporalité, Heidegger tend sans doute à diminuer son « objectivisme ».

3. Il faut ajouter aussi : la conception qu'ils se font tous deux de l'interpénétration du présent, du passé, et de l'avenir, interpénétration qui d'après eux, explique la possibilité de l'induction (cf. *Sein und Zeit*, p. 360). — Heidegger comme Whitehead, serait un adversaire de l'idée d'un « emplacement unique ».

4. Mentionnons ici ce jugement de Heidegger sur Kierkegaard. « Au XIX<sup>e</sup> siècle, Kierkegaard s'est saisi expressément du problème de l'existence en tant que problème existentiel, et l'a approfondi d'une façon pénétrante. Mais la problématique existentielle lui est si étrangère qu'au point de vue ontologique, il reste tout à fait sous la domination de Hegel et de la philosophie ancienne telle qu'elle a été conçue par lui. De là vient qu'il y a plus à apprendre de ses écrits édifiants que de ses écrits théoriques, le *Concept d'Angoisse* mis à part. » p. 235. Voir aussi les pas-

Et peut-être pourra-t-on aussi — par là, même, après avoir mis de côté ce qui n'est pas l'apport le plus personnel dans la philosophie de Heidegger, distinguer mieux son effort propre pour réunir, pour fondre l'un avec l'autre, l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme.

## I

Kierkegaard disait que plus on pense (d'une façon objective), moins on existe ; et qu'en ce sens le *cogito ergo sum* donne une idée inexacte de la situation réelle de l'homme. D'une façon assez semblable, ou du moins en s'engageant dans une voie qui va dans le même sens, Heidegger écrit : « Descartes a cherché, au moins dans certaines limites, à définir le *Cogitare* de l'*Ego* ; mais le *sum*, il n'a pas essayé de le dégager » (*Sein und Zeit*, p. 46).

Or, si on étudie le *sum* lui-même dans ses rapports avec la pensée, on voit que bien souvent ce n'est pas moi qui suis quand je pense ; c'est un autre, c'est autrui, c'est la foule anonyme qui existe en moi. Et précisément ici, les analyses de Kierkegaard vont être pour Heidegger d'un grand secours. Ce n'est plus seulement la lutte de Kierkegaard contre le hégélianisme ou le cartésianisme dont nous trouvons l'écho, mais sa lutte contre les journaux, au moment où, raillé par le *Corsaire*, il prend conscience de la solitude nécessaire de l'individu qui veut être lui-même. Ce qui était le cri, existentiel, de Kierkegaard, devient le point de départ pour le penseur qui réfléchit sur l'existence. Chaque lecteur de journaux, écrit Heidegger, devient interchangeable avec tout autre. Nivellement et anonymat où le « On » révèle sa dictature. Nous trouvons notre jouissance et notre plaisir de la même façon que les autres trouvent leur jouissance et leur plaisir (p. 126, 127, 128). Chacun est un autre et personne n'est soi-même. L'être est partout et nulle part (p. 347). C'est le domaine de l'oubli (p. 391), de la facilité, de la distraction, de ce que Pascal appelait le divertissement (cf. p. 172). Tout devient

sages cités dans la suite de cette étude, p. 352 note et p. 356. — Il a paru dans les *Cahiers du Sud* (juin 1932) un très curieux article de B. FONDANE qui signale les rapports profonds de Kierkegaard et de Heidegger. Voir aussi, dans la même revue, (janvier, 1933), p. 50. Consulter également RUTTENBECK, *Kierkegaard*, 1929, p. 373, Wiesengrund ; ADORNO, *Kierkegaard*, 1933, p. 77 ; et PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaard's*, 1929, p. 23-29.

aussi bien que possible : le « On » est naturellement optimiste (cf. p. 177).

Tout secret perd sa force : toute décision, toute responsabilité disparaît ; chacun se décharge de ses responsabilités sur la foule contemporaine et sur l'histoire universelle (p. 391).

Il n'y a pas ici d'« exception » ; toute supériorité est étouffée (p. 127) ; l'authentique est aboli.

Dans tous ces caractères, nous retrouvons les caractères de la foule et de la presse<sup>1</sup> tels que les a décrits Kierkegaard. Poursuivant son analyse, et se trouvant encore ici d'accord avec Kierkegaard, Heidegger voit dans le domaine du « On » la négation de la possibilité ; les possibilités sont restreintes à ce qui se passe tous les jours (p. 194, 195, cf. p. 391) ; elles sont nivelées, et les possibilités les plus propres sont effacées (p. 178). Cependant, parfois, c'est le phénomène inverse qui se produit : tout devient possible, mais alors d'une possibilité de fantaisie, simple optatif, modalité du désir et de l'aspiration vague (p. 195). D'un côté perte du possible, de l'autre perte de soi dans le possible, nous retrouvons ici, transposées, deux des formes du désespoir qu'avait distinguées Kierkegaard.

Ce domaine du « On » n'est autre que le domaine du péché ; le cri de la conscience nous appellera à la conscience de ce péché (p. 169, 280).

Par les bavardages du « On », par la science de l'histoire (*Historie* opposée à *Geschichte*) la temporalité se protège. Contre quoi se protège-t-elle ? De quoi se divertit-elle ? Qu'est-ce qu'elle fuit ? Précisément ce souci profond qui pour Heidegger comme pour Kierkegaard caractérise l'existence ; précisément la temporalité elle-même, dans son essence. Cette fuite devant moi et devant le temps va me permettre de saisir ma nature et la nature du temps. « Existentielle-

1. Et aussi les caractères de la philosophie hégélienne, tels qu'ils étaient dénoncés par Kierkegaard. Il lui reprochait de nous distraire de nous-mêmes en portant notre attention sur une multitude de choses qui nous sont étrangères et de nous rendre l'histoire de la Chine plus familière que les problèmes qui touchent à notre propre destinée individuelle. C'est une remarque de même genre que l'on trouve dès le début de l'ouvrage de Heidegger sur *L'être et le temps*. « La tradition annihile à tel point l'historicité de l'être que dans son intérêt pour la multiplicité des lignes, des directions, des points de vue philosophiques possibles, elle se meut dans l'étude des cultures les plus éloignées et les plus étranges, et tente, par cet intérêt même, de dissimuler à quel degré elle manque de base substantielle (p. 21). » — Kierkegaard disait : on comprend tout ; seulement on ne se comprend pas soi-même. Heidegger parle de cette aliénation de l'homme par rapport à soi, liée à sa compréhension des cultures les plus diverses (p. 178).

ment, l'authenticité de l'être personnel est dissimulée, est étouffée, dans l'état de déchéance ; mais cette dissimulation n'est que la privation d'une découverte qui se révèle phénoménalement dans ce fait que la fuite de l'être humain est une fuite devant lui-même » (p. 184). Par un rythme analogue au rythme kierkegaardien, les efforts du « On » pour recouvrir le « Je » le découvrent ; et le moment qui nous permettra de passer du « On » au « Je » sera le moment où nous prendrons conscience de notre désespoir. Car le domaine du « On » est au fond le domaine du désespoir. « L'être dans le monde avec son caractère de communion tranquille et confiante est un mode du malaise de l'être humain et non inversement » (p. 189). « Le frémissement de l'angoisse court constamment à travers l'être humain » (*Was ist Metaphysik*, p. 23). Ce que dit Kierkegaard du désespoir est appliqué ici : ce qui est, et reste, premier, c'est ce malaise, ce fond de malaise, sur lequel vient se détacher une apparence de bonheur. De même, ce n'est pas seulement quand nous avons conscience du péché que le péché existe, le sommeil du péché est le péché le plus grand (p. 286). C'est lorsque nous prenons conscience de ce fait qu'apparaît l'angoisse. Comme chez Kierkegaard, qu'il suit ici de très près<sup>1</sup>, l'idée d'angoisse est liée, chez Heidegger, aux idées, dont quelques-unes paraissent au premier abord contredire les autres, d'instant, d'ensemble, de néant, de possibilité et d'individu. D'instant, car l'angoisse ne se présente à la conscience qu'en de très rares moments, et seulement comme en des éclairs instantanés (*Was ist Metaphysik*, p. 16). D'ensemble, car dans le sentiment de l'angoisse les apparences se déchirent, le monde environnant sombre dans l'insignifiance (p. 343) et ce qui surgit, c'est l'être en général ; il s'agit là d'ailleurs d'une totalité vécue, et non pas pensée ; nous nous trouvons au milieu de l'être dans sa totalité (*Was ist Metaphysik*, p. 14)<sup>2</sup>. D'individu, car l'être se présente alors comme possibilité isolée (p. 188) ; l'angoisse m'individualise au plus haut point. L'individu est muré dans la pensée de sa faute (p. 269) comme il est muré dans la pensée de la mort (p. 263). De néant, car l'angoisse est indéterminée, dans son essence (*Was ist Metaphysik*, p. 16) ; et dans cette indétermination se découvre

1. Cf. la note de la p. 190 : « C'est Kierkegaard qui s'est avancé le plus profondément dans l'analyse du phénomène de l'angoisse... »

2. HEIDEGGER explique dans *Sein und Zeit* ce qu'il entend par ces généralisations ontologiques, qui ne procèdent pas par abstraction (p. 187, 199, 200).

l'idée de néant. « Le rien de l'angoisse découvre le néant qui caractérise l'être humain dans son fond » (p. 300)<sup>1</sup>. De possible enfin ; ici, tout est troublé ; plus rien n'est stable, tout glisse, se précipite sans arrêt (*Was ist Metaphysik*, p. 17) ; nous sommes délivrés des possibilités de néant, et libres pour les possibilités authentiques (p. 187, 344). — Ces diverses idées sont rassemblées quand Heidegger nous présente à nous-mêmes « devant le néant du monde où l'être humain s'angoisse, d'une angoisse au sujet de son pouvoir-être le plus personnel » (p. 276)<sup>2</sup>.

L'angoisse sera pour Heidegger révélation de l'universalité la plus grande : celle du monde ; de l'individualité la plus personnelle : celle du « Je » ; de la possibilité la plus profonde : celle de la mort. Elle sera passage de l'inauthentique à l'authentique. S'il est vrai que Heidegger transforme la pensée de Kierkegaard par le fait qu'il met le moi dans le monde, et que l'angoisse est révélation de l'être dans le monde (p. 186, 187, 343), il faut ajouter que le « dans le monde » peut être pris en deux sens différents, et que le passage entre ces deux sens, le non authentique et l'authentique, se font encore à l'aide d'une analyse de l'idée d'angoisse dont quelques-uns des traits principaux sont empruntés à Kierkegaard.

Une fois que l'individu pénètre dans ce défilé de l'angoisse, que ce soit l'angoisse du péché ou celle de la mort, qui viennent d'ailleurs s'unir dans l'angoisse du néant, personne ne peut le remplacer. C'est le domaine où je suis insubstituable<sup>3</sup> ; chaque être humain doit prendre sur soi sa mort ; la mort, en tant qu'elle est, est toujours ma mort (p. 239, 240, 250). La mort est le domaine de ce que Kierkegaard appelait l'unique. L'unique s'isole, s'individualise, s'unicise dans la pensée de la mort (p. 263). Et de même le péché est un de ces concepts personnels liés toujours au moi et qui ne peuvent

1. L'universalité de cette idée de néant qui trouve son application dans les théories de la conscience et du péché, (p. 273, 276, 277, 283), de l'avenir (p. 330), de la mort (p. 266, 306, 308), de l'angoisse (p. 186-189), et d'ailleurs de tout ce qui caractérise l'état de *Geworfenheit* et de *Verfallen*, en particulier l'*Entwurf* (p. 283-287) amènent Heidegger à se poser le problème du néant. C'est ce problème qu'il s'efforce de résoudre dans sa conférence : *Was ist Metaphysik*.

2. On voit, p. 287, un effort pour unir les deux idées, — kierkegaardiennes et heideggériennes — de néant et de possibilité. « Le malaise de l'être humain l'amène devant son néant... qui appartient à la possibilité la plus propre de son pouvoir-être. » — C'est ainsi que Heidegger se trouve amené à définir la mort.

3. Cf. CÉLINE. *Voyage au bout de la nuit*, p. 406 : « Il y a un moment où on est tout seul quand on est arrivé au bout de tout ce qui peut vous arriver. »

être, disait Kierkegaard, intégrés au Système. — Le péché et la mort ne peuvent recevoir de plus et de moins ; le péché est antérieur à toute quantification ; la mort ne connaît aucune mesure ; ce qu'elle signifie, c'est la possibilité de l'impossibilité absolue de l'existence (p. 262). — Et ils ne sont pas présents à un moment, absents à un autre. L'être humain n'est pas tantôt coupable et tantôt non coupable. On a beau ne pas être conscient du péché, il est là, — non susceptible d'augmentation ou de diminution, qualité immense de la finitude, qualité qui ne peut être quantifiée (p. 305). La phénoménologie du péché telle que l'a conçue Kierkegaard permet la constitution de la théorie de Heidegger. De même la mort est toujours présente en moi, car elle est la détermination de ma finitude.

Le péché, c'est, pour Heidegger comme pour Kierkegaard, la détermination la plus foncière de l'existence (p. 294). L'être humain est par lui-même coupable. C'est dire que, sous l'emprise constante du péché, et se sentant essentiellement limité par la mort, l'existence a pour caractère essentiel la finitude (*Was ist Metaphysik*, p. 24, 26 ; *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 219, 236), la *Nichtigkeit*, le néant, que l'être humain doit se concevoir comme essentiellement fini, et se voir dans son néant le plus propre (p. 285, 330). Ainsi nous prenons conscience du caractère naturellement humilié, abaissé, déjeté (*Geworfenheit*) de l'existence (p. 394). L'être humain est un être qui n'a pas été amené par soi-même à son être (p. 284). Il ne peut jamais sortir de cet état de déjection, de déchéance, qui est la « facticité ». Nous trouvons là l'expression de trois idées kierkegaardiennes : l'idée de l'existence comme position indémontrable, et seulement désignable, l'idée de l'existence comme dissémination, séparation, ex-sistence, distance<sup>1</sup>, et enfin l'idée de

1. Pour Heidegger, l'existence se détache sur un fond de néant : *ex-sistere*. L'existence est transcendance par rapport à cet autre obscur. Pour Heidegger comme pour Kierkegaard, elle est essentiellement issue, sortie, acte de se détacher, de s'exhausser, de transcender. Et elle est transcendance parce qu'elle est finitude.

D'une façon générale, la transcendance est comprise par Heidegger comme un acte, l'acte par lequel le sujet dépasse « l'étant » pour aller vers l'être. — Mais à cette signification s'en mêle souvent une autre, la transcendance étant identifiée avec l'être-dans-le-monde ; il y a donc, semble-t-il, au moins deux conceptions de la transcendance chez Heidegger. Plus précisément, on pourrait distinguer, la transcendance comme ouverture au monde (transcendance réaliste qui caractérise le *Dasein*), la transcendance comme dépassement de l'étant (transcendance ontologique qui caractérise le *Sein*), la première peut s'approfondir sous l'influence de la seconde. Elles ont leur racine, l'une dans l'extase (du temps par rapport à lui-même), l'autre dans l'existence (en tant qu'elle se détache sur le néant).

chute. Déjà d'ailleurs ces trois idées s'unissaient chez Kierkegaard.

Mais l'être-pour-la-mort<sup>1</sup>, fondement de l'historicité de l'être, va être le point de départ de notre montée vers une historicité plus haute. Et, en effet, l'être humain se caractérise par ce dilemme où il vit, ou plutôt par ce dilemme qui le constitue, par cet « ou bien... ou bien » qui consiste en l'alternative entre le fait d'être soi et le fait de ne pas être soi (cf. p. 12). Il est essentiellement en deux modes d'être possibles, le mode de l'authenticité et le mode de la non-authenticité, du « On » (p. 43, 232). Après ce moment de l'angoisse il s'agira pour l'homme de se choisir soi-même (p. 42, 188, 287). La résolution anticipatrice, l'anticipation de la mort découvre à l'être humain le fait qu'il était perdu dans le « On », et l'amène devant la possibilité d'être soi-même, soi-même dans sa liberté passionnée jusqu'à la mort (p. 266), et nous retrouvons là les deux idées du choix de soi-même et de la passion telles que Kierkegaard les a exposées. Le « On » était la région de la négation du choix ; on ne savait qui au juste avait choisi ; maintenant, le « Je » se retire du « On », il se reprend en soi ; il se prend soi-même sous sa responsabilité ; il choisit le choix (p. 268, 287). C'est ce qui se manifeste dans la conscience, qui est la volonté de prendre conscience de soi comme liberté en présence de sa culpabilité (p. 288). L'individu se rejette alors, se replonge dans sa propre culpabilité individuelle, dans un état de silence et d'angoisse (p. 297). Mais, en même temps, il prend la décision de se réitérer (p. 308). Il devient ce qu'il était. Il prend sur soi sa « facticité ». « En tant qu'avenir, l'être humain est passé ; l'avenir de l'homme consiste à être son propre passé. » L'être humain sera ce qu'il était (p. 326). Et d'autre part, l'être humain ne peut avoir été qu'en tant qu'il est à venir. « Le passé naît d'une certaine façon de l'avenir. » Dès lors l'être humain (*Dasein*) se donne à soi-même sa réalité, son *Da* (p. 335). Aussi cet acte peut-il être appelé réitération, reprise de soi, suivant une expression de Kierkegaard. « Le fait d'être authentiquement son passé, nous l'appelons la reprise de soi (*Wiederholung*) » (p. 339). Il se produit un retour sur le passé (p. 328) par lequel le moi se livre à lui-même et s'accepte lui-même ; il se

1. L'être pour la mort, symbole de la finitude de la temporalité concrète, rappelle par l'expression, sinon par la pensée, assez différente, la maladie jusqu'à la mort dont parle l'Évangile, et qui est pour Kierkegaard le symbole du désespoir.

prend lui-même en héritage. (p. 383, 385). Par cet acte, nous sommes ramenés hors de l'état de dispersion, maintenus dans l'avenir par l'anticipation, et dans le passé par cet héritage accepté consciemment (cf. p. 390), et dans le présent, car nous sommes ancrés dans notre situation (p. 326, 383). Semblables au héros ibsénien qui célèbre le « troisième règne », et sur qui l'idée kierkegaardienne n'avait pas été sans influence sans doute, nous accueillons alors, non pas en un acte de contemplation théorique, mais en un acte de compréhension pratique, en une vie totale qui est destin (p. 309, 385), l'incomplétude de notre histoire complète, cette totalité mortelle et qui par là même restera toujours partielle.

Sous ce regard libérateur, les règles générales de la morale s'évanouissent (p. 288). Kierkegaard disait : l'éthique est suspendue.

Il y a ici, comme chez Kierkegaard, une voie qui nous fait passer de la théorie de la réitération à la théorie de l'instant. « Le présent maintenu dans la temporalité authentique, le présent authentique, nous le nommons instant » (p. 338, cf. p. 410). « C'est Kierkegaard, écrit Heidegger, qui a vu de la façon la plus pénétrante le phénomène existentiel de l'instant, ce qui ne veut pas dire, ajoute-t-il, qu'il ait eu autant de bonheur dans l'interprétation existentielle qu'il en a donnée » (p. 338) <sup>1</sup>. Dans cet instant, on n'est plus à proprement parler ramené au passé, on ne tend plus vers l'avenir ; car le passé et l'avenir sont devenus présents (p. 386). La rétrospection et l'anticipation se fondent dans ce que Heidegger appelle le passé à venir, le *Zukunftig Gewesenes* (p. 391).

L'homme sera authentique ou non-authentique suivant qu'il réunira en un faisceau, et même en un point, son avenir, son présent et son passé, ou qu'il se dispersera. Il n'y a rien de commun entre l'instant de la dispersion et l'instant de la concentration, de la reprise de soi. « Le mode du présent, de l'aujourd'hui, se révèle comme l'opposé du véritable instant » (p. 347). Kierkegaard avait de même opposé l'instant esthétique et l'instant religieux.

Il n'en est pas moins vrai que le temps reste composé d'« extases » hétérogènes, même si l'être humain, en son état le plus haut, arrive à les unir. L'essence du temps est d'être dans ces extases et d'avoir cette triple structure. De même que l'existence est, pour Heidegger

1. Heidegger ajoute : Kierkegaard reste attaché au concept ordinaire de temps, et détermine l'instant à l'aide du maintenant et de l'éternité.

comme pour Kierkegaard, distance, dissémination, de même le temps pour Heidegger (p. 329). Or Kierkegaard avait montré que la pensée subjective est essentiellement temporelle, et, d'une façon plus générale, que l'histoire résiste au concept. Heidegger dira : l'être est le temps.

La nature de l'être humain nous montrera parmi les trois extases du temps, passé, présent, avenir, celle qui a la prééminence. L'être humain, dès le début du livre de Heidegger, était décrit comme l'être pour lequel il y va toujours personnellement de son être <sup>1</sup>. Ainsi se traduisait dans le langage de Heidegger une idée analogue à l'idée de Kierkegaard sur l'intérêt de la pensée subjective, par opposition au désintéressement de la pensée objective. L'être humain est une personne, c'est-à-dire un être qui est en rapport avec soi-même (p. 41), qui a un intérêt (qui doit avoir un intérêt infini, disait Kierkegaard) pour soi-même, un être qui se soucie.

Cet intérêt, je ne le prends pas par rapport à moi comme donné, mais à moi comme possible. Je suis tourné vers ma possibilité la plus propre. Je suis pour moi à venir (p. 42). Il y va toujours pour mon moi de mon moi futur (*ibid.*)

C'est donc l'avenir que je sentirai comme ayant une prééminence sur le présent et le passé (p. 326, 327, 329). Le présent se temporalise à partir de l'avenir. Kierkegaard avait montré cette prééminence de l'avenir dans la vie religieuse. Saint Paul avait opposé à ce monde-ci l'éternité à venir (cf. *Wesen des Grundes*, p. 86).

Il y aurait lieu de dire ici quelques mots des théories si remarquables, bien qu'assez obscures, de Heidegger sur la vérité. Partant des thèses du pragmatisme et de celles de Dilthey et de Scheler qui lui sont apparentées, Heidegger montre à la fois les présupposés

1. Chez Heidegger, cette idée est liée à son ontologisme (cf. LEVINAS. *Revue Philosophique*, juin 1932). L'être humain a une relation avec l'être ; l'être humain se comprend dans son être ; l'être humain est un être ontologique (p. 12, 42). Pour Kierkegaard, l'homme, dans l'intérêt infini qu'il prend à soi-même, atteint le transcendant. Pour Heidegger, l'être humain se définit par son double, et unique, caractère de souci personnel et de lien avec l'être. Il est « personne ontologique ».

Il y aurait lieu de voir si ces diverses idées, personnalité, liberté, possibilité, n'auraient pas dû être examinées de plus près.

Cela eût été d'autant plus nécessaire que la conception du *Dasein* est pour Heidegger la conception fondamentale, et que la vie ne peut être comprise qu'à partir du *Dasein* (p. 194, 240). On ne voit pas trop comment se justifierait dans le détail cette idée que la vie ne peut être comprise qu'à partir du *Dasein*.

sitions subjectivistes et les présuppositions objectivistes du pragmatisme. En étudiant l'idée d'outil, d'ustensile, il remonte d'une part à l'idée de l'être qui n'est aucunement outil, et pour l'amour de qui on se sert des outils, et d'autre part à celle de la réalité au milieu de laquelle cet être agit. D'une part, l'idée du *Dasein*, d'autre part l'idée de l'*In der Welt Sein*, idées qui d'ailleurs viennent coïncider. De même l'angoisse nous a rendus présents dans toute leur force tragique le *Dasein* et l'*In der Welt Sein*.

Recherchant les traits existentiels de la vérité, il met en relief l'idée qu'elle est liée à l'être humain en tant que projetant des hypothèses vers l'avenir, se retournant vers le passé, rencontrant dans le présent des objets et rencontré par eux. Partant du pragmatisme, de l'idéalisme de Marburg, et du réalisme, les complétant l'un par l'autre, Heidegger montre dans la vérité une structure qui se détermine par une union de projection et de rétrospection, de *pas encore* et de *déjà*, de *pas encore* portant en quelque sorte sur un *déjà*. Elle est à la fois présent, passé et avenir, impliqués, imbriqués l'un dans l'autre. C'est que la vérité a la structure même du souci, que l'intelligence est liée profondément à l'existence ; et on peut partir de sa structure pour découvrir la structure fondamentale de l'être et les « extases » du temps.

Heidegger arrive à l'idée que la vérité est un caractère de la réalité en tant que se révélant elle-même dans son authenticité. Une conception « existentielle » sera une conception vraie, puisqu'elle révélera l'être dans son authenticité. Par cette union de la théorie de l'existence et de la théorie de la vérité, Heidegger parvient à une idée qui est l'équivalent de la théorie suivant laquelle la subjectivité est la vérité. (Il y a une différence, cependant, et qui tient à la différence fondamentale entre Heidegger et Kierkegaard : l'être humain est pour Heidegger essentiellement ouvert, ouvert au monde ; ce qui se révèle à lui, ce n'est pas seulement l'être humain, c'est l'être humain en tant qu'il est dans le monde. « L'éclaircissement ontologique de la proposition : l'être humain est dans la vérité, a mis en lumière l'ouverture essentielle de cet être comme vérité de l'existence. » (p. 297).

Heidegger écrit, à propos de son *Analytique de l'être humain*, qu'il s'est trouvé engagé dans la voie qu'il a suivie en recherchant « une interprétation de l'anthropologie augustinienne, c'est-à-dire

hellénico-chrétienne, qui tiendrait compte des fondements mis à jour dans l'ontologie d'Aristote ». On pourrait appliquer cette remarque à son étude de la vérité. Il y part sans doute, comme nous l'avons dit, des théories de Dilthey, de Scheler et du pragmatisme, mais surtout la réflexion sur la philosophie antique et sur les théories scolastiques de la vérité, d'une part, et, d'autre part, une méditation parente de celle de Kierkegaard, née peut-être comme celle de Kierkegaard, de la parole du Christ : Je suis la Vérité, orientent ici son esprit. Jésus est la Vérité, dit Kierkegaard ; Heidegger dit : la vérité est un trait qui appartient à l'être en tant qu'il se révèle ; la vérité est un existentiel. Aristote est interprété à la lumière de Jésus.

Si maintenant nous nous retournons vers le caractère essentiellement fini de notre existence pour voir ce qui résulte de cette finitude en ce qui concerne la vérité, nous trouvons à nouveau l'influence de Kierkegaard. Dans le monde du « On », le rapport profond de l'être à l'étant est détruit ; l'ouverture au monde devient fermeture au monde. C'est là l'effet de la déchéance. Le fait d'être dans l'erreur est une détermination essentielle de l'être dans le monde (p. 222). Ainsi tandis que l'idée antique de la vérité-révélation de l'être trouve sa garantie dans la réalité de l'être divin, telle que Kierkegaard l'avait conçue, le *Schein* transcendantal de la critique kantienne (cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 235) trouve sa confirmation dans l'idée, encore toute proche de celle de Kierkegaard, de la déchéance de l'être humain.

Pour notre existence finie, il faut donc dire à la fois que l'être humain est dans la vérité et qu'il est dans la non-vérité, qu'il est ouvert et qu'il est en même temps recouvert. Kierkegaard disait : la subjectivité est la vérité, et la subjectivité est l'erreur.

On pourrait dégager de cette théorie de la vérité trois postulats qui paraissent essentiels à la pensée de Heidegger, à savoir d'abord que l'être est dans la vérité, — affirmation que l'être humain est caractérisé par la *Seinsverständnis*, qu'il y a un lien essentiel entre *Dasein* et *Sein*, qu'il y a une connaissance pré-ontologique de la vérité, et c'est l'idée même de l'*Erschlossenheit*, de l'ouverture au monde, et de l'ouverture à soi-même ; car l'homme a une connaissance de ses possibilités, a une connaissance de son péché (cf. p. 59, 182, 183, 189, 200, 212, 226, 270, 272, 281 ; *Was ist Meta-*

*physik*, p. 8; *Wesen des Grundes* p. 76; *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 276-277); en deuxième lieu que l'être humain est dans la non-vérité (théorie de la déchéance); et enfin que du fait qu'il est dans la non-vérité, on peut conclure au fait qu'il est dans la vérité, que la non-authenticité a pour fondement une authenticité possible (p. 189, 259, 343). C'est le troisième postulat qui permettra à Heidegger de dire par exemple que le fait que beaucoup d'hommes ne pensent pas à la mort, ne savent rien de la mort, ne prouve nullement que l'être humain n'ait pas comme caractère essentiel son rapport avec la mort : car cette non-pensée de la mort est en réalité une fuite devant la mort; elle est la traduction de la pensée de la mort dans le domaine de la déchéance (p. 251). Postulat ontologique, postulat théologique (en tant que l'idée de déchéance implique malgré tout une théorie de la chute), postulat enfin qui permet de passer de la théologie à l'ontologie, et qui relie ainsi les deux postulats précédents. Les deux derniers postulats pourraient être rapprochés de la pensée kierkegaardienne, toute emplie de l'idée de la chute et pour laquelle la déchéance est preuve d'une grandeur passée, preuve d'un infini, pour laquelle le désespoir est le premier moment du rythme de la grâce. Et l'angoisse pour Heidegger comme pour Kierkegaardienne est la possibilité même du passage de l'erreur à la vérité.

## II

Heidegger dit à propos d'une des *Considérations Inactuelles* de Nietzsche : « Le début de sa *Considération* laisse soupçonner qu'il a plus compris qu'il n'a révélé » (p. 396). Il convient d'ajouter peut-être que les révélations d'un Nietzsche ou d'un Kierkegaard ont un caractère plus existentiel que celles de Heidegger, dont la réflexion est souvent une « réflexion » en un penseur pénétrant, profond, des idées kierkegaardiennes. Nous voyons ici un des traits les plus frappants de la philosophie allemande d'aujourd'hui; qu'il s'agisse de Barth, de Heidegger, de Jaspers, nous sommes en présence d'esprits dont la pensée a été fécondée par celle de Kierkegaard. Rien de plus frappant que cette répercussion des secrètes expériences d'un individu solitaire, et qui n'est pas avant tout un philosophe, sur un vaste mouvement d'idées, et que ces tentatives de

traduire en concepts, aussi proches que possible du concret, le résultat de ces expériences.

Le danger de pareilles tentatives, c'est que les « concepts existentiels » ne sont peut-être pas séparables des expériences mêmes desquelles ils ont pris naissance. C'est qu'une fois séparés, ils risquent de perdre une partie de leur authenticité. Sans aller jusqu'à dire qu'ils prennent alors un certain aspect de *Vorhandenheit*, on peut cependant se demander si par là qu'ils sont intégrés à un système une partie de leur valeur ne s'évanouit pas.

Heidegger n'accueille sans doute des idées religieuses de Kierkegaard que cette ombre portée par elles sur les choses humaines;<sup>1</sup> il se meut dans le monde moral, il rabat pour ainsi dire les catégories du religieux dans le plan de la morale. Ainsi de l'instant, et de la reprise de soi<sup>2</sup>. Mais si ce monde moral prend une grandeur tragique chez Heidegger, si on entend chez lui ces accents fiévreux et lourds qui émeuvent, lorsqu'il nous décrit l'homme soucieux enfermé dans un horizon inexplicablement fini, au sein de l'existence humiliée de l'ici-bas, c'est qu'il subsiste là, à l'état implicite, un sentiment religieux.

Ces couleurs de l'arrière-fond théologique ne viennent-elles pas se refléter sur les premiers plans de ce tableau que Heidegger nous fait de notre existence? Est-il vrai que le sentiment du fardeau de l'existence soit à tel point constant dans notre esprit que tout autre pensée soit une fuite devant cette pensée. (p. 134, 184)? N'y a-t-il pas lieu de distinguer dans ce que Heidegger englobe à l'intérieur du domaine du « On » deux éléments, le social, et l'instinctif? Car dans ce recul devant l'idée de la mort, il n'y a pas seulement du social, et parfois c'est l'idée de la mort que nous faisons reculer devant nous, par une sorte de courage, instinctif il est vrai, plutôt que nous ne reculons devant elle par une lâcheté.

La mort est-elle d'ailleurs notre moment le plus personnel?

1. Cf. *Przywara*, p. 28 : « L'angoisse, qui chez Kierkegaard se dirigeait vers le transcendant, se recourbe sur soi chez Heidegger et devient le souci, qui se fixe dans l'immanent. »

2. Ce dernier concept chez Kierkegaard n'est pas à vrai dire uniquement religieux; il tient à la fois sa valeur et son obscurité du fait qu'il s'y mêle d'autres éléments, élément moral, élément esthétique, désir de revenir à la première impression, à l'instant primitif, de revenir, en pleine conscience, à l'inconscience du bonheur, idéal irréalisable sur le plan esthétique, et même sur le plan moral, avait pensé Kierkegaard, et qui ne peut se réaliser qu'au-delà d'eux, sur le plan religieux.

N'est-elle pas plutôt le contraire ? Et n'y a-t-il pas une certaine dignité à ne pas attacher plus d'importance à notre mort qu'à celle d'un autre ? Ici, l'objectivité, qui n'est pas forcément celle du « On », n'est pas sans mérite ; et la subjectivité n'est pas sans défaut.

Comment aussi s'expliquer ce *Verfallen* dont parle Heidegger, et ne peut-on pas reprendre à son sujet ce qu'il dit lui-même du *Fallen*, de la chute dans le temps telle que l'a conçue Hegel : il y a là quelque chose d'obscur ?

Ce *Verfallen*, dira-t-il, cette déchéance n'a rien d'une croyance théologique, et même les traits qui servent à la description du « On » ne sont nullement péjoratifs, ne doivent pas être considérés comme dépréciant une expérience humaine qui, elle aussi, a son authenticité. Mais il est bien difficile d'accorder à Heidegger que sa description du « On » ne contienne pas un jugement, une condamnation<sup>1</sup>.

Aussi pourrait-on être amené à se demander si la position de Heidegger n'est pas particulièrement instable, s'il ne convient pas soit de transformer sa philosophie en une théologie, soit d'en éliminer toute théologie. Peut-être pourrait-on dire que par la théorie de l'angoisse d'une part et par des théories comme celles de l'éternel retour et du culte de l'instant de l'autre, la pensée moderne se cherche tant bien que mal des équivalents à l'émotion religieuse et à l'idée d'éternité, se forme certaines idoles, — *idola theatri*. Et ceci enfin amène à poser le problème : que resterait-il de cette philosophie si on en éliminait toute théologie, toute idée religieuse ?

### III

Il en restera des éléments précieux, et c'est ce qui, je crois, apparaîtra au terme de cette étude où, tâchant d'éliminer ce qui à la rigueur pourrait s'expliquer par des influences, je voudrais discerner l'apport véritable de Heidegger, et ce qui constitue la valeur propre de sa pensée. Heidegger prenant comme point de départ la catégorie kierkegaardienne de l'existence, a établi d'une façon très forte la différence entre l'ontique et l'existentiel, comme l'a montré si bien M. Lévinas. Il a mis en lumière le sentiment du *In-der-Welt-Sein*

1. Cf. GURVITCH. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, p. 213, 214, 232.

et d'une façon différente du réalisme, tel qu'on l'entend ordinairement. Enfin il a su opérer, au moins dans certains passages, la jonction des deux idées qui viennent d'être mentionnées, la jonction du *In der Welt Sein* et du *Dasein*. La réalité sera liée à l'existence, prendra place dans l'existence, de même que d'autre part l'existence sera profondément liée à la réalité.

Qu'est-ce que le *Dasein* pour Heidegger ? Sans insister ici sur la conception existentielle en tant qu'elle est tournée vers les possibilités de l'être, on pourrait mettre en lumière la triple direction de la durée telle que la conçoit Heidegger.

Dans la théorie du *Souci*, arrivent à s'unir trois des sentiments les plus profonds qui dominent, qui dirigent la pensée de Heidegger et qui caractérisent pour lui l'être humain : sentiment d'une sorte de déchéance essentielle de l'être humain qui fait qu'il est toujours au-dessous de ce qu'il était, et que sa vérité est dans son passé ; sentiment de la tension vers l'avenir, de l'attente active ; sentiment de la présence du moi à l'univers. D'abord l'être humain est toujours en retard sur lui-même, se découvrant et non pas se créant, comme le croit l'idéalisme ; il se trouve ; il est donné à lui-même. En deuxième lieu, l'être humain est toujours en avance sur lui-même, projetant des hypothèses, anticipant des possibilités, jusqu'à cette possibilité extrême qui est la possibilité de l'impossibilité, c'est-à-dire la mort ; il est toujours dans l'avenir, accroché à ce qui n'est pas encore, se déterminant à partir de ce qui viendra. Et ces deux caractères sont étroitement unis l'un à l'autre ; il y a un renvoi constant de l'avenir au passé et du passé à l'avenir. L'être humain se projette toujours en avant de lui-même par son intelligence ; il se voit en même temps par sa disposition affective comme devant quelque chose qui est d'ores et déjà<sup>1</sup> ; et c'est ce que marque le mot de *Befindlichkeit*<sup>2</sup> ; il signifie nos humeurs, mais nos humeurs en tant que découvertes par nous (cf. p. 149). L'être humain « se projette », mais comme « déjeté » ; il se constate « déjeté », mais dans

1. J'emprunte cette traduction à l'étude de M. Levinas.

2. On peut signaler à ce propos que le tableau des caractères de l'*Erschlossenheit* ne paraît pas pleinement satisfaisant. Parole et Déchéance peuvent difficilement être mises sur le même plan que Compréhension et Affection. De plus, l'intelligence paraît être pour Heidegger toujours liée à l'avenir et à l'existentialité, la disposition affective au passé et à la facticité. En outre, des trois moments désignés par *Bei*, *Schon*, et *Vorweg*, on ne voit pas pourquoi le *Bei* (mode du présent) occuperait forcément une position subordonnée.

cette « déjection » « se projetant ». Dans la résolution anticipatrice (*Entschlossenheit*) comme dans l'ouverture du moi au monde (*Erschlossenheit*) le passé est placé dans l'avenir, ici par la reprise volontaire de soi, là par la projection des hypothèses. Il y a une anticipation du passé comme il y a une rétrospection de l'avenir. D'ailleurs le fond de sensibilité et le fond d'intelligence dégagés par Heidegger ne sont jamais séparés ; bien au contraire, la disposition affective est savoir, le savoir est disposition affective (p. 142). Ce qu'il y aura, ce sera un *Pas Encore* se projetant sur un *Déjà* (p. 181), le *geworfene Entwurf*, la projection déjetée (p. 179, 181, 199). Par là-même nous voyons l'union de l'existentialité et de la facticité (p. 179, 181, 191, 192). En troisième lieu enfin, l'être humain est rencontré par les choses, et les rencontre dans cette spatialité existentielle où il se découvre réel parmi les choses réelles<sup>1</sup>. Ainsi on pourrait, en reprenant les expressions du *Parménide*,<sup>2</sup> dire que l'être humain pour Heidegger est plus vieux que lui-même, plus jeune que lui-même, et du même âge que lui-même<sup>3</sup>.

1. Peut-être pourrait-on concevoir, en partant de la philosophie bergsonienne, la position de Heidegger. L'esprit est préperception, et il est finalement élan vital : mais il se joint aussi à la perception pure, tout en la limitant, et il est aussi souvenir. Nous trouvons ainsi dans le bergsonisme, marqués avec une profondeur à laquelle il ne semble pas que les heideggeriens, ni même Heidegger, rendent pleine justice, ce que Heidegger appelle la triple extase de la temporalité. On peut voir en outre que dans la théorie de l'effort de compréhension et d'invention d'une part, dans celle de l'effort de mémoire d'autre part, Bergson montre les renvois constants du passé à l'avenir et de l'avenir au passé sur lesquels insiste Heidegger. Enfin il y a dans la philosophie bergsonienne à la fois une affirmation du progrès de la durée, et une nostalgie de l'état primitif, qui ne sont pas sans analogie avec certains traits de la conception de Heidegger.

2. STENZEL, dans sa *Metaphysik der Allertums*, (1931), p. 135 fait ce même rapprochement.

3. Peut-on unir ces trois sentiments que Heidegger a décrits avec tant de vigueur ? Peut-on, en prenant conscience de cette triple dimension du souci, expression de la triple extase du temps, arriver à une synthèse du futur, du présent et du passé, analogue à la pensée de l'éternel retour chez Nietzsche ? Comme Nietzsche, Heidegger veut trouver un équivalent de l'éternité. Il veut avec du temps faire de l'éternité. Ce sera la résolution anticipatrice, par laquelle unissant le venu à l'avenir, l'être humain se rassemble devant le présent. Et l'idée de destinée telle que la conçoit Heidegger n'est pas très éloignée de l'amour nietzschéen pour le destin. Il y a cependant entre la théorie de Nietzsche et celle de Heidegger, une triple différence, différence qui tient à la place qu'occupe chez Heidegger la pensée de la mort, à la finitude du temps, et à la prééminence du futur.

Il y aurait lieu de se demander si la théorie de la résolution anticipatrice n'implique pas une fuite devant le temps, si en voulant se voir comme totalité complète, si en faisant de la naissance et de la mort non des événements déterminés, mais en quelque sorte des caractères constants de son être (par une théorie de la création et de la destruction continuées), l'être humain ne cherche pas à éliminer ce

Aucun moment du temps n'est fermé sur soi et le troisième moment, le présent, débouche sur le monde. L'être humain est là, il est ici et là, — il est ouvert au monde, par la disposition affective, par cette science primitive des possibilités qui est l'intelligence. Il a une « location multiple », pour reprendre l'expression de Whitehead. La conscience est toujours d'ores et déjà dehors, à la fois dehors et dedans, elle-même étant dans le monde et le monde en elle (p. 62). La conscience est toujours destruction de l'éloignement, approche, bien plus, mystérieuse coïncidence. Ce qui est ici est ce qui voit là, dit Whitehead. Je suis au point O quand je vois le point O, dit Bergson. C'est une idée semblable que Heidegger exprime dans un des deux aspects de sa conception du *Dasein*.

Aussi assistons-nous au cours de l'œuvre de Heidegger à un va-et-vient constant entre l'être et la conscience. Heidegger cherche ce qu'est l'être ; il ne pourra le savoir qu'en regardant la conscience ; mais la conscience elle-même n'existe qu'en tant qu'elle est dans le monde. Il n'y aura de vérité du monde que parce qu'il y a conscience ; et la conscience sera toujours rapport avec l'être, compréhension de l'être. Il y a là un cercle, une circularité essentielle à la constitution de l'être et de la conscience.

Suivant les paroles même de Heidegger, ce « solipsisme existentiel », loin de transporter un sujet isolé dans le vide d'un événement sans monde, le place, au contraire, avec une acuité extrême, devant son monde en tant que monde et par là devant lui-même en tant qu'il est lui-même<sup>1</sup>. C'est parce que nous n'existons pas d'or-

temps même dont Heidegger avait semblé vouloir faire son essence. Ainsi l'*In der Welt Sein* est finalement ramené au temps et le temps se voit lui-même concentré dans l'instant. Et ne voit-on pas l'espace et le temps dont Heidegger a si vigoureusement mis auparavant en lumière le caractère existentiel, risquer de s'évanouir ?

1. On voit en quel sens on pourrait esquisser un rapprochement entre Heidegger et Hegel, malgré toutes leurs oppositions. La conception existentielle de la vérité peut être rapprochée de certaines expressions de Hegel. La reprise de soi peut être conçue comme une synthèse du passé et de l'avenir dans l'instant qui les absorbe (Cf. GURVITCH, p. 222). Hegel a exposé une conception du Christianisme comme religion de la subjectivité, et il a fait d'autre part sentir la fusion de l'esprit et des choses dans une objectivité pleine de contenu ; on peut dire que Heidegger porte au plus haut point à la fois le sentiment de la subjectivité et le sens de l'objectivité, montrant notre participation foncière au monde en même temps que notre isolement absolu. Il faut ajouter que cette unité sujet-objet, il ne la voit plus comme Hegel avec prééminence de la face objective, mais au contraire avec prééminence de la face subjective. Il faut ajouter aussi que le point de vue existentiel reste pour Heidegger tout opposé au point de vue hégélien ; car il est avant tout considération du possible vécu.

dinaire d'une façon assez intense, assez profonde, que nous nous posons le problème de l'existence du monde, le séparant de nous et faisant de lui un objet. Nous disloquons un rapport réel où les deux termes sont donnés l'un dans l'autre ; et nous avons toutes les peines possibles ensuite à opérer un raccord, qui ne peut être qu'artificiel. Et nous trouverions à l'origine du problème de la vérité le même genre de dédoublement qu'à l'origine du problème de la réalité. Nous nous sommes séparés de notre ambiance ; nous nous séparons de l'objet de nos jugements. Il y a là un dédoublement intellectuel, semblable à ce dédoublement sensible qui se produit lorsque pressant du doigt notre paupière, nous faisons jaillir un fantôme de l'objet à côté de l'objet lui-même. Il ne s'agira donc pas pour Heidegger de démontrer qu'il y a un monde extérieur qui nous est présenté, et que les jugements portés sur lui sont vrais, mais de montrer comment l'être humain a une tendance, de par sa déchéance, à enfouir, par une théorie de la connaissance, l'être dans le néant, pour le redécouvrir ensuite. « La raison de cette attitude se trouve dans la déchéance de l'être et dans la façon dont il transpose la relation intellectuelle primaire avec l'être en un être donné comme présentation » (p. 206). La théorie de la connaissance, le problème de la connaissance sont des formations qui s'expliquent par la chute dans le monde de tous les jours. Le tort de toutes les théories de la connaissance, c'est de considérer la connaissance du monde comme un mode primaire de l'être-dans-le-monde et de ne concevoir cette connaissance que sous le mode du dédoublement sujet-objet. Par là on s'interdit la connaissance non seulement du monde, mais de la connaissance elle-même (cf. p. 99, 100) ; car elle est un mode de l'être humain dérivé de l'être-dans-le-monde (p. 63) ; ce n'est pas la connaissance qui explique l'être-dans-le-monde, mais c'est lui qui l'explique. Le fondement de la philosophie, ce n'est plus le *Cogito ergo sum* ; c'est le *Sum cogitans*. Je suis dans le monde, et, étant dans le monde, j'é mets des possibilités, j'ai certaines attitudes devant des possibilités ; je suis pensant.

La séparation entre nous et le monde, entre nos jugements et leurs objets, ce double problème de la vérité et de la réalité vient du fait que nous quittons le monde authentique pour le monde non-authentique. Si nous sommes authentiques, nous nous ouvrons à nous-mêmes et le monde extérieur s'ouvre à nous ; nous sommes

dans le réel et nous sommes vrais. Avec son caractère pharisaïque de contentement de soi et de mépris pour le réel, l'épistémologie est un produit caractéristique de notre déchéance. Notre moi authentique est ontologique.

« Ce ne sont donc pas les démonstrations qui sont insuffisantes, mais la façon d'exister de l'être qui démontre qui est sous-estimée » (p. 205). Le tort de la philosophie jusqu'ici, c'est non d'avoir trop demandé, mais de ne pas avoir accueilli assez (p. 315), de s'être enfermée dans le *Je Pense*, de ne pas avoir vu que le *Je Pense* est *ouverture*, et que l'on ne peut donc s'y enfermer, que le *Je Pense* pense quelque chose et que ce quelque chose, c'est le monde (p. 321). On sépare alors l'être et le monde, et on met en question l'existence du monde, alors que le terme qui est mis en question refuse essentiellement de se séparer de celui qui questionne, et repousse toute question (p. 132, 205, 206).

Le *In* du *In der Welt Sein* est en effet tout différent du *In* spatial (p. 132). Heidegger insiste sur le fait que sa théorie se distingue profondément du réalisme : le réalisme pense qu'il y a une démonstration désirable et possible de l'existence du monde extérieur ; et surtout, il se représente cette relation du moi et du monde comme une relation qui prend place entre deux données (p. 207). Mais le monde et le moi ne sont pas plus les « réalités chosales » du réalisme que le moi n'est le sujet idéal de l'idéalisme. Le réaliste, comme l'idéaliste, se meut dans le monde du « On » où les choses sont morcelées et nivelées, étalées sur le plan de la présentation. L'*In der Welt Sein* est un existentiel ; il est ce au sujet de quoi il y va pour l'être humain de son être (p. 143, 153 ; *Wesen des Grundes*, p. 96, 97, 98) ; le monde est objet de souci et non mode de pensée ; il est un monde d'obstacles et d'outils, et plus profondément encore un monde existentiellement vécu. D'autre part le *Dasein* est toujours *In der Welt Sein*. L'angoisse elle-même est la rencontre entre le *Dasein* en tant qu'il est être-dans-le-monde, et l'être-dans-le-monde en tant qu'il se présente au *Dasein*. L'angoisse devient révélation de l'être-dans-le-monde (p. 188). Le sujet existentiel et cet objet existentiel ne sont donc aucunement des concepts, ne sont ni subjectifs ni objectifs (*Wesen des Grundes*, p. 97) ; le monde n'est ni présent dans un sujet ni présent parmi les objets ; il est plus objectif que n'importe quel objet possible (p. 366), plus subjectif

que n'importe quel sujet, plus objectif que n'importe quel objet (p. 419; cf. Marek, *Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, p. 161), de même que les Idées de Platon sont plus subjectives que les sujets, plus objectives que les objets (*Wesen des Grundes*, p. 100). L'idéalisme nous présente un sujet vide, le réalisme une chose parmi les choses; nous nous trouvons au-delà de l'un et de l'autre<sup>1</sup>.

Il ne peut y avoir de connaissance métaphysique qui se fonde sur la représentation du monde de tous les jours; nous pourrions dire que le monde intellectuel est un monde forgé pour la pratique de tous les jours; et que le monde de la théorie métaphysique devra être le monde profondément pratique que nous redécouvrons au-delà du monde intellectuel.

M. Ruyer a exposé récemment avec beaucoup de précision et de force une théorie du réel qui ne laisse place qu'au physique. Mais même si on est d'accord avec lui pour mettre l'accent sur la présence physique de l'homme, ne faut-il pas dire qu'au moment où apparaît la conscience apparaît la réalité des relations qui ne sont plus des juxtapositions, apparaissent des relations enveloppantes, apparaît le monde (cf. p. 64)? Il n'y a rien qui soit tout à fait juxtaposition, dès qu'apparaît l'être humain. Et l'on pourrait même dire: il n'y a rien qui soit tout à fait juxtaposition, dès qu'il y a des choses<sup>2</sup>.

1. On pourrait se demander s'il n'y a pas parfois chez Heidegger une union, qui n'est pas pleinement justifiée, entre ce qu'on peut appeler son réalisme et son ontologie; de notre rapport au monde, Heidegger conclut à notre rapport avec l'être p. 5 (*Was ist Metaphysik*, p. 8), transposant en un langage scolastique son expérience existentielle et amenant ainsi son postulat suivant lequel nous sommes dans la vérité. Dogmatisme et scolastique risquent par là de s'introduire dans sa théorie. Heidegger a d'ailleurs noté lui-même la différence qui sépare ontologie et réalisme (*Wesen des Grundes*, p. 78), mais surtout pour écarter de l'ontologie le réalisme, alors qu'il y aurait peut-être lieu d'écarter aussi du réalisme l'ontologie, si du moins elle est affirmation de l'idée d'être entendue d'une façon abstraite.

Rappelons, au terme de cette étude, les différentes difficultés que chemin faisant nous avons rencontrées dans la philosophie de Heidegger: les trois postulats, p. 11, nécessité d'une analyse des idées de personnalité, de liberté et de possibilité, p. 9, note, les conceptions théologiques sous-jacentes, p. 13, 14, place accordée à l'angoisse, à la théorie de la mort et du divertissement, p. 13, points obscurs du tableau des fonctions humaines, p. 15, note, réduction de la spatialité à la temporalité et fuite devant le temps, p. 1 et p. 16, place de l'idée d'être, p. 19.

2. L'article récent de M. Ruyer dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (octobre-décembre, 1932) montre que sans accepter les lignes qui la précèdent, et la suivent il admettrait volontiers cette négation de la juxtaposition. Et sa théorie, si frappante, échappe sans doute à l'objection que j'avais été tenté de lui faire.

Heidegger nous fait arriver à l'idée, au sentiment d'un *Dedans* existentiel, qui n'est pas plus rapport d'inclusion matérielle qu'il n'est juxtaposition; il est bien plutôt enveloppement d'une conscience par une atmosphère, familiarité, confiance, communion de l'être avec ce qui l'entoure. Le monde cesse d'être le monde du sens commun pour redevenir cet enveloppement de nous-mêmes dans ce qui nous dépasse, cet enracinement dans une terre nourricière, cette plongée dans un air qui palpite; il redevient le fondement de toute communauté (cf. p. 54, 55); *Wesen des Grundes*, p. 85). Nous sommes en un monde social, spatial, affectif, intellectuel (au sens particulier où il faut concevoir maintenant l'intelligence), coloré, miroitant (p. 138), bien différent du pur monde visuel et théorique de l'intelligence, un monde où il y a des objets, — car, de même que les mots et les sons se présentent à l'esprit avant leurs éléments, de même les choses dans leur épaisseur et leur immédiateté: un monde où il y a des qualités secondes, et même des qualités tertiaires comme le menaçant et le bienfaisant. La révélation du monde se fera avant tout par les dispositions affectives.

C'est là que nous rencontrons l'espace existentiel, qui rend possible cette ouverture au monde, phénomène fondamental de la connaissance. L'être humain n'est jamais « simplement présent » dans l'espace. « Pour dire que l'être humain est simplement présent en un lieu de l'espace, il faut méconnaître la nature ontologique de l'être humain. » Il s'étend dans l'espace; il y rayonne; il n'y « est » pas (p. 368). Et si nous tendons à le loger dans un espace, c'est par suite du caractère déchu, déchéant de notre intelligence (p. 369). Le temps où nous nous mouvons primitivement n'est pas plus un temps homogène que cet espace n'est un espace homogène; ce temps primitif est « le temps de » faire telle chose ou telle autre; et cette plénitude de ses déterminations a sa mesure dans la force du soleil qui occupe des places différentes dans l'espace existentiel dont nous avons parlé.

Il faudra donc retrouver les rapports primaires, authentiques avec l'être (p. 168, 170), remonter de l'être-dans-le-monde quotidien à l'être dans le monde existentiel, de l'être-dans-le-monde déchu, inauthentique, faux, à l'être-dans-le-monde qui est authenticité et vérité.

Plus l'être humain se verra dans son existence, plus il se verra

dans son union avec la réalité du monde <sup>1</sup> ; il vivra son être-dans-le-monde au lieu de le mettre en question. A l'acuité de la conscience correspondra la densité de la représentation, — si le monde : représentation peut encore s'appliquer, — qu'il aura du monde, ou plutôt la densité avec laquelle le monde se présentera à lui <sup>2</sup>. Dans la lumière existentielle, les pseudo-problèmes se détruisent, l'individu et le monde apparaissent dans tout leur relief, l'un s'approfondissant, l'autre s'épaississant <sup>3</sup>. Le monde lui est présent, parce qu'il est présent à lui-même.

Jean WAHL.

1. On trouve dans l'œuvre de Jaspers un effort qui est analogue sur ce point à celui de Heidegger. *Philosophie*, II, p. 422. L'objectivité et la subjectivité sont le milieu où s'éclaire pour moi ce qui en tant qu'existence se tourne vers moi en tant qu'existence, III, p. 94. Dépassant ce qui m'appartient, je suis d'autant plus lié avec l'autre que le fond de mon existence s'approprie le fait que je suis là. Plus profondément je m'enfonce, plus je me sens solidaire avec ce qui m'est tout d'abord étranger. p. 138. Quand l'existence s'assure de son rapport avec la transcendance, elle ne la trouve qu'en unité avec le monde. p. 180. C'est le fait d'être soi-même de la façon la plus décisive qui est la racine de notre amour le plus pur pour la nature.... La nature se présente de son fond le plus propre pour notre fond le plus propre, Voir encore I, 27, sur l'ouverture du moi au monde; II, 48, 135, 145, 195, sur la tension entre mon indépendance et ma relation avec le monde; I, 82, sur le monde non-authentique et le monde authentique.

2. De même M. RUYER insiste sur le lien entre idéalisme et idée de la généralité, réalisme et affirmation de l'individualité de toute pensée (*Revue de Synthèse*, 1932, p. 84).

3. Les empirio-criticistes et les néo-réalistes avaient essayé d'établir une identité entre le subjectif et l'objectif dans le domaine de la connaissance intellectuelle, et avaient fondé leur théorie sur les idées d'extériorité des relations et de stérilité de la conscience. Ils affirmaient l'immanence de l'indépendant et arrivaient à ce qu'on a appelé un pan-objectivisme. La philosophie de Heidegger, fondée plutôt sur l'intériorité des relations ou plus exactement peut-être sur l'inadéquation de tout schéma relationnel et sur l'impossibilité de séparer la conscience et les choses, nous fait voir à un niveau plus profond la coïncidence du subjectivisme et de l'objectivisme, affirme la transcendance de l'immanent, et amène à une sorte de pan-subjectivisme.

## POUR L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE :

### UN TRAITÉ PERSAN INÉDIT

#### DE SUHRAWARDÎ D'ALEP († 1191)

Le petit traité inédit que nous présentons ici fait partie d'une série d'opuscules de jeunesse de Suhrawardî, dont M. Massignon <sup>1</sup> fut le premier à révéler l'existence et à esquisser la chronologie <sup>2</sup>. Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî al-Halabî <sup>3</sup> est connu comme le fondateur de la doctrine *ishrâqî*, c'est-à-dire de la « philosophie illuminative », terme qui doit être pris ici selon une signification rigoureusement technique ; il s'agit d'une philosophie où le premier principe de toute existence est saisi comme Lumière pure, et où, à partir de cette lumière primitive et absolue, se déroule un processus d'illumination qui fonde les développements cosmologiques et anthropologiques du système. Jusqu'ici cette œuvre immense n'a été directement accessible en langue européenne qu'à travers un petit

1. C'est à l'obligeante attention de M. Massignon que nous devons communication des photographies de deux manuscrits de Constantinople (Hagia Sophia 4821 et Fâtih 5426) contenant ces petits traités ; nous l'en remercions vivement ici. D'autres manuscrits ont été découverts tout récemment par le Dr Helmut Ritter, notamment le texte de deux commentaires anonymes interprétant les passages symboliques de deux de ces opuscules : *Par-i-Jibrayil (l'Aile de Gabriel)* et *Mounis al-Oshskâq (le Familier des Amants)*. C'est ce dernier que nous présentons ici même. Comme l'on s'en rendra compte, tout le chapitre sur lequel porte le commentaire est d'un symbolisme quelque peu abscons, mais l'herméneutique n'en saurait être arbitraire. Nous sommes redevable de la connaissance de ce commentaire au Dr O. Spies, de l'Université de Bonn, qui prépare de son côté une édition du texte persan.

2. Outre les deux opuscules signalés dans la note précédente, les « œuvres de jeunesse » comptent encore une série de sept ou huit ouvrages, parmi lesquels les « Temples de la Lumière » que nous citons plus loin. L'œuvre principale *Hikmat al-ishrâq (Philosophie illuminative)* appartient à la « période finale avicennno-platonicienne ». Cf. L. MASSIGNON. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929, p. 113.

3. Ne pas confondre avec son homonyme baghdadien, autre soufi célèbre, Shihâb al-Dîn Abû Hafs 'Omar al-Suhrawardî († 1234).

traité intitulé *Les Temples de la Lumière*, dont M. Van den Bergh a donné une excellente traduction hollandaise établie sur le texte arabe<sup>1</sup>. Cet opuscule suffirait déjà à montrer l'orientation générale au sein de la philosophie arabe<sup>2</sup>, d'une école dont la vigueur s'est affirmée jusqu'à nos jours en pays d'Iran, au point d'apparaître comme une forme essentielle de la culture iranienne post-islamique<sup>3</sup>.

Nous ne pouvons songer à présenter ici l'économie d'ensemble de ce vaste système ; nous voudrions du moins, à titre d'introduction, indiquer comment la lecture des opuscules inédits de Suhrawardî<sup>4</sup> peut conduire à un renversement de la perspective généralement adoptée dans ce genre d'analyse. On peut d'une part considérer les motifs de provenance diverse qui sont présents dans l'œuvre de Suhrawardî ; on découvrira sans surprise que leur origine plonge dans le milieu du syncrétisme hellénistique, où confluent les courants spirituels issus du néo-platonisme, de la gnose, du manichéisme, en un mot de tout le milieu d'enseignement technique et

1. Ap. *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, janvier 1916, pp. 30-59. On devra consulter également le bon article que M. VAN DEN BERGH lui a consacré dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (art. « Suhrawardî »). En 1902 (in *Journal Asiatique*) CARRA DE VAUX présenta en un court mémoire la doctrine de l'Ishrâq ; malheureusement les textes très intéressants qu'il contient, dépourvus de références précises, sont difficilement utilisables. Par ailleurs l'application de catégories historiques, commodes peut-être, mais abstraites, y faussent l'intelligence d'une doctrine aussi complexe. Signalons le rapide résumé qu'a donné HORTEN de *Hikmat al Ishrâq* in *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî*, Halle, 1912. Enfin un exposé succinct mais très compréhensif de la doctrine elle-même et de ses connexions avec l'ensemble de la culture iranienne ap. SHAIKH MUHAMMAD IJQBAL. *The Development of Metaphysics in Persia*. London, 1908, pp. 126-150.

2. Est-il besoin de rappeler que les expressions « philosophie arabe », « culture arabe », ne désignent ni une philosophie ni une culture des Arabes ? mais un milieu spirituel d'une aire géographique immense, et dont l'arabe littéral est la langue culturelle et le lien. Sa constitution est issue d'une dialectique intérieure fort complexe et fort longue dont les termes sont l'abandon actif à la volonté du Dieu unique tel que l'exige la révélation coranique, et la survivance en terre d'Islam des formes individuelles des cultures autochtones. C'est seulement avec l'irdousi (x<sup>e</sup> siècle) que le persan ressuscite sous sa forme moderne comme langue littéraire ; mais le lexique se charge de plus en plus de termes arabes. Presque toutes les locutions techniques sont, chez Suhrawardî, empruntées directement à l'arabe.

3. On trouvera par exemple dans GOBINEAU, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale* (pp. 76-86 de l'édition de 1928), réserve faite de certaines interprétations de l'auteur, un catalogue des philosophes « avicenniens » qui se sont succédé en Perse depuis le xvi<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Leur maître commun est Sadr al Dîn Shirâzî (Mulla Sadra), lui-même ishrâqî, et glossateur de Suhrawardî.

4. Lui-même en fait mention dans le prologue de *Hikmat al Ishrâq*. Les remarques que nous proposons ici comme introduction devront donc être reprises et soutenues en un travail d'ensemble que nous nous proposons de mener à bien.

initiatique, dont le *corpus* s'enseignait bien avant l'invasion arabe, dans les centres d'études syriaques et sassanides. On pourra ne voir alors dans l'œuvre du maître de l'*ishrâq* qu'un syncrétisme facile et enthousiaste, où les apports hétérogènes s'unifient à travers les interprétations symboliques et les visions lyriques. Mais dans tout ceci, on n'aura considéré que des choses, qu'un ensemble d'objets, qui restent des possibilités pures ; on n'aura pas encore compris d'autre part comment l'homme Suhrawardî s'est précisément et décidément dévoilé et interprété son existence et sa foi à travers cette construction unique. Dans le gros volume qui forme son œuvre capitale, *Hikmat al ishrâq* (*Philosophie illuminative*), on trouve çà et là des éléments « biographiques ». Ce genre est assez rare dans la philosophie arabe ; on peut citer l'exemple d'un illustre devancier, al Ghazâlî, dans son *Munqidh*. Cet effort d'un philosophe, au sein d'un milieu de culture aussi « traditionnelle » pour se présenter et s'interpréter à soi-même son existence philosophique dans sa totalité, suffit à montrer que l'herméneutique n'est encore qu'à son début lorsqu'elle a décelé les analogies présentes dans la chaîne des prédécesseurs<sup>1</sup>.

Le *Familier des Amants*, ce petit roman philosophique et mystique dont on trouvera plus loin un premier essai de traduction, contient des motifs et présente des procédés familiers à tout lecteur des ouvrages de ce genre ; ils sont autant d'indications pour la situation de la philosophie et de la culture arabes au XII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Objectivement on peut se demander ceci : la scolastique orthodoxe avait été fondée par le grand dialecticien al Ash'arî, et avait trouvé sa constitution définitive chez al Ghazâlî, dont le célèbre traité *De la Destruction des Philosophes* apparaît comme ayant porté un coup

1. Peu importe que l'on prononce ou non à ce propos le mot d'*Existenzphilosophie* ! Rappelons seulement les termes très fermes dans lesquels M. MASSIGNON définissait ce vers quoi doit tendre une sociologie religieuse soucieuse de fonder ses comparaisons sur des cas individuels ; ce qui nous importe ce n'est pas « la schématisation théorique des problèmes, lieux-communs philosophiques, qui en découlent forcément pour tous... mais l'ordre particulier de présence réelle où ces questions sont abordées et résolues *hic et nunc*, — ordre différent suivant tel ou tel, car c'est ainsi que l'on peut goûter, à travers les paraboles, l'intention maîtresse d'une doctrine, son dessein, son but... » *La Passion d'al Hallâj, martyr mystique de l'Islam*. Paris, 1922, p. 463. — Que Suhrawardî, reconnaissant de l'hospitalité des *Recherches philosophiques*, ne soit donc pas accusé d'y introduire un « historicisme » périmé ! Le problème que nous posons est tout autre ; nous pourrions y revenir.

définitif à tous les essais de compromis entre la mystique orthodoxe et la philosophie hellénique ; quelle pouvait être dès lors la condition de toute activité philosophique en terre d'Islam ? On connaît la réponse d'Averroës. C'est ici que Suhrawardî, qui apparaît aussi peu de temps après la crise décisive, doit être interrogé en lui-même. Certains de ses petits traités laissent entrevoir une forme de pensée tentant d'interpréter une situation proprement mythique de l'existence. L'utilisation du mythe de l'« homme parfait » (ἄνθρωπος τέλειος) annonce sans doute les systématisations ultérieures d'Ibn 'Arabî et d'al Jîlî, où le mythe n'est plus seulement une expression du lien cosmique de l'âme et du monde, mais où l'homme lui-même devenant figure mythique, son existence philosophique est proprement une aventure mythique. Quelle en peut être la signification particulière chez Suhrawardî ?

\* \* \*

L'on n'a jamais insisté jusqu'ici sur sa présence à la cour des Seldjoukides de Roûm, en Asie-Mineure. L'importance de ce fait est pourtant capitale. Suhrawardî avait étudié à Meragha sous la direction du Shaykh Majd al Dîn al Jîlî, et avait eu comme condisciple al Râzî († 1209), grande et typique figure de théologien, qui, tout en continuant la lutte d'al Ghazâlî contre l'hellénisme, n'en maintient pas moins les formes reçues de la dialectique grecque, assumant ainsi un rôle de continuateur et de propagateur. Comme philosophe et comme soufi, on signale la présence de Suhrawardî à Ispahân, à Bâghdâd, enfin à Alep<sup>1</sup>, tandis que ses premiers voyages l'avaient

1. Cf. IBN KHALLIKAN ; *Wafiyât... Biographical Dictionary*, trad. MAC GUCKIN DE SLANE. Paris, 1871, t. IV, p. 153 et sq. — YAQOUT, *Irshâd... Dictionary of learned men*, éd. D. S. MARGOLIOUTH. Leyden, 1907-1926, t. III, p. 269 et sq. — Son séjour en Asie Mineure a été signalé aussi par M. MUKRIMIN KHALIL dans son *Histoire des Seldjoukides* (en ture). Un petit traité de Suhrawardî a été composé sur le désir de l'émir seldjoukide de Kharpout, 'Imad al Dîn Qara Arslân Dâ'oûd ibn Ortoq, d'où son titre : *Al alwâh al 'imâdiyyat* (les Tablettes 'imadiennes). Ce témoignage confirme l'opinion de Stanley Lane Pole qui, s'appuyant sur les monnaies de ce prince, estimait que Qara Arslân n'avait pu mourir avant les années 570 ou 571 de l'Hégire (1174 ou 1177 ap. C.). Suhrawardî aurait ainsi composé ce petit traité sur « les limites de la finitude, sur l'Absolu, les attributs de Dieu et l'essence de l'Esprit » (Cf. BROCKELMANN. *Geschichte der arabischen Literatur*, I, p. 438) peu après sa vingtième année.

mené en Anatolie, hors des limites politiques du Khalifat. C'est à Alep qu'il jouit de l'amitié et de l'admiration d'al Malik al Zâhir, le fils de Saladin, le chevaleresque adversaire des croisés, théologien amateur et fondateur d'universités. Fort de cette confiance, le jeune philosophe là aussi essaya librement ses doctrines, à propos desquelles les dogmaticiens orthodoxes ne pouvaient pas ne pas s'inquiéter d'une communauté apparente avec l'enseignement initiatique des Bâtiniens (« ésotéristes »), ou des Imâmites extrémistes. Or Saladin avait engagé l'œuvre de sa vie dans la réduction de tous les mouvements sectaires, une fois disparue la dynastie fatimide du Caire fortement compromise avec eux ; en outre les interminables luttes soutenues contre les royaumes francs avaient ébranlé les assises de la communauté islamique. Quiconque s'associait apparemment aux revendications du légitimisme passionné des Imâmites ou à la gnose des Bâtiniens impliquait dans sa décision la légitimité de sa mort. L'amitié d'al Malik al Zâhir ne pouvait sauver Suhrawardî de la dénonciation des orthodoxes ; l'ordre de sa mort survint inexorable. Il fut arrêté et mourut dans sa prison, on ne sait trop comment, soit de faim, soit étranglé<sup>1</sup>. Il n'avait que 36 ans (29 juillet 1191) ! Mais il nous est impossible d'accepter qu'après tout « son genre de mort ait peu d'intérêt pour l'histoire de ses idées<sup>2</sup> ». Où se passerait-elle donc, cette histoire, si elle n'était précisément le mode d'existence de cet homme enthousiaste et jeune qui, dans une épître à sa communauté mystique, inscrivait semble-t-il, sa vision au fondement de son destin : « Au temps où nous vivons les amitiés ne sont plus qu'un trafic.... L'affection fraternelle, le pur amour, qui est un lien participant à la nature des pures essences... seule la vocation divine peut réunir une société de ce genre. Si vraiment elle se trouve réalisée quelque jour, qu'elle accueille le testament que voici : Frères de la Vérité !... marchez comme marchent les fourmis, que personne n'entende le bruit de vos pas.... Volez toujours et ne vous arrêtez en aucun nid, car c'est au nid que l'on capture les oiseaux. Absorbent du poison jusqu'à ce

1. D'où son surnom de *Maqloûl* (tué, assassiné) pour le distinguer du *shahîd* (témoin de la foi). Il n'empêche qu'il fut toujours dans la mémoire de ses disciples « le Shaykh martyr ».

2. C'est l'opinion de CARRA DE VAUX, *op. cit.*, p. 5. Très commode, en effet, pour les schématisations satisfaisantes, théoriques et sans péril.

que vous le trouviez agréable. Aimez la mort si vous voulez être des vivants<sup>1</sup> ?

En fait il fut vraiment durant sa courte vie le philosophe migrateur. C'est grâce à cette forme d'existence que nous devons sans doute une œuvre aussi variée et aussi libre, car le milieu d'Asie-Mineure, où nous entendons souligner sa présence, était d'un climat spirituel tout différent de celui du Khalifat. De tout temps l'Asie Mineure a été le foyer où fusionnèrent et se transmirent cultes et croyances, le creuset d'où s'échappèrent inépuisablement les sectes nouvelles. Au XII<sup>e</sup> siècle trois mondes s'y affrontaient : byzantin, islamique et franc ; la fermentation spirituelle y était intense. Tout ce milieu est encore très mal connu ; les témoignages « historiquement » analysables des liens entre les sectes gnostiques d'Asie Mineure et les sectes néo-manichéennes d'Europe sont peut-être à jamais perdus, laissant ainsi dans l'ombre les problèmes culturels de l'époque seldjoukide. Durant la seconde moitié du siècle, c'est-à-dire quelque cent ans à peine après la mort de son fondateur, l'État seldjoukide d'Asie Mineure avait déjà connu bien des vicissitudes<sup>2</sup>. Il se trouvait en contact à l'Ouest et au Nord avec les Byzantins, et coupé au Sud-Est du reste du monde musulman par les petites principautés chrétiennes d'Antioche et d'Édesse et le royaume de Petite-Arménie. Noter aussi qu'à cette même époque où s'élaborait d'un côté une culture syro-franque, l'État chrétien de Géorgie sous les règnes de Georges III, puis de la reine Tamar, atteignait l'apogée de son destin, et que se développait ainsi d'autre part une brillante culture irano-byzantine ; c'est à ses confins que vivait un grand contemporain de Suhrawardî, Nizâmî de Ganja, que nous aurons encore à nommer. L'État des Seldjoukides de Roûm se trouvait ainsi comme un lieu de convergence et un foyer de rayonnement ; le règne de Qilîj Arslân II (1155-1192) en marque une période brillante ; sa capitale, Qonya, s'orna d'écoles et de mosquées, et c'est à sa cour et près de ses nombreux fils que Suhrawardî fonda ainsi l'école des *Ishrâqiyoûn*<sup>3</sup>. Maintenant que nous connaissons la collection de ses opuscules de jeunesse, dont quelques-uns sont rédigés

1. Stirb und werde ! — Le texte se trouve ap. *Tarjamah-i-lisân-i-Haqq* (Interprétation de la langue de la Vérité divine), mss. Fâtih, fol. 99<sup>ro</sup>.

2. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, art. « Seldjoukides », pp. 220-221.

3. Cf. MASSIGNON. *Recueil de textes...* p. 111.

en persan et dédiés à de petits seigneurs féodaux, nous pouvons dégager de leur contenu le type de ce milieu, et nous expliquer en même temps le rôle joué dès cette époque par la langue persane comme véhicule de culture. Schaeder a observé le premier que Jalâl al Dîn al Roûmî († 1273), célèbre entre tous les mystiques et poètes persans, qui fonda justement à Qonya au siècle suivant un ordre de derviches qui survécut jusqu'à nos jours, s'était trouvé certainement en contact direct avec un autre maître célèbre, le mystique andalou Ibn 'Arabî († 1240) lors d'une rencontre à Damas<sup>1</sup>. Si cette filiation mystique éclaire réciproquement deux existences, il nous faut de plus ajouter cette observation que certainement le séjour de Suhrawardî au pays de Roûm aura préparé l'éclosion du milieu mystique de Jalâl al Dîn.

Y a-t-il trace de ce devenir spirituel dans son œuvre capitale l'*Hikmat al Ishrâq*, qui peut être considérée comme la « Somme de la philosophie illuminative<sup>2</sup> » ? Dès le début il révèle sa position à l'égard des philosophes ses prédécesseurs, qu'il présente comme formant une dynastie continue où sont associés les noms d'Empédocle, de Pythagore, de Platon, d'Hermès, de Jâmâsp (celui-ci « élève de Zarathustra »<sup>3</sup>), car tous ont en somme posé les bases de la philosophie illuminative : les vieux sages Perses tout d'abord, par leur distinction de la lumière et des ténèbres où il faut voir exprimée la vérité de l'Être nécessaire et de l'être contingent<sup>4</sup>. Mais l'auteur

1. Cf. H. H. SCHAEDEER, ap. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1925, p. 256.

2. L'ouvrage (un fort in-4<sup>o</sup> de 566 p.) a été lithographié à Téhéran en 1898, accompagné en marges (d'une écriture très pénible !) des commentaires de Qotb al Dîn al Shîrâzî († 1311) et des gloses de Sadr al Dîn al Shîrâzî († 1640). HORTEN a consacré, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, un bel article à ce dernier qu'il appelle « un des grands méconnus de l'histoire de l'esprit humain ». Il faut citer en outre une importante étude en arabe publiée récemment par un membre de l'Académie arabe de Damas, 'ABDALLAH AL ZINJANI, *Al faylasouf al fârisî al kabîr Sadr al Dîn al Shîrâzî* (Le grand philosophe persan Sd. al Sh. *Revue de l'Académie arabe de Damas*, 1930).

3. Shoshtarî († 1269), disciple andalou d'Ibn Sab'in et « poète d'une spontanéité verlainienne », selon l'expression de M. MASSIGNON, a indiqué l'*isnâd*, c'est-à-dire la chaîne des grands philosophes à laquelle se rattache l'école d'Ibn Sab'in. Cf. *Recueil de textes...* p. 139. Elle est précisément la même que celle revendiquée par Suhrawardî ; reste, il est vrai, à mesurer le facteur « personnalisant » dans chacune des théories.

4. Cette continuité et cette liaison entre les sages de la Perse et de la Grèce n'est pas seulement une convention d'enseignement « ésotérique », encore moins un rapprochement abstrait, une vue satisfaisante ou possible de l'esprit. Qu'il existe en un sens très réel une *philosophia perennis* et que Platon soit à considérer comme un

n'est point arrivée d'emblée à cette sagesse ; il fait allusion à d'autres petits traités écrits auparavant, perdant une période de péripatétisme fervent. C'est ce qui fait d'ailleurs à son propre avis la valeur de son gros livre, car si les aspirants à la mystique y trouveront leur compte, les esprits scientifiques seront satisfaits eux aussi par les critiques pertinentes adressées à Aristote, et par contre-coup à Avicenne lui-même, coupable d'adoptions imprudentes. Et voici en un très beau texte, la « confession », si le terme est de mise ici, de cet événement spirituel :

« Platon et avant lui Socrate, et antérieurement encore des hommes tels qu'Hermès, Agathodémon et Empédocle ont eu de ces visions, et on ne peut douter qu'ils aient contemplé dans le monde de la lumière ces lumières pures dont nous avons parlé. Platon<sup>1</sup> raconte de lui-même qu'ayant dépouillé les ténèbres, c'est-à-dire s'étant dégagé des attaches corporelles, il les contempla. Et tous les Sages de l'Inde et de la Perse y atteignirent eux aussi. Si, lorsqu'il s'agit des sphères et des mouvements célestes, l'on a égard aux observations d'une seule personne comme Ptolémée, ou que deux suffisent comme Abrachos et Archimède ou tels autres maîtres en observation astronomique, au point que les gens se rangent à leur autorité et que l'on édifie sur elle des sciences comme l'astronomie et l'astrologie, comment alors récuserait-on les premiers d'entre les philosophes et les prophètes lorsqu'ils rendent témoignage de ce qu'ils ont vu au cours de leur contemplation spirituelle pendant leurs extases et ravissements ? Celui qui écrit ces lignes, lorsqu'il était encore au début de sa carrière de philosophe, défendit avec véhémence la doctrine des Péripatéticiens dans la négation de ces choses... [et n'admit] selon leur doctrine que l'existence de dix Intelligences,

continuateur de Zoroastre, Suhrawardî ne fut pas seul à le penser. GÄTZE ayant restitué d'après un traité de médecine grec le contenu d'un livre aujourd'hui perdu de l'Avesta, le Damdâd Nask, des travaux récents ont rappelé le rôle joué par un Eudoxe de Knide, médecin, philosophe et astronome, à la fois à Athènes et dans les milieux perses d'Asie Mineure. Cf. v. g. R. REITZENSTEIN, *Plato und Zarathustra* (ap. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924-1925. Leipzig, 1927, pp. 20-37). Il ne faut pas confondre « originalité » et « individualité » à propos de la culture hellénique. Sur le plan « historique » habituel, la discussion peut se prolonger indéfiniment ; une première chose à faire serait d'écouter le témoignage donné par un élève même de Platon, tel Eudoxe. Enfin tenir compte de cette situation : pour Suhrawardî, Platon était vraiment un homme qui lui parlait, et non pas seulement un homme dont il parlait !

1. Naturellement lire « Plotin » ; c'est l'éternelle méprise introduite par la transcription arabe !

sans plus. Et il persévéra dans cette voie, jusqu'à ce qu'il eût reçu la preuve de son Seigneur, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il eût la vision directe de ces pures lumières, qui le libéra des attaches corporelles, et cela grâce à une longue solitude et aux pratiques ascétiques. Alors sa connaissance saisit parfaitement que tout ce qui existe dans le monde des corps en fait de formes, de figures et de qualités est une image et une ombre des formes de pure lumière qui subsistent transcendantes dans le monde de l'Intelligence. Celui qui n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cette preuve, qu'il assume donc à son tour les pratiques de l'ascétisme et entre au service des maîtres de l'expérience mystique. Peut-être alors l'extase lui sera-t-elle donnée, et verra-t-il la lumière qui rayonne dans le monde des noms divins, et contempera-t-il ces essences spirituelles et lumineuses que virent Hermès et Platon....<sup>1</sup> »

Ici Suhrawardî sait en effet qu'il ne peut ni renforcer ni remplacer son témoignage même par la dialectique platonicienne ou les philosophies de l'intuition. Comment ces choses existèrent-elles pour lui ? Il ne peut qu'en appeler au témoignage du « sage et parfait Imâm Zarathustra », qui en son « livre zend<sup>2</sup> » a parlé de ces lumières spirituelles, là où il indique que le monde comprend deux parties, l'une céleste (*minawî*), monde de la lumière et de l'esprit, l'autre ténébreuse (*gîlî*), celle des corps. L'usage des deux termes spécifiquement propres à la cosmologie mazdéenne<sup>3</sup> est tout à fait significatif, et c'est justement ce rappel fréquent dans son œuvre qui entraîne Suhrawardî au delà des explications dialectiques, vers une vision proprement mythique. Quels êtres bienheureux peuplent donc ce monde de la lumière ? Ce sont les « Saints Immortels, les Archétypes et seigneurs des créatures, ceux que l'Avesta appelle les Amahraspand et auxquels Suhrawardî donne aussi leur nom iranien<sup>4</sup>. Tous les Sages de la Perse concordent sur ce point : chaque sphère du ciel, les astres, les éléments, ont un Seigneur dans le monde de la lumière qui est un Intellect incorporel, et qui est le régent de l'espace qui lui correspond. Ce n'est point un « universel », mais pouvant

1. *Hikmat al Ishraq*, p. 371, 3<sup>e</sup> l. et sq.

2. *Ibid.*, p. 372.

3. Cf. H. S. NYBERG. *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*. (Extrait du *Journal Asiatique*, avril-juin, 1929, p. 213 et sq.) le récit de la création d'après le Bundahishn.

4. *Hikmat al Ishraq*, p. 373.

émaner indifféremment sur tous les individus, il se trouve dans une relation semblable avec eux tous, et c'est en cela que consistent son unité et son universalité. « Et parmi ces *lumières victorieuses* il en est une qui est avec nous dans le rapport d'un Père ; elle est l'archétype, le Seigneur de l'Espèce humaine, le Donateur d'où émanent nos âmes.... On l'appelle l'Esprit Saint ; les Philosophes l'appellent l'Intellect agent <sup>1</sup>. » Et l'illumination détermine un type de relation constante à tous les degrés de l'être : « Ces essences magnifiques et spirituelles qui subsistent en leur forme et qui cohèrent les corps... jamais ne leur fait défaut l'illumination qui émane du Seigneur des Seigneurs, et ne cesse de répandre sur elles la grâce des inspirations mystiques. Et parce que l'objet de leur intention et de leur désir n'est jamais retranché ni modifié, leur mouvement également est continu. Chacune a son aimé, vers qui tend son désir dans le monde supérieur, cet aimé est une lumière victorieuse (*noûr qâhir*), la cause à qui elle est soumise et qui l'assiste de sa lumière. Elle est son médiateur entre elle et le Vrai Suprême, de sorte que c'est à travers elle qu'elle contemple les lumières supérieures et divines <sup>2</sup>. » Continuité dans le désir des anges des sphères, à laquelle répond une continuité dans le processus de l'illumination, et qui toutes deux engendrent le devenir du monde sublunaire. Mais cette relation est la mère, le type de toutes les autres : double relation d'amour vainqueur qui triomphe et de désir qui implore, relation primordiale qui se reflète dans toutes les relations de l'univers et ordonne toutes choses par couples.

La philosophie de l'*ishraq* n'est-elle pas alors, elle aussi, essentiellement une « nostalgie de l'Idée », de ces Idées que seuls quelques sages ont entrevues par grâce ? Il y a plus. S'il en était ainsi nous aurions affaire à une vision purement platonicienne du monde, où le mythe est proposé comme une réponse destinée à exprimer le lien du monde et de l'âme, mais ne présente rien de primaire, « n'a pas de signification en soi-même et n'est point une représentation métaphysique ». Il y a l'homme philosopant, Socrate, qui parle dans les dialogues, et c'est à partir de sa personnalité qu'il faut saisir le mythe ; il peut parler du destin cosmique de l'homme, mais la distance demeure, il n'est point lui-même une figure

1. *Hayâkîl al noûr (Les Temples de la Lumière)*, IV<sup>e</sup> temple, *in fine*.

2. *Ibid.* V<sup>e</sup> temple ; dans la version persane de ce texte (mss. Fâtiḥ 5426) fol. 86<sup>ro</sup>.

mythique <sup>1</sup>. Or ici l'homme ne peut poser la question de son lien cosmique, éprouver le mode d'existence y correspondant, qu'en renonçant à lui-même comme tel.

Si l'Histoire entre dans le monde c'est avant tout par un Désir, Désir qui tourne chaque essence vers celle qui est pour elle « l'autre absolu », de sorte qu'elle n'existe que par elle, pour elle et avec elle. L'homme est ce qu'il est non pas par son « individualité », sa manière et son état propres, mais par cet *autre*, par le « Seigneur de son espèce » qui le constitue dans l'existence en lui donnant l'illumination ; d'un bout à l'autre du cosmos la relation se maintient, l'unité et la signification sont conférées à chaque être par son « astre ». Comment saisir le point où se rejoignent, où se confondent ces formes et leur vision, la chose et la réalité de la chose ? et ensuite comment exprimer la transition, la zone frontière entre le monde des « pures lumières » (monde des Anges, des Mères, les expressions alternent chez Suhrawardî) et le monde de la naissance et du devenir ? C'est cette transition même, son mouvement, que Suhrawardî désigne comme une suspension d'angoisse, celle-ci elle-même née de la limite, de la limite absolue qui s'attache au néant.

Tel est justement ce qu'esquisse le premier chapitre qui sert de prologue au « Familier des Amants », et dont la signification prime peut-être le reste du traité. C'est un récit, une vision plutôt, de ce qui fut avant l'avènement de l'*histoire*, avant ce que l'on nomme aujourd'hui « Évolution » (on disait alors « Procession »), et à propos de quoi il y a lieu se souvenir de la distinction instituée par Schelling entre *Geschichte* et *Historie* <sup>2</sup> ; dans chacune les *historèmes* ne supportent plus une temporalité identique ; nous sommes ici dans le pré-historique absolu, ou encore dans ce que désigne le terme arabe *azâl* : « prééternité <sup>3</sup> ». Le ḥadith prophétique invoqué : « La première chose que Dieu créa fut l'*Intelligence* », pose au cœur du rayonnement de l'Essence divine, un principe qui devait s'imposer de plus en plus aux métaphysiciens musulmans. Alors que chez Hallâj,

1. Cf. les observations pénétrantes de B. GROETHUYSEN, ap. *Philosophische Anthropologie*. München, 1928, p. 74 (*Der Mensch als mythische Gestalt*).

2. Cf. SCHELLING. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (in SCHELLINGS *Werke*, Auswahl in drei Bänden, hrsgb. von Otto Weiss. Leipzig, 1907, III<sup>ter</sup> Bd., p. 590).

3. Cf. L. MASSIGNON. *Kitâb al Tawâsîn* par... al Hallâj. Paris, 1913, pp. 129-130.

la première émanation est la *Volonté* (au sens de « décret <sup>1</sup> »), la question demeure ici posée du rapport de cette « Intelligence » et de l'« Esprit divin », que nous avons entendu Suhrawardî appeler l'Esprit Saint, et qu'un autre chapitre de notre traité évoquera en termes non plus seulement philosophiques, car l'identification intellectualiste d'Ibn 'Arabi ne semble pas encore amorcée par Suhrawardî. En un mouvement dont le rythme évoque de loin le ternaïre de Proclus, en se dégageant de son origine <sup>2</sup>, cette Intelligence, première d'entre les créatures, atteint à la limite où, tout manque de connaissance étant aboli, la connaissance devient parfaite et atteint jusqu'au non-être, jusqu'à son non-être ; alors à cette limite même il naît d'elle quelque chose de plus nouveau que la Beauté et que le Désir : un souci, une souffrance épouvantée, l'angoisse. — Et parce qu'il n'y a pas ici un sujet devant l'objet (spéculant *sur* l'être en tant qu'être), mais une âme dont la vision est non pas représentation, mais existence (ce que voit cette âme, cela *est*), ce mal du néant se présente vraiment comme quelque chose d'actuel, d'intérieur à ce monde. Exemple de typification : Suhrawardî se contente d'utiliser le thème biblique de Joseph, sous sa forme qorânique, mais en Youssef (Joseph), Ya'qoub (Jacob) et Zulaykhâ, tient tout entière la structure du monde de l'âme, de l'âme du monde : ni individus empiriques ni universaux, ils en sont les *hypostases*.

1. *Ibid.*, p. 150.

2. Une confrontation s'imposerait ici avec un texte du célèbre médecin Rhazès († 932), sur la chute des âmes, la « descente de Psyché ». M. MASSIGNON a analysé ce texte dans la *Revue du Monde musulman* (t. LXII, p. 218-219), et en a extrait la version persane conservée dans le grand traité philosophico-dogmatique du missionnaire bâtinien Nâsir-i-Khosraw (*Zad al Mosâfirîn*. La Viatique des pèlerins) ap. *Recueil de textes*, p. 181-182. Psyché est en fait ici l'âme charnelle comme principe coéternel à Dieu. En effet il n'a pu se produire en Dieu à tel « moment » de la pré-éternité, une mutation de volonté qui l'aurait amené à créer le monde ; il faut admettre qu'avec lui a préexisté une substance éternelle qui l'a amené à agir ainsi. C'est elle « l'âme charnelle vivante et ignorante qui est tombée dans la matière ». Elle y crée des formes dont elle se délecte, mais la matière leur est hostile ; il fallut donc que « Dieu vienne au secours de l'âme charnelle, et c'est en cela qu'a consisté la « création » du monde ». C'est là un secret que seule la philosophie peut pénétrer, d'où une doctrine de la Rédemption, selon laquelle, grâce au secours de l'Intelligence envoyée de l'Essence divine, l'âme se réveille et se souvient du monde d'où elle provient. S'il n'y a pas parallélisme, il y a du moins résonnance entre les deux doctrines ; noter d'une part la non-connaissance entraînant la séduction de l'âme par la matière ; d'autre part la connaissance du non-être déterminant comme telle la situation du monde (suspension d'angoisse !). A côté des éléments plotiniens, sont présents ici des éléments non seulement gnostiques et hermétiques, mais manichéens.

Alors il faut observer ceci : au chapitre VII de notre traité se produit un *changement de temps* ; jusque là, jusqu'au moment où l'Amour arrive au point inférieur de sa pénétration, de son abaissement dans le monde, le récit était au *passé*, s'écoulait dans un temps, une temporalité mythique s'entend, où justement se déroulait le *mythe*. Mais alors la tournure change, il y a présence actuelle, supra-temporelle d'un *mystère*. Le roman devient roman d'initiation et s'exprime au *présent* <sup>1</sup>.

La structure de ce long récit d'initiation est étrange, et seul le commentaire anonyme que nous avons traduit à la suite conduit à une interprétation où s'énonce en termes de raison tout le contenu de l'anthropologie et de la cosmologie traditionnelles. Si la distance temporelle s'efface, s'ouvre cette fois autre chose : un abîme spatial qui s'étend jusqu'aux hauteurs de ce château de l'âme que doit atteindre le chevaucheur de la monture mystique. Et c'est là justement la vérité et la nécessité de cette présentation symbolique, qui transpose une relation d'états en relation d'espace : réserver cette distance, la transition où règne l'angoisse, alors que l'énoncé scolastique (ici l'interprétation du commentateur !) l'abolit, la réalise et la rend adéquate *intellectuellement*. Si Suhrawardî était seulement un hermétiste néo-platonicien, ou un homme pour qui la vision de la transcendance restât virtuelle, cette adéquation pourrait suffire ; mais le lecteur des *Tawâsîn*, le « frère » de Hallâj <sup>2</sup>, réserve comme une grâce inouïe, imprévisible, l'assomption de l'individu vers une réalité suréminente.

Il nous faut bien indiquer ici très sommairement ce qui apparaît en lui comme une tension dialectique, où la parabole poétique intervient plutôt comme une situation-limite que comme une synthèse : il y a d'une part le thème de l'Ἀνθρωπος τέλειος, mais, d'autre part, le pénétrant et le transmuant, un autre motif y détermine une sorte de polyvalence, par le passage du *passé* au *présent* : c'est le motif qor'ânique du *Covenant*, qui correspond à celui de l'Ascension nocturne de Mohammad, auquel font allusion ces mots du chapitre XI

1. REITZENSTEIN a relevé ce caractère dans la légende manichéenne de l'homme primitif, et SCHAEFER l'a judicieusement analysé dans le poème didactique du célèbre soufi Maḥmūd al Shabistārī, ap. *Z. D. M. G.*, 1925, pp. 253-254, et 254, n. 1.

2. Cf. MASSIGNON, *Passion*, p. 927. On trouvera de nombreux témoignages de cette sollicitude dans le *Divân d'al Hallâj*, publié par L. MASSIGNON. Paris, 1931.

de notre texte : « Deux pas et tu as rejoint. » Cette parole même suggère, quant au cas de Suhrawardî, non point la recherche d'une conciliation, d'un « équilibre », mais le droit donné à l'individu humain, par une effusion momentanée de l'Esprit divin, à changer le « registre » du récit, le philosophe dût-il garder son vocabulaire <sup>1</sup>.

Le premier motif forme le fondement de la doctrine de la correspondance idéale du macrocosme et du microcosme ; issue de la plus ancienne spéculation cosmologique iranienne sur l'homme primitif, au centre de l'épopée cosmique manichéenne et de sa sotériologie, le motif de l'Ἀνθρώπου est reçu par les Arabes sous sa forme philosophique, principalement à travers la Théologie du Pseudo-Aristote, et dès lors s'unissent indissolublement pour eux gnose orientale et métaphysique hellénique. Antérieurement à Suhrawardî la doctrine se trouve élaborée par la spéculation shiite sur la personne de l'Imâm (comme pôle du monde, comme investi de la personnalité essentielle), par la synthèse du médecin Rhazès et l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté » de Baṣra, dont toute une partie est consacrée à la doctrine de l'homme comme microcosme, et à sa relation aux étoiles <sup>2</sup>. Le motif s'impose donc, mais les sections qui suivent le chap. VIII de notre petit traité, modifient cette ontologie ; si l'amour exprime l'essence et la consommation du monde, ce n'est pas seulement en vertu d'une sympathie cosmique dont la « personne » serait absente ; l'initiation qui vient d'être dispensée (au chap. VII), seule y atteint une intellection qui soit une adhérence à la réalité, et cette adhérence, c'est elle cette science, cette *ma rifat* qui est plus exactement une sagesse expérimentale, un goût intérieur. Mais elle n'est encore qu'une étape dans l'accès du mystère de l'Essence. C'est ce qu'indique la fin du chap. XI, dont la brièveté est si chargée d'allusions qu'elles ne peuvent être explicitées ici.

1. A comparer, sur un plan connexe, le problème capital des ressources offertes par chaque racine arabe aux intentions du théologien et du mystique, l'investiture que suppose le récit au présent (la hikâyat). Cf. *Passion*, p. 576.

2. H. H. SCHAEFER a donné un exposé détaillé et systématique de cette doctrine dans son mémorable article de la *Z. D. M. G.*, que nous avons déjà cité : *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*. Cf. aussi H. S. NYBERG. *Kleinere Schriften des Ibn al 'Arabi*. Leiden, 1919, p. 92 et sq. On sait aussi le rôle capital joué par cette doctrine chez les mystiques d'occident, en particulier au XVI<sup>e</sup> siècle dans les milieux paracelsistes. Il est à croire que la découverte qui s'est produite l'an dernier au Fayyûm de sept volumes manichéens en langue copte renouvellera complètement les relations établies.

Il faut voir ceci : d'une part Suhrawardî, en tant que néo-platonicien fortement pénétré des représentations mythiques iraniennes, confère à son disciple une initiation dont le motif de l'« homme cosmique » forme la base. Ainsi est posée une anthropologie mythique qui dépasse le dualisme de l'homme et du monde, et tel est le *contenu* de la gnose, de la *ma'rifat*. Mais dès lors par un retour au mystère de l'antériorité prééternelle évoquée dans le prologue, Suhrawardî accède au mystère lié pour lui comme pour la communauté des mystiques de l'Islam, par l'introspection des données qorâaniques, à la Nuit du Covenant de l'Humanité (Qor'ân, VII, 171), lorsque Dieu s'adressant à tous les hommes dans la Forme adamique qu'il venait d'évoquer leur demanda : « Ne suis-je pas votre Maître ? » et qu'il lui fut répondu « Oui ». « C'est la cérémonie de l'élection prononcée par l'Esprit de Dieu, figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel <sup>1</sup> », impliquant et l'idée d'une Foi primordiale, incréée, et une individuation préexistentielle des âmes. C'est par là aussi que les mystiques se sont représenté peu à peu l'essence de la vocation du Prophète, d'où le thème de la *Clarté mohammadienne*, de l'élément prééternel dans le Prophète, cas particulier de l'individualisation des âmes, Dieu, seul détenteur du droit de prédication logique, « investissant ainsi tel individu humain du « je » de la mission prophétique <sup>2</sup> ». Investiture qui essee le Prophète, le sépare de toute créature, et annonce la compensation à venir « par la grâce de la vision nue de l'Essence, à la distance des deux jets d'arc <sup>3</sup> », lors de l'Ascension nocturne, du ravissement mystique qui le transporta d'abord de la Mekke à Jérusalem, et là le mit en présence de Dieu. C'est le cycle des deux jets d'arc qui « situe » l'inaccessible Essence divine, en deçà de toute science du créé, c'est-à-dire pure vision spirituelle involuant à travers 1<sup>o</sup> la spoliation des sens et du cœur, 2<sup>o</sup> la spoliation de l'intellect.

1. Cf. MASSIGNON. *Passion*, pp. 606 et sq.

2. *Ibid.* p. 833. — Par voie de conséquence, ce n'est plus la matière qui est principe d'individuation. Cela s'enchaîne aux arguments proprement philosophiques par lesquels Suhrawardî revient ailleurs contre toute identité substantielle des principes, centres de la vie personnelle, et des facteurs de l'existence purement vitale. C'est la même protestation qu'élève Max SCHÉLER contre la doctrine thomiste de la personne (cf. *Nature et formes de la Sympathie*, pp. 119-120).

3. *Ibid.* p. 835. Pour la signification des deux jets d'arc lors de l'ascension nocturne (*mi'raj*), se reporter aux pages capitales 846-853, où l'on trouvera un graphique des « étapes de l'investigation dans la réalité ».

En s'efforçant de représenter par l'expérience du Prophète leur propre expérience, les mystiques accomplissaient une démarche exactement inverse de la démarche ordinaire de l'intelligence, c'est-à-dire accomplissaient une « invagination » du dehors vers le dedans. M. Massignon en a indiqué les conséquences décisives : des philosophes « ésotéristes » aux mystiques, toute la distance est là <sup>1</sup>. Chez les premiers l'étape conceptuelle aboutit à saisir l'idée par un côté, une acception, chez les seconds « à ce que l'idée nous pénètre par un angle, un attribut (*ṣifāh*) qui devient en nous un état (*ḥāl*) ». C'est le but qui diffère, malgré l'identité des termes employés de part et d'autre <sup>2</sup>, terme où l'union n'est plus seulement celle de l'intellect actif et de l'intellect passif selon les philosophes hellénisants, mais modalité transcendante, qui exige le dépouillement de la créature charnelle et réalise une vocation prééternelle <sup>3</sup>.

Voilà donc tout ce qu'il faut enchaîner à la conclusion donnée par Suhrawardî au chap. XI du *Familier des Amants* : « Deux pas et tu as rejoint. » De l'homme terrestre au Château de l'Ame la distance est immense, et seul peut la couvrir le sage qui pénètre les similitudes et les correspondances. Alors au-delà — ou en-deçà — il y a le monde du *Désir*, ou plutôt celui-ci est la limite même du monde de la *Connaissance* des Sages, car ici s'ouvre le pur espace intérieur, le cycle des deux jets d'arc, lorsque, tous les voiles séparant de Dieu (les sphères et les natures angéliques) ayant été traversés, une voix commande : « Sacrifie-toi toi-même <sup>4</sup> ! » C'est ce que signifie la réponse d'Angoisse à Ya'qoub l'interrogeant sur son origine (ici chap. V) : le lieu d'où elle vient n'est pas dans l'espace, il est le « Non-où » (*Nakodjâ Abâd* <sup>5</sup>) ! Et ce sacrifice exigé ici (cf. chap. X in fine)

1. *Ibid.*, p. 571, n. 1.

2. Cf. le célèbre apologue du Papillon, *ibid.*, pp. 840 et sq.

3. Suhrawardî traite la question, selon la pure méthode soufi, dans un autre traité : *Safir-i-simorgh* (*La modulation du simorgh*). Le simorgh est un oiseau mythique.

4. *Passion*, p. 843, n. 1.

5. Suhrawardî y revient avec insistance. Dans le petit traité intitulé *L'Aile de Gabriel*, la même doctrine de l'espace se trouve présentée également sous forme de similitude (impliquant sans doute une iconographie en liaison avec l'homme cosmique, telle que nous l'ont révélée les catalogues de manuscrits astrologiques publiés par F. Saxl) ; un vieux sage déclare là aussi venir de *Nâ-Kodjâ-Abâd*. — Dans un autre traité encore, *La Langue des Fourmis*, dont la note finale est marquée d'une fine ironie à l'égard des questionneurs stupides qui ne comprennent aucune allusion mystique, Suhrawardî rappelle le mot des Tawâsîn au sujet du Prophète : « Il a cligné l'œil hors du « où », c'est-à-dire que pour lui l'espace s'était involué. »

Suhrawardî pouvait le typifier dans la réponse de Hallâj à Shiblî lui demandant, « Comment donc est la route qui mène à Dieu ? — Deux pas et alors tu as rejoint <sup>1</sup>, » sentence qu'il faut rattacher à la « célèbre oraison pour être délivré de son heccité » : « Entre moi et toi il y a un « c'est moi » qui me tourmente, ah ! enlève par Ton « c'est Moi », mon « c'est Moi » hors d'entre nous deux <sup>2</sup>. » Et si ce ravissement de l'heccité n'exclut pas la joie « d'être deux » (la distance intentionnelle), Suhrawardî en le commentant n'en avait pas moins qu'Hallâj donnait par ce vers « dispense plénière aux autres de verser son sang <sup>3</sup> ». L'auteur du *Familier des amants* savait lui aussi que pour être agréé par cette Beauté qui meut les désirs de l'univers, il lui fallait attendre le médiateur et le messager, le Désir et l'Angoisse (Cf. chap. X), et qu'un jour à l'interrogation trop pressante : « Qu'est-ce que le soufisme ? » Hallaj avait répondu en réchant : « Ne t'attaque pas à Nous, regarde notre doigt, que nous avons déjà teint dans le sang des amants <sup>4</sup>. »

\* \*

Le mythe de l'Ἀνθρωπος situé au centre du « mystère », il ne suffirait donc pas chez Suhrawardî de le considérer seulement comme une catégorie de la pensée, comme un objet de la conscience ou une forme d'intuition. L'éclaircissement qu'il reçoit porte ici sur la connexion originelle qui l'unit comme forme de pensée à un type d'existence. Si l'on se contentait de présenter la relation du macrocosme au microcosme comme l'antithèse fondamentale de cette pensée, cela équivaldrait à rester en-deçà du problème de la structure de l'existence mythique qui détermine cette représentation. Cette dernière n'appartient-elle pas, comme un contenu, à

Nâ-Kodjâ-Abâd peut se traduire par l'allemand « Nirgendswand » ; c'est le pur espace spirituel non dimensionnel, qui transcende la catégorie « ubi », le τόπος ἔσχατος.

1. Cf. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hallaj*, publiés par L. MASSIGNON. Paris, 1914, p. 76\*, n° 46.

2. *Le Diwân d'al Hallâj*, p. 91. C'est la situation de l'« entre-deux ». Après le dépouillement du cœur et de l'intellect, pure vision spirituelle qui situe l'Essence inaccessible sans la pénétrer. Telle est la situation des Séraphins dans le poème d'Edgar Poe, *Al Aaraaf* : « Apart from Heaven's Eternity, and yet how far from Hell ! » (Séparés de l'éternité du Ciel, et pourtant combien loin de l'Enfer !)

3. Cité ap. *Passion*, p. 525, n. 3.

4. *Diwân*, p. 109, et *Passion*, p. 645.

une constitution ontologique<sup>1</sup> ? Nous croyons avoir suggéré selon quel type Suhrawardî avait élaboré la constitution ontologique de l'existence, telle que l'être ne peut arriver à soi-même (lumière pure, heccéité dépouillée, âme absolue) que par un détour à travers le cosmos et par cette relation avec lui. Mais quelle peut être la signification de ce *soi*, de cette « personnalité » qui est là comme un voile et à laquelle il s'agit précisément de renoncer ? En passant du mythe de l'« homme parfait » à la révélation de l'amour, on peut dire ici aussi : « L'intuition mythique se change alors en une expérience mystique dont aucun chemin ne ramène plus à la vie humaine<sup>2</sup>. » Mais ce qui importe c'est de saisir ici cet amour par lequel le mystique transcende l'existence humaine, comme une possibilité propre qu'un don imprévisible confère à cette existence.

Le contenu de notre « roman d'initiation » se trouve lié par là même au problème de la naissance de l'« amour courtois » au sein de la culture arabe<sup>3</sup>. Il s'agit là d'un mode d'existence déterminé intéressant directement une anthropologie différentielle : à sa base un procédé de sublimation, un renvoi à ce vers quoi tend chaque cas d'amour, une illumination reçue dans chaque objet aimé ; puis la constitution d'un certain type de communauté, offrant prise à une « sociologie du savoir ». Il s'y trouve en effet impliqué un élément de libération qui permet à des êtres semblables de se grouper, alors qu'il s'agit non point de convoitise charnelle, mais de tout autre chose : de l'intime transformation de l'amant. D'où le symbolisme amoureux du *Familier des amants* ; d'où le vocatif fréquent chez Suhrawardî : « Frères de la Vérité », l'appellation s'adressant à des amants mystiques qui s'entendent dans une idéalisation commune, et dont la participation à un bien immatériel fait encore mieux comprendre comment une certaine nuance d'amour platonique est à la base de la transmission de la science.

Il y eut de bonne heure en Islam, avec Ibn Dâ'oûd à Baghdâd († 909), Ibn Ḥazm en Andalousie († 1070) de ces amants platoniques

1. A ce sujet toute une série d'indications rapidement suggérées par HEIDEGGER dans son compte-rendu de l'ouvrage de E. CASSIRER, *Das Mythische Denken*, et qui doivent servir de base à une « ontologie de l'existence mythique » (*Deutsche Literatur Zeitung*, 1928, col. 1008-1011).

2. GRÆTHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, p. 77.

3. M. MASSIGNON a traité expressément et en détails des *Contacts et conflits de l'amour courtois et de l'amour mystique* dans son cours du Collège de France 1930-1931. Nous nous en inspirons dans les remarques qui suivent.

essayant de construire une forme subsistante et pérennelle à partir de l'apparition exquise d'une éphémère beauté ; mais leur tentative de dérober en quelque sorte l'éternel diffère pour autant du cas des mystiques proprement dits, fondant une communauté de vie par la mise en commun de leur expérience de l'épreuve humaine. Des oppositions violentes et irréductibles en témoignent : celle d'Ibn Dâ'oûd qui a laissé par ailleurs ce délicat *Kitâb al Zahrah* (*Livre de la Fleur*)<sup>1</sup>, celle d'Ibn Ḥazm et d'Ibn al Jawzî († 1301). C'est que la prétention des mystiques soulevait une difficulté inouïe pour la théologie musulmane, telle que l'avait constituée l'école d'al Ash'arî : face à la transcendance divine, face à Dieu représentant la totalité spirituelle, il ne pouvait y avoir « quelque chose de divin » à l'intérieur de l'homme, et c'était là tout le piège des locutions théopathiques. Que le mystique parlât d'amour, cela impliquait une connaturalité, une participation à une nature commune, celle de l'étincelle au feu qui l'engendre : d'où l'accusation perpétuelle de manichéisme. C'est tout le drame de la vocation mystique d'al-Hallâj ; or Suhrawardî se rangea à la suite de Hallâj<sup>2</sup>.

Toute une série de *cas* célèbres présentent autant d'essais, parfois scabreux, de réincorporer l'amour courtois dans l'amour religieux. Chez Avicenne († 1037), le génial philosophe qui domine toute la métaphysique arabe, l'idée maîtresse qui se présente comme une tentative de conciliation, c'est que l'amour est une catégorie générale, une chose qui se retrouve dans tous les êtres, ou mieux un mode commun de compréhension de leur existence (un *existential*, oserions-nous dire !). Alors que Suhrawardî désigne trois principes ou modes constitutifs du monde (cf. ici au chap. XI in fine) qu'il gradue ainsi : *ma'rifat* (gnose), *mahabbat* (amour) et *ishq* (amour-désir), Avicenne n'emploie que le terme de *ishq*, amour qui implique mouvement et désir et qui est selon lui inhérent à toutes les créatures, depuis les créatures inanimées jusqu'aux catégories logiques. Certains traits font penser sans peine à Suhrawardî, mais par contre Avicenne finit par rejeter la possibilité de toute *unio mystica*<sup>3</sup>, l'essence créée étant impuissante à recevoir l'irradiation divine, à discerner la Beauté aimée qui lui apparaît toujours voilée ; chez

1. L'ouvrage vient d'être édité par les soins de A. D. NYKL.

2. Comme en témoigne le *Safr-i-simorgh* !

3. Cf. *Recueil de textes*, pp. 188-189.

Ḥallāj au contraire comme chez Suhrawardī (cf. ici fin du chap. X) le voile est condition de la recherche ; parce que la créature est elle-même ce voile, c'est elle qui doit se déplacer ou accepter d'être déplacée.

Évidemment il y a un abîme : chez Avicenne se produit une descente de la lumière divine à travers les degrés décroissants des êtres, et qui suscite l'amour selon le degré de conscience propre à chacun : cet amour implique plutôt une certaine convenance esthétique, fût-elle non consentie et non consciente ; chez Ḥallāj, un voile qui tient aux créatures elles-mêmes, raisonnables et responsables, impliquant pour arriver à Dieu dépouillement et esseulement. Le problème de Suhrawardī est là : c'est que l'on peut retrouver chez lui et la thèse avicennienne et la thèse mystique pure, nous avons plus haut marqué en quel sens. Entre les deux, dira-t-on, il y a al Ghāzālī ; il y a la thèse de l'amour *dû* à Dieu comme au Premier ; la thèse que dans sa science des possibles est impliqué un achèvement, une réalisation de ce qui n'était pas auparavant, l'acte créateur se trouvant coextensif au temps ; c'est sur quoi nous voulons conclure tout à l'heure.

Mais notons tout d'abord, pour comprendre le symbolisme de notre traité, que la connexion du mythe de l'homme parfait et de l'amour mystique se développe jusqu'à Ibn 'Arabī, pour de ce sommet se propager à travers toute la poésie lyrique persane postérieure<sup>1</sup>. Le thème fondamental devient moins un approfondissement intérieur qu'un monologue nostalgique ou passionné en présence de ce *Tu* absolu, qui détermine la situation du *moi* du poète (cf. Hāfiz !). La figure de l'Aimé, synthèse de l'amour terrestre et de l'amour céleste, s'estompe à l'horizon d'un crépuscule idéal, comme le seul écho donné à la solitude<sup>2</sup>. L'Avesta et le manichéisme avaient connu semblable apparition : la jeune fille éblouissante qui attend le fidèle à la sortie du pont Cinvat et lui déclare : « Je suis toi-même. » On a pu chercher à y voir un antécédent de la figure de Béatrice chez Dante, correspondant au thème de la houri réservée

1. SCHAEFER. *Op. cit.*, pp. 254 et sq.

2. Noter que ni le pronom ni le verbe persan ne marquent le genre ni le sexe. L'être qui apparaît ainsi à l'amant est plutôt du sexe d'un « ange-vierge ou d'un séraphin-amant » ! L'amant ne sait pas le nom de l'ange (et toute sa situation tient à cela). Cf. dans notre traité : Beauté, Amour et Désir, désignés comme trois frères.

à chaque héros<sup>1</sup>. Mais ce thème de la houri n'est d'ailleurs qu'une des figures possibles à l'intérieur de ce symbolisme. Parmi les « maîtres de l'amour », comme s'exprime Ibn 'Iyādh († 801) il y a Moïse, il y a Youssef et Zulaykhā ; le premier comme ayant, avant tout autre, demandé que le voile soit levé, exprimant véritablement ainsi un désir de mort ; les seconds comme héros de la légende biblique reçue dans le Qor'ân.

Il faudrait pour suivre leur genèse réunir tous les commentaires de la sourate de « Joseph », et les multiples romans-poèmes où les poètes de la Perse ont inlassablement repris l'inépuisable sujet<sup>2</sup>. Youssef est devenu l'idéal de la beauté et de la perfection humaine, créée à l'image de celle de Dieu. Les commentateurs du Qor'ân eux-mêmes<sup>(a)</sup> ne condamnent pas Zulaykhā pour son amour, et le plus ancien traité de soufisme en persan<sup>3</sup> voit en elle et interprète en elle l'âme du mystique à la trace de la Beauté divine. Pour apprécier justement la gradation suhrawardienne des trois principes citons un passage de ce dernier traité : « [Les soufis] disent de plus que tandis que l'amour (*maḥabbat*) peut être produit par l'audition, le désir ne peut s'élever sans une vision actuelle, c'est pourquoi on ne peut éprouver de désir à l'égard de Dieu, qui n'est pas visible en ce monde. L'essence de Dieu n'est ni accessible ni perceptible, que l'homme soit capable d'éprouver du désir pour lui ; mais l'homme ressent de l'amour envers Dieu, puisque Dieu, par ses attributs et par ses actes, est un bienfaiteur qui comble de grâce ses amis. Comme Jacob était absorbé d'amour pour Joseph dont il était séparé, ses yeux devinrent brillants et clairs dès qu'il eut senti la robe de Joseph ; mais comme Zulaykhā était prête à mourir à cause de son désir pour Joseph, ses yeux ne s'ouvrirent point tant qu'elle ne l'eût

1. C'est la thèse d'ASIN PALACIOS dans son bel ouvrage : *La Escatologia musulmana en la divina Comedia*, Madrid, 1919. Dans un dialogue avec le mystique Darānī, la houri lui dit : « Sois chaste, tu resplendiras devant tous. Dieu me réserve à toi et toi à moi. » Pour le moment, ces femmes n'étant pas de ce monde, on ne peut les voir qu'en rêve !

2. Cf. *Verhandlungen der VII. Internationalen Orientalisten-Congresses*, gehalten in Wien im Jahre 1906. *Semitische Section*, pp. 20 et sq. Ethé avait recensé 15 poèmes et 2 romans en prose, auxquels il faut ajouter aujourd'hui celui de Suhrawardī.

3. AL-HUJWIRI. *The Kashf al-Mahjûb, the oldest persian treatise in Sûfism*, translated by Reynold A. NICHOLSON. Leyden, 1911.

(a) Après quelque hésitation, la secte Rhârijite des *Maymûniya* excluait du Qor'ân la sourate Youssef, jugée par eux scandaleuse (Baghdâdī, *fuq.*, 265).

vu. Il a été dit aussi que le désir pouvait s'appliquer à Dieu, pour cette raison que Dieu et le désir n'ont rien d'opposé <sup>1</sup>. »

Mais on peut déceler chez Suhrawardî autre chose encore dans cette gradation : la trace d'une réaction sans doute délibérée à l'égard du Pseudo-Empédocle, où s'achèverait la rencontre à travers ce symbolisme de l'Éros mystique et de l'Éros cosmogonique <sup>2</sup>. Nous avons vu chez Suhrawardî apparaître une procession de trois principes, correspondant au double mouvement de *καθόδος-ἀνόδος* (descente et retour) ; d'une part, Beauté, Désir et Angoisse, dont la procession fait songer à celle des Amahraspands de l'Avesta. Pour la première fois, croyons-nous, la Beauté (*Hosn*) apparaît comme un « être », et dès lors elle ne cessera d'intervenir dans une multitude de romans persans postérieurs. Puis dans le mouvement de retour : connaissance, amour, désir. La correspondance entre les termes souligne la marge qui empêche de conclure le cycle. Observons que Shahrastânî († XIII<sup>e</sup> s.) et Shahrastânî († 1153) nous ont conservé des textes de doctrine pseudo-empédocléenne ; par exemple, en un passage sur l'excellence de la doctrine philosophique, il est fait allusion à trois degrés : l'*illumination* de l'entendement, le *renoncement* aux biens sensibles, l'*union* avec le monde spirituel <sup>3</sup>, ce qui correspond à la *science-gnose*, à l'*amour* ascétique et purifiant, et au *désir* d'union mystique. Par ailleurs (ici au chap. IX) la génération par la science de l'amour-sagesse ou de la discorde éveille une résonance avec un autre texte rapporté par Shahrastânî <sup>4</sup>. Il nous est impossible de pousser plus loin ces indications. Mais elles nous ont amené au cœur d'une anthropologie qui a trouvé son expression dans la culture arabo-persane, synthèse vitale momentanée et dont un ensemble de notes permettent de retrouver la structure unique. Au moment où mourait Suhrawardî, Nizâmî de Ganja était en train

1. *Ibid.*, p. 310.

2. Cf. ASIN PALACIOS. *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914, pp. 31 et sq. — Empédocle a vécu toute une existence mythique à travers la culture arabe, existence démesurément longue, digne d'un héros-philosophe ! Né au X<sup>e</sup> s. av. C., il avait connu David et été l'élève de Salomon ! Il y a là le thème par excellence d'une investigation « phénoménologique », dans le genre de celle qu'a tentée tout récemment un élève de Gundolf, Hörst RÜDIGER, pour *Sappho, die Aufnahme und die Wirkung ihrer Gestalt*, Leipzig, 1933.

3. *Ibid.*, p. 44, n. 1.

4. *Ibid.*, p. 49.

de composer son célèbre *Roman des sept Beautés* <sup>1</sup>, autre esquisse où, à travers le voile du symbole des sept jeunes filles vêtues aux couleurs des sept planètes et que visite Bahrâm Goûr le roi-chevalier, s'exprimaient les mêmes possibilités de ce type d'existence : le degré mystique marqué par son astre <sup>2</sup>.

\*  
\*  
\*

Était-il possible, demandions-nous, et en quel sens, de présenter, d'une part, les caractères d'un philosophe hellénisant, considérant l'illumination universelle comme dispersant l'étincelle divine en chaque être humain, et y déposant le germe d'une vocation à une communauté d'élus initiés ; et, d'autre part, ceux d'un mystique dont l'effort, semblable à celui de Hallâj, tendait par la méditation qoranique à « reconstruire *ab intra* l'extase mahommadienne » ? et cela à condition expresse que l'amour le dépouille, que l'angoisse en pénétrant dans la cellule du cœur y détruise tout ce qui peut gêner la venue du Seigneur d'amour (cf. ici chap. X). Est-ce un compromis ? On pourrait parler de compromis si les idées ne possédaient qu'une existence abstraite, c'est-à-dire nulle ; si elles se posaient comme une alternative d'objets intéressants, entre lesquels il y aurait à choisir, alors qu'au contraire l'homme philosophant se trouve chaque fois d'ores et déjà impliqué en elles et par elles. Il ne s'agit point ici de construire une « synthèse » satisfaisante. Devant Suhrawardî les Idées ont une existence substantielle, transcendante, « angélique », et le rapport de l'homme terrestre avec elles est ordonné selon la « longueur » (verticale) du monde, non selon la « largeur ». Le rationalisme des mo'tazilites les maintenait certes à l'état de virtualités, et abolissait l'urgence de la situation. L'« histoire des idées » peut constater *in abstracto* une tendance continue en Islam vers l'assimilation entre l'« Esprit » et l'Intellect des philosophes, entre

1. Cf. Edward G. BROWNE. *A Literary History from Persia*, II. London, 1906, pp. 400-401.

2. *Le Roman des Sept Beautés (Haft Paikar)* a été traduit en anglais par E. E. Wilson, London, 1924. « *Vita calitus comparanda* » c'est ainsi que H. RITTER en caractérise justement le thème dans son compte-rendu ap. *Der Islam*, 1926, p. 111. Mais pourquoi en exclure absolument toute signification proprement mystique immédiate ? Que l'homme soit soumis à son astre, cela implique une tension non point une résolution, ni une astrologie absolue. Il y a une connexion dont le sens est assez clairement suggéré au chap. IV de notre traité.

la première hypostase et la « clarté mohammadienne » ; mais suffit-elle à déterminer l'actualité de l'anthropologie suhrawardienne ? c'est-à-dire dans quelle existence est éprouvée, vérifiée momentanément, cette co-incidence ; éprouvée non point donc dans une illumination purement idéale, ne nécessitant aucune transformation, mais dans un état où est retrouvé le « oui » de la prédestination (qu'Adam prononça au nom de tous les élus), « en tenant compagnie à Dieu, ce qui est la compagnie de l'Esprit en la compagnie de l'Absolu <sup>1</sup> ». — « Ordre divin » énoncé au cœur même du cœur, en ce fond intime que Suhrawardî identifie avec la « Parole excellente » de la Foi, c'est-à-dire de la foi primordiale, incréée, dont le germe a été déposé dans la Nuit du Covenant (ici le chap. XII, 1<sup>re</sup> partie).

C'est dans cette identification posée au centre du cœur que Suhrawardî rencontre le monde de l'Esprit divin, du « fiat » créateur. « L'Esprit provient du commandement de mon Seigneur » (*Qor'ân*, XVII, 87), rappelle Suhrawardî, et en ménageant une gradation subtile à travers une série de citations, il suggère la présence de cette « Parole » essentielle et créatrice au fond de toute chose créée ; c'est elle qu'il s'agit d'entendre, c'est à elle qu'il faut adhérer de toute la force de ce cœur dont elle est l'essence <sup>2</sup>, et tel est le type d'une union mystique s'opérant par une relation de volonté, que sous-tend le dynamisme du désir. On a discuté sur la signification d'un traité tardif d'al Ghazâlî, où le grand critique des philosophes énonce ce qui peut être appelé sa doctrine « esotérique », le *Mishkât al anwâr*, titre que l'on peut traduire par *Lampas luminum* <sup>3</sup>. On n'en a peut-être pas assez tenu compte jusqu'ici en parlant du destin de la philosophie en Islam, et nous le croyons d'une importance capitale pour l'intelligence de la doctrine suhrawardienne de l'*ishrâq*. Une entité assez mystérieuse y apparaît au sommet de la hiérarchie du monde, une sorte de vice-régent que Ghazâlî appelle le *Muṭâ*, « l'Obéi <sup>4</sup> ». Sa relation à Dieu est « celle de l'essence impalpable de la lumière au soleil, ou du feu élémentaire au charbon ardent. » Il est le « Khalife » de Dieu, dont la transcendance absolue empêche qu'il meuve direc-

1. Wāsītī, cit. ap. *Passion*, p. 596, n. 1.

2. A comparer avec Hallāj. *Ibid.*, pp. 520-521.

3. AL-GHAZALĪ'S *Mishkāt al anwār* (the Niche for Lights), a translation with introduction by W. H. T. GAIRDNER. London, 1924.

4. *Ibid.*, pp. 13-26, où sont énoncées et discutées les interprétations de MM. Masignon, D. B. Mac Donald et Nicholson.

tement les sphères. Serait-ce un retour pur et simple à la procession des hypostases se cristallisant dans un espace intelligible ? Non, il y a quelque chose d'autre. On sait trop quelle hostilité Ghazâlî a manifestée contre le gnosticisme des Imâmites. Que l'Obéi soit l'Esprit de Dieu, ou que l'on y voit la « clarté mohammadienne », c'est-à-dire l'homme céleste créé à l'image de Dieu comme puissance cosmique, il ne peut figurer seulement la clef de voûte d'un monde qui serait objet de pensée pure, dont la description à l'usage de l'initié pourrait re-présenter l'essence. Autre chose est de décrire une série d'émanations idéales, autre chose que se dévoile la structure de l'acte créateur lui-même ; révélation donnée au fond du cœur de l'homme, en qui il se reproduit puisque ce cœur est une partie de ce qu'il a produit. C'est cette re-production qui permet de saisir la relation du macrocosme au microcosme sous l'aspect non plus seulement idéal mais actuel d'une volonté. C'est pourquoi aussi nous avons insisté au début sur la signification de la « lumière victorieuse », sur la relation concrète dont elle était l'origine et que veut exprimer le prologue du *Familier des Amants* ; le terme peut se retrouver ailleurs, chez les « ésotéristes », chez les ismaéliens, par exemple ; il faut relever la situation précise qu'il détermine chez Suhrawardî.

On peut en demander le témoignage à ses *Psaumes confidentiels* (*Monājât*), c'est-à-dire à ces oraisons spontanées dont l'inspiration est ordinairement liée aux séances de psalmodie des mystiques (*samâ*) <sup>1</sup>. Ils sont chez lui à la fois le témoignage d'une subjectivité religieuse exigeante qui ne peut se sauver en s'abîmant purement et simplement dans les choses, et le témoignage d'une relation auditive, « acoustique » beaucoup plus que visuelle, c'est-à-dire soumission musicale au Verbe beaucoup plus que contemplation esthétique <sup>2</sup>. Il est d'autant plus significatif que ces « Psaumes » incorporent souvent une « profession de foi philosophique » ; les configurations de l'esprit deviennent elles-mêmes *agies* dans la relation qu'elles expriment, de même que l'hymnologie manichéenne est un moment de la cosmologie, et que par elle le croyant cesse de configurer le mythe

1. Pour Hallāj, cf. *Quatre Textes...*, p. 26.

2. Cf. tout un ensemble d'observations très fines de H. RITTER (*Ueber die Bildersprache Nizâmîs*, Berlin, 1927, pp. 14-18) sur ce point de psychologie différentielle ; fort justes à condition de ne point les pousser dans un sens « raciste », en faisant jouer exclusivement l'opposition des éléments arabe et persan comme tels.

pour devenir lui-même ce mythe. Voici par exemple l'un de ces psaumes, qui pourra clore la suite de nos remarques et donner à la traduction qui va suivre toute sa résonance : « O mon Dieu ! Dieu des choses existantes, des choses intelligibles et des choses sensibles ; Toi, le Donateur des Intelligences et des âmes, qui crées le principe et la racine des essences ; Toi dont l'existence est nécessaire et dont la grâce effuse, qui instaures les cœurs et les esprits, qui crées les formes et les figures ; ô lumière des lumières, Régent de la totalité des sphères, Tu es le premier qu'aucun premier ne précède, Tu es le dernier qu'aucun dernier ne suit. Les Anges sont impuissants à saisir ta majesté, et les hommes sont trop faibles pour connaître la perfection de ton essence. O mon Dieu, purifie-nous des attaches terrestres et corporelles, délivre-nous des contraintes méchantes et ténébreuses, répands sur notre esprit ton influx précieux, dispense sur nos âmes l'éclat de tes lumières ; l'intelligence est une goutte de l'océan de ta souveraineté, l'âme une étincelle de ta toute-puissance ; de ton essence qui rayonne effusent des gemmes spirituelles qui ne sont point en un lieu et n'occupent pas d'espace, qui ne sont ni contiguës ni séparées ; qui sont libres de l'espace et du « où », affranchies du continu et du discontinu. Los à Celui que la vue ne peut atteindre ni la réflexion représenter ! Gloire, los à Celui de qui viennent refus et exaucements ! A Toi appartiennent la générosité et la pérennité. Gloire à Celui dont la main détient la souveraineté sur toutes choses, et vers qui vous retournez tous <sup>1</sup> ! »

1. On trouvera le texte arabe de ce psaume ap. MASSIGNON, *Recueil de textes*, p. 111.

## LE FAMILIER DES AMANTS <sup>1</sup>

(9120) *Au Nom de Dieu clément et miséricordieux,  
Seigneur de la Perfection du Bien et de la Béatitude,  
nous allons te raconter la plus belle des histoires,  
puisque nous l'avons révélé ce livre (Qor'ân, XII, 3).*

*Sans vous, nous n'aurions pas connu l'amour,  
Sans l'amour, nous ne vous aurions pas connu.  
S'il n'y eut point l'amour ni la douleur d'amour,  
Ces paroles sublimes, qui les eût dites, qui les eût entendues ?  
S'il n'y eut point le vent pour soulever dans son souffle la chevelure,  
Qui donc montrerait à l'Amant le visage de l' Aimée ?*

### I

La première chose que Dieu créa fut une essence lumineuse, dont le nom est Intelligence, car, selon la tradition, « ce que Dieu créa d'abord, ce fut l'Intelligence ». Il dota cette essence de trois attributs : la connaissance de Dieu, la connaissance de soi-même, la connaissance de ce qui n'a pas l'être. Dès qu'exista sa faculté de connaître Dieu, le Bien fut engendré : c'est lui que l'on appelle en même temps Beauté ; de l'attribut qui est lié à sa connaissance de soi-même, apparut le Désir, que l'on appelle aussi Amour (*Mîhr*, *Sol*) ; et de l'attribut qui est lié à sa connaissance de l'Être et du Non-Être, naquit le Souci, que l'on appelle Angoisse. Et ces trois choses qu'une même source engendra forment trois frères. Beauté qui est le frère aîné, contempla en soi-même ; elle se vit comme le plus élevé de tous les biens ; une grande douceur fut en elle, et elle sourit ; alors des milliers d'anges parurent, procédant de ce sourire. Puis il y eut intimité entre Beauté et Désir, qui est le frère moyen. Il n'eut plus la force d'en détacher son regard, il resta comme un esclave à la servir, car dès qu'il eut vu le sourire-de-Beauté, il fut pris de folie, il fut bouleversé. Il voulut se mouvoir, mais Angoisse,

1. Nous avons préféré ici ne pas alourdir le texte des notes multiples qu'il exigerait ; nous renvoyons pour l'essentiel à notre introduction. Nous tenons d'ailleurs à préciser que cette traduction ne saurait avoir un caractère définitif. Outre que le Dr Spiès se propose d'éditer le texte à l'aide de plusieurs manuscrits, nous comptons en reprendre le contenu dans un travail d'ensemble. Notre traduction a été établie principalement sur le mss. Fâtîh 5426, qui est excellent, en faisant appel à l'occasion au mss. Hagia Sophia 4821, qui est très inférieur. Seuls ont été omis quelques vers arabes, citations ne présentant pas de lien essentiel avec l'ensemble. Les nombres entre crochets renvoient à la pagination du mss. Fâtîh.

le plus jeune frère, se suspendit à lui ; et c'est de cette suspension d'Angoisse que naquirent la terre et le ciel.

## II

Lors de la création d'Adam le terrestre, la nouvelle se répandit dans la cour céleste que sa nature associerait les quatre éléments. Alors l'agent de la prédestination qui du bout de son compas gouverne les mondes, en posa la pointe sur la surface de la terre. Une forme radieuse apparut. Il soumit les quatre éléments ennemis au pouvoir des sept planètes qui en sont chacune les régents particuliers, [92<sup>ro</sup>] et ils furent ainsi retenus en une prison à six côtés. Djemsid le lumineux (= le Soleil) accomplit quarante révolutions, ainsi quarante matins passèrent ; ces éléments furent revêtus de la forme humaine, et là où il y avait quatre natures, il n'y en eut plus qu'une seule. Lorsque la nouvelle de l'existence d'Adam se fut répandue dans la cour céleste, tous ses membres éprouvèrent le désir de le voir. Beauté, ayant eu connaissance de cette situation, déclara, parce qu'elle était la souveraine : « Je veux d'abord accomplir une chevauchée toute seule ; si le lieu m'est agréable, j'y demeurerai quelques jours. Vous ensuite, vous viendrez sur mes pas. » Beauté monta son coursier de gloire, et s'élança vers le *Burg*<sup>1</sup> où Adam était venu à l'être. En vérité le lieu lui parut délicieux, plein de charme et doux au cœur ; elle descendit et s'empara d'Adam si totalement qu'elle ne laissa plus rien en lui. Mais lorsque Désir eut appris le Départ de Beauté, il entoura de la main le cou d'Angoisse, et partit à sa recherche. Les grands de la cour céleste informés eux aussi, furent debout tous ensemble. Désir atteignit le domaine d'Adam, il vit Beauté qui avait posé sur son front le diadème de la gloire et trônait en souveraine sur l'existence d'Adam. Désir voulut aussi s'y faire une place, mais son front heurta le mur de la stupeur, et il s'affaissa. Angoisse aussitôt le prit par la main, et lorsqu'il revint à lui il vit tous les êtres du monde spirituel qui se pressaient étroitement autour de lui. Il se tourna vers eux ; alors c'est à lui qu'ils firent tous leur entière soumission, c'est lui

1. Nous traduisons sous cette forme médiévale le mot persan *Shahristân*, auquel il correspond proprement. Pour cet usage actuel, cf. v. g. WOLFRAM D'ESCHENBACH, *Perceval*, traduit par Alphonse GRANDMONT, Liège, 1892, p. 149 et passim.

qu'ils reconnurent comme leur souverain. Tous ensemble ils se dirigèrent vers le seuil de Beauté ; quand ils furent tout proches, Désir, qui était le commandeur, confia la lieutenance à Angoisse. Il ordonna à tous de baiser la terre, mais de très loin, car personne n'avait la force d'approcher. Et lorsque le regard des créatures célestes rencontra Beauté, toutes se prosternèrent et baisèrent la terre [92<sup>ro</sup>]. Il est écrit : « Tous les Anges l'adorèrent. » (*Qor'ân*, xv, 30.)

## III

Il y avait un certain temps que Beauté, ayant délaissé le burg de l'existence d'Adam, était revenue au monde qui est le sien. Elle restait dans l'attente du lieu où il conviendrait d'établir sa majesté. Lorsque fut venu le tour de Youssef, Beauté en eut connaissance, et dès lors elle se mit en route. Désir, tenant Angoisse par la manche, projeta de la rejoindre. Lorsqu'il fut tout près, il vit qu'elle s'était si intimement confondue avec Youssef, qu'aucune distinction ne subsistait entre Youssef et Beauté. Désir ordonna à Angoisse de s'humilier devant la Majesté de Beauté. Une voix s'éleva : « Qui donc es-tu ? » Désir répondit dans la langue de l'extase :

Ton esclave, le cœur blessé, qui revient près de toi.  
Ah ! le malheureux : son insouciance au départ, son empressement au  
[retour !]

Beauté repoussa avec indifférence la prière de Désir, et Désir d'une voix plaintive chanta ce vers :

O Amour, fini le temps où tu faisais ma joie,  
Aujourd'hui, hélas ! je n'attends rien de toi !

Désir devenu désespéré prit la main d'Angoisse et traîna ses pas vers les déserts de tristesse ; plaintivement il se récitait à soi-même cette litanie :

Que nulle main n'ait puissance de t'approcher !  
Puisse mon âme seule être brûlée du tourment de toi !  
Maintenant voici le jour où il me faut languir dans l'attente :  
Eh bien ! je m'éloigne, mais que personne ne connaisse un tel jour !

## IV

Angoisse, une fois consommée la séparation de Beauté, dit à Désir : « Tant que nous étions les esclaves de Beauté, nous portions sa *Khirqa* <sup>1</sup>, car c'était elle notre maître spirituel. Mais maintenant que l'on nous a rejetés, voici la conduite à tenir : que chacun de nous suive sa propre route ; acceptons la souffrance purificatrice d'un long voyage. Engageons-nous d'un pas ferme vers les assauts et les luttres lointaines ; passons la tête dans la robe de la résignation, et, comme le croyant sur son tapis de prière, prosternons-nous sur le tapis bigarré du destin et du décret divin [93<sup>ro</sup>] ; peut-être alors qu'avec l'aide des sept maîtres lointains qui sont les régents du monde du changement et du devenir, peut-être reviendrons-nous un jour au service de notre Shaykh. » Cette décision prise, Angoisse porta ses pas vers le pays de Chanaan, Désir prit le chemin de l'Égypte.

## V

Le chemin d'Angoisse conduisait rapidement au terme ; en une étape elle parvint au pays de Chanaan, franchit la porte de la cité, et s'enquit d'un maître spirituel afin de passer quelques jours dans son entretien. Elle entendit parler de Ya'qoûb de Kana'an ; alors elle franchit le seuil de son oratoire, et le regard de Yaqoûb tomba sur elle. Il vit un voyageur au visage connu, sur qui était visible l'empreinte de l'Amour. « Sois le bienvenu ! s'écria-t-il, que mille joies saluent ton arrivée. Mais, dis-moi, de quel horizon as-tu porté ici tes pas ? » Angoisse répondit : « Je viens de Nâkodjâ Abâd <sup>2</sup>, je viens de la cité des Purs. » Ya'qoûb avec humilité étendit le tapis de la constance, et Angoisse y prit place. Quelques jours passèrent, l'intimité était née entre Ya'qoûb et Angoisse, au point qu'il ne pouvait rester un moment sans elle. Tout ce qu'il possédait, il lui en fit présent ; d'abord il lui offrit l'éclat de son noir regard, car il est écrit : « L'Angoisse avait pâli ses yeux » (Q., XII, 84). Il appela son oratoire « chambre du trésor » et il lui en donna l'investiture.

1. C'est le manteau qu'un maître spirituel impose à son disciple.

2. Cf. p. 386, n. 5.

L'ennemi, pourquoi le craindre, puisque tu es mon compagnon ?  
La souffrance, pourquoi la fuir, puisque tu la portes avec moi ?  
Dis à l'ennemi qu'il étouffe s'il veut, dans l'anxiété qui dévore le sang de  
[son cœur,  
Puisque toi tu restes de plein gré à portée de mon étreinte !

## VI

De son côté l'infortuné Désir se dirigeait vers l'Égypte, où finalement il arriva, ayant doublé les étapes ; de la poussière de la route, il passa à la grand'place.

Désir un jour survint sur la grand'place  
Alors qu'on discutait de Beauté, la merveille du monde.  
L'Intelligence ? A quoi bon, voici maintenant la marche gracieuse de  
[l'Amour  
La patience ? A quoi bon, puis que maintenant l'Ami est apparu.  
Au sentiment de mon cœur aboli depuis de longues années,  
Les boucles de ses cheveux parfumés de musc ont apporté le renouveau !

La rumeur se propagea dans la ville ; des groupes se formaient. Désir, tel un derviche ayant rejeté toute honte [93<sup>ro</sup>], passait devant chaque visage et scrutait avidement chaque belle figure, demandant à toutes l'abri où reposer son cœur. Mais personne ne répondait à son attente. Il s'informa du palais d'Égypte, lorsque par hasard il vint à passer à la hauteur du seuil de l'oratoire de Zulaykhâ. Zulaykhâ l'aperçut à son passage ; elle se leva et s'élança vers lui : « O infiniment cher, puissé-je être ton sacrifice ! D'où viens-tu ? dis-moi, où veux-tu aller ? Quel nom te donne-t-on ? » Désir lui répondit : « Je viens de la demeure sacro-sainte, du cercle où réside l'Esprit (Rouh Abâd). Là où est ma demeure, Angoisse est toute proche. Errer, voilà ma vocation ! Je suis un soufi solitaire ; à tout instant, en toute direction, je me mets en route ; chaque jour je franchis une étape, chaque nuit je fais halte quelque part. Lorsque je suis obscur dans l'exil, on me nomme *Ishq*, je ne suis que *désir* ; mais lorsque [je monte à l'horizon], on me nomme l'Amour, le soleil du Monde (*Mîhr*) <sup>1</sup>. Dans les cieus je suis connu comme le Moteur primordial ; sur terre j'apparais comme un mendiant. Bien que mon apparence

1. Par une étrange lacune le mss. Fâtih 5426 omet, en laissant l'espace en blanc, le mot qui ferait antithèse avec *ghorbat* « exil ». Par contre le mss. Hagia Sophia 4821 fol. 51<sup>ro</sup> présente un texte dont le sens revient à ceci : en arabe on m'appelle *'ishq*

soit ancienne, je suis jeune encore, jeune toujours ; et bien que je sois sans éclat, je suis de haute lignée. Ah ! longue est mon histoire... Nous étions trois frères, élevés dans la douceur ; jamais nous n'avions connu le visage de la privation. Mais à quoi bon décrire l'état de notre royaume ? pourquoi en nombrer les merveilles ? car votre entendement ne peut les comprendre ni votre intuition les saisir. C'est un espace lointain au bord le plus lointain de notre empire. Un chemin à neuf étapes le sépare de votre propre royaume ; celui-là seul qui le connaît peut en tenter l'approche. Eh bien ! l'histoire de ce lointain royaume, telle qu'il est possible à votre intelligence de la saisir, je vais te la conter.

## VII

Or donc, sache que par delà la voûte aux neuf coupoles, s'élève un dôme que l'on appelle le *Burg de l'Ame*. Son embrasure est immense, il possède de hauts et forts remparts. L'entrée du Burg est confiée à un Maître spirituel, un adolescent, dont le nom est Sagesse-éternelle. Errant sans cesse au loin, il ne sort point pourtant de son lieu propre. C'est un gardien de mémoire excellente ; il connaît le livre divin ; grande est son éloquence [94<sup>re</sup>] et pourtant il est muet ; c'est un ancien, et pourtant il n'a pas vu passer les années, extrêmement vieux, et pourtant nulle défaillance ne l'a encore affaibli. Quiconque veut parvenir à ce burg, qu'il brise les quatre arches et les six cordages ; que de l'amour il tresse un lasso, qu'il monte le coursier du désir ; qu'avec le bâton du jeûne il étende sur ses yeux le collyre de la vigilance ; qu'il prenne en main l'épée de la gnose, et qu'il parte à la quête du microcosme ; qu'il s'en aille alors de par le Nord et gagne le quart habité du monde ; lorsqu'il approchera du Burg, il verra se dresser un château à trois étages.

Au premier étage se trouvent deux loges : dans la première s'élève un trône d'eau, sur lequel s'appuie un être dont la nature est inclinée

(désir), en persan on m'appelle *Milr* (Amour ; *milr* est en même temps le nom du soleil). A cette explication platement linguistique, la leçon du mss. Fâtih substitue donc une indication mystique, selon laquelle il y a correspondance entre l'état crépusculaire (racine arabe : *ghrb* !) et la forme du désir d'une part, le rayonnement de l'aurore et l'Amour pur d'autre part. La phrase suivante ne laisse d'ailleurs aucun doute sur cette interprétation.

à l'humide ; sa sagacité est immense, mais il est sujet à l'oubli ; toutes les formes que tu lui présentes, il les accueille aussitôt, mais il n'en garde aucun souvenir. A côté de lui, dans la seconde loge s'élève un trône de feu ; sur ce trône siège un être dont la nature est inclinée au sec. Il est long à comprendre la révélation des similitudes mystiques ; mais lorsqu'il a compris, cela ne sort plus jamais de son souvenir. Lorsqu'il aperçoit l'arrivant, il commence sur lui l'épreuve de la langue ; il cherche à le séduire par des couleurs chatoyantes, et à chaque instant se propose à lui sous une forme nouvelle ; mais il ne faut y prêter aucune attention et s'en détourner.

Il arrive alors au second étage ; là il voit ensemble deux loges. Dans la première est éployé un trône d'air où repose un être dont la nature est inclinée au froid. Il aime le mensonge, la calomnie, les vains bavardages ; il aime sortir de la voie, et formuler sans cesse des jugements sur des choses qu'il ne connaît pas. Dans son voisinage, dans la seconde loge, monte un trône de vapeur, où siège un être dont la nature est inclinée au chaud. Il a vu beaucoup de choses, bonnes et mauvaises ; tantôt il paraît avec les attributs des anges, tantôt avec les attributs des démons. Il y a en sa présence des choses merveilleuses ; il connaît les secrets qui guérissent, et c'est de lui que l'on apprend la magie [94<sup>re</sup>]. Dès qu'il aperçoit celui qui vient, il le flatte, enlace son épaule, s'efforce de le perdre ; qu'il brandisse alors l'épée pour terrifier tous ces fantômes et les contraindre de s'enfuir.

Lorsqu'il arrive au troisième étage, il voit une pièce charmante, dans laquelle est dressée un trône de terre pure ; sur ce trône est accordé un être dont la nature est harmonieuse, soumise à la réflexion et à la fidélité, ce qu'on lui confie jamais il ne le trahit, et tout ce qu'acquiescent les êtres des étages inférieurs, c'est à lui qu'ils le confient pour servir en un autre temps.

Lorsqu'il en a terminé avec cela et se propose de partir, cinq portiques se présentent à lui. Le premier portique a deux ouvertures, et dans chacune est disposé un trône allongé en ovale ; deux tentures sont suspendues devant lui, l'une noire et l'autre blanche. De nombreux serviteurs s'agitent devant ce portique, et sur le trône est étendu un personnage auquel est attaché un veilleur. Il peut scruter le cours des années ; presque toujours en voyage, il ne bouge pourtant pas de sa place, et tout lieu qu'il veut atteindre, si loin-

tain soit-il, il l'atteint en un instant. Lorsqu'il se présente à lui, il ordonne à chacun de passer par le portique ; s'il aperçoit quelque part une fissure, il s'empresse d'annoncer la nouvelle.

Le second portique comprend également deux portes ; l'ouverture de chacune forme un carré mystique de  $5 \times 5$ . Derrière chacune de ces portes est posé un trône circulaire, et sur chacun de ces trônes siège un être : c'est le *Renseigné*. Un messenger parcourt l'espace en son nom ; il est perpétuellement à sa disposition. Toute forme que produit le devenir, il la saisit et la lui présente, pour qu'il en prenne connaissance. Il a ordre de rapporter rapidement tout ce qu'il entend ; pourtant toutes les formes ne trouvent point accès près de lui, et il ne se prête pas à tous les appels.

De là il accède au troisième portique ; celui-ci encore [95<sup>ro</sup>] a deux portes. Chacune possède une large ouverture, qui forme l'orifice d'une loge. Dans chacune de ces loges, une chaire est dressée ; sur chacune siège un être, au service duquel est attaché un esclave qu'on appelle *Spiritus* ; chaque jour il s'élance autour du monde ; tout ce qu'il voit d'agréable ou de déplaisant, il lui en apporte une part, pour qu'il se l'approprie et le dépense. Il a mission de tempérer les échanges, que le circuit ne devienne excessif.

Qu'il passe alors au quatrième portique, celui-ci plus vaste que les trois autres. Au milieu de ce portique jaillit une source d'eau suave, autour de laquelle s'élève un mur de perles ; au milieu de la source est un trône mobile, et sur le trône siège un être que l'on appelle le *Proateur*, c'est lui qui discerne les quatre éléments, a pouvoir de les séparer et d'ordonner chacun des quatre. Nuit et jour cette occupation l'absorbe. Il a ordre de veiller à ce que cette activité se maintienne dans la mesure du besoin.

Enfin il arrive au cinquième portique, et ce portique embrasse toute l'étendue du burg. Tout autour est déployé un tapis, et l'être qui y est assis le recouvre tout entier ; il juge des huit principes et les discerne, et pas un instant ne se laisse distraire de cette œuvre. On l'appelle le *Bien-Connu*. Il ordonne d'enrouler le tapis [et de dresser un nouveau portique <sup>1</sup>].

Une fois franchis les cinq portiques, il pénètre au cœur du burg, et se dirige vers la forêt. A son approche il distingue un feu étincelant, un personnage assis y fait cuire quelque chose, tandis qu'un

1. Mq. dans le Commentaire.

autre attise le feu et qu'un troisième maintient fermement un vaisseau jusqu'à ce que la cuisson soit achevée. Quelqu'un sépare l'écume légère et subtile produite par l'ébullition, et met de côté ce qui reste au fond du vaisseau ; un autre enlève le tout et le partage entre les habitants du Burg [95<sup>ro</sup>]. L'élément subtil est attribué à ce qui est subtil, l'élément dense attribué à ce qui est dense. A une grande hauteur au-dessus est encore un être, et quiconque a participé au repas prend des forces, et il l'attire vers la hauteur.

Au cœur de la forêt se trouvent un lion et un sanglier ; l'un est jour et nuit occupé à tuer et à déchirer, l'autre à piller, à dévorer et à boire. Qu'il dégage le lasso de la sangle, le lance autour de leur cou, les jugule, puis qu'il les jette ensemble.

Alors qu'il lâche les rênes de sa monture, l'excite de la voix, et d'un seul élan s'enlève hors des neuf défilés. Il atteint un autre portique ; à ce moment il voit un vieux sage qui se met à le saluer et l'appelle à lui avec douceur. En ce lieu est une source appelée « *l'Eau-Vivifiante* », où il fait ses ablutions. Lorsqu'il a trouvé cette source d'immortalité, il apprend le Livre divin. Et par delà ce burg s'élève encore un autre burg ; il en révèle toutes les routes et initie à leur connaissance. Mais si je vous en contais l'histoire et que je vous l'explique, votre intelligence ne la pourrait saisir. Vous douteriez de moi et vous abîmeriez en un océan de stupeur. C'est pourquoi je me tairai maintenant, mais si ce que j'ai dit vous l'avez compris, alors portez en paix les instants qui passent ! »

## VIII

Lorsque Désir eût terminé ce récit, Zulaykhâ demanda : « Mais la raison de ta venue ici, loin de ton royaume, quelle est-elle ? » Désir répondit : « Nous étions trois frères. Notre frère aîné s'appelait Beauté ; c'est lui qui nous avait élevés. Le plus jeune d'entre nous s'appelait Angoisse ; presque toujours il était à mon service. Nous étions tous trois ensemble, et nous étions heureux. Mais voici qu'un jour une voix proclama soudain en notre pays : « Au monde terrestre vient de paraître un être nouveau, et cet être, ô merveille ! appartient à la fois au ciel et à la terre ; il est corps et il est esprit. Oui, il a reçu en partage les bords terrestres, et pourtant il lui a été fixé ici une demeure parmi nous. Un impétueux désir de le voir entraîna

tous ceux de notre royaume. Tous accoururent devant moi, et nous tîmes conseil [96<sup>ro</sup>]. Beauté étant notre chef, je la mis au courant de cette situation. « Patientez, dit-elle, le temps que j'y aille moi-même, et que j'y jette un regard. S'il m'est agréable, alors je vous manderai. » Et nous tous de dire : « A tes ordres ! » En une étape Beauté atteignit le Burg d'Adam ; elle fut charmée du lieu et s'y fixa. Nous aussi alors nous vîmes sur ses traces, mais à peine pûmes-nous approcher, il ne nous fut pas permis d'aller jusqu'à elle. L'attente nous épuisait, et chacun de nous s'affaissait dans un coin. Mais vint enfin le tour de Youssef, et le signe de Beauté était marqué sur lui. Moi et mon jeune frère, celui dont le nom est Angoisse, nous nous acheminâmes dans sa direction. Mais lorsque nous nous présentâmes, Beauté était déjà devant celui que nous avions vu ; elle refusa de nous accueillir, et plus croissait notre plainte, plus nous voyions grandir son indifférence envers nous....

Lorsque nous eûmes reconnu que son indifférence était un fait accompli, nous partîmes chacun de notre côté. Angoisse partit vers Kana'an, et moi, Désir, je pris le chemin de l'Égypte....

Zulaykhâ, pénétrée par ce récit, livra tout entière sa demeure à la possession de Désir, qui dès lors lui fut plus cher que sa propre vie. Or un jour voici que Youssef parut en Égypte ; le peuple s'assembla, la nouvelle en parvint à Zulaykhâ, qui confia l'événement à Désir. Alors Désir enlaça son épaule, et tous deux s'acheminèrent vers la contemplation de Youssef.

À peine le regard de Zulaykhâ l'eut-il rencontré, que son cœur se brisa contre le roc de l'éblouissement ; elle franchit le cercle de l'endurance et étendit la main de la protestation ; elle déchira sur elle le voile de la quiétude et sombra dans une noire mélancolie. Tout le monde lui prodigua des soins, mais hors d'elle-même elle murmurait dans son ravissement : [96<sup>ro</sup>].

Sur quiconque avoue ne pèse plus la faute, ni sur moi-même mon secret  
[divulgué ;  
On raconte que je t'aime, ah ! plus brûlante encore arde ma passion.

## IX

Youssef étant devenu le gouverneur de l'Égypte, la nouvelle en parvint jusqu'en Kana'an ; Ya'qôûb fut en proie à un tel désir de

le voir, qu'il parla de cet état de choses à Angoisse ; celle-ci lui conseilla de prendre ses enfants et de partir pour l'Égypte. Ya'qôûb se conforma au conseil, prit tous ses enfants et fit route pour l'Égypte. Dès son arrivée il aperçut Youssef siégeant au côté de Zulaykhâ sur le trône royal. Il fit signe à Angoisse, qui, lorsqu'elle aperçut Désir au service de Beauté, tomba à genoux et se prosterna devant elle, le visage contre terre. Ya'qôûb et ses enfants l'imitèrent, et tous se prosternèrent. Alors Youssef se tourna vers Ya'qôûb et lui dit : « O mon père, voilà l'explication du rêve qu'un jour je te contais : « Père, voici que j'ai vu onze étoiles et le soleil et la lune, oui, je les ai vues, et elles se prosternaient pour m'adorer. » (*Qorân*, XII, 4.)

## X

Sache maintenant que parmi toutes les expressions de la Beauté, il y a celle qui désigne la Beauté plastique et celle qui désigne la perfection. Or il est écrit : « Si Dieu est beau, il produit nécessairement la Beauté. » Si tout ce qui est existant, parmi le corporel et le spirituel, recherche la perfection, tu ne vois de même aucun être qui n'ait le désir de la Beauté des formes. Cela donc, médite-le avec soin et pénétration : la Beauté, c'est elle qui hante les désirs de tous, c'est à se conjoindre à elle que se consomment tous les efforts. Hélas ! pourtant, bien difficile est l'accès de cette Beauté, objet de l'universelle aspiration ; car pour s'unir à elle il faut un médiateur, et il n'est point d'autre médiateur que le désir. Mais le désir n'accueille pas en lui n'importe qui, il ne fixe pas n'importe où sa demeure, il ne se découvre pas à tous les regards. Quelqu'un se présente-t-il un jour à lui préparé à ce bonheur ? Il envoie vers lui Angoisse qui est son messenger fidèle, afin qu'il purifie la demeure et que personne n'en franchisse le seuil. Il proclame l'approche du Salomon-du-Désir, et voici ce qu'il chante : « Fourmis, fourmis, rentrez dans vos demeures, [de peur que Salomon et son armée ne vous foulent aux pieds, car ils ne s'apercevront pas de vous] (*Q.*, XXVII, 18). Oui, que les fourmis maintiennent fermement chacun à leur place, les sens externes et les sens internes [97<sup>ro</sup>] ; elles supporteront saines et sauvées le choc de l'armée du désir, et rien ne troublera leur cerveau. Le messenger fait le tour de la demeure, il observe tout, puis il des-

cend dans la cellule du cœur ; il y a des choses qu'il détruit, d'autres qu'il édifie, et telle est la première manière dont il agit. Il emploie quelque temps à cette occupation, alors il se rend à la cour de Beauté. Et lorsqu'il est reconnu que c'est le Désir seul qui introduit l'aspirant près de l'objet de son désir, tous les efforts doivent préparer à ceci : à connaître le Désir, à éprouver les étapes et les degrés des amants ; il faut se soumettre tout entier au désir. C'est alors seulement que sont données des visions merveilleuses....

## XI

Lorsque l'amour atteint son apogée, on l'appelle *Désir*. Dans le désir l'amour est dépassé ; le désir est moins étendu que l'amour, car tout désir est amour, mais tout amour n'est pas désir. De même l'amour est moins étendu que la science, car tout amour est connaissance, mais toute science n'implique pas l'amour. Quant à la science, deux choses opposées peuvent en procéder ; il peut y avoir connaissance, et il peut y avoir discorde. En effet la science peut se diriger sur un objet qui présente une connexion et une correspondance avec le corporel ou le spirituel. C'est ce que l'on appelle le Bien pur, la Perfection absolue, et c'est à cela que l'âme humaine aspire : elle veut y être introduite, elle veut actualiser sa perfection. Mais, par contre, la science peut aussi rechercher un objet qui soit sans connexion ni correspondance avec le corporel ni avec le spirituel. C'est alors le Mal pur, la carence absolue. Cela l'âme humaine le fuit toujours, elle éprouve pour lui une aversion naturelle. Dans le premier cas l'amour est sagesse, dans le second cas il est discorde. Il y a donc trois principes : la connaissance, l'amour et le désir. Mais on ne peut accéder au monde du désir qui est le plus élevé de tous, que par la connaissance et par l'amour [97<sup>ro</sup>]. Il y a donc deux principes qui en rapprochent, et tel est le sens de ces paroles : « Deux pas, et alors tu as rejoint ». De même que le désir est la limite de la connaissance, l'amour qui lui est contigu est la limite des sages et des philosophes ; ce qu'un poète exprime ainsi :

Le Désir n'appartient à aucune créature,  
Il est au seul amant qui a pu l'atteindre.

## XII

Le nom du Désir, *'ishq*, provient de *'ashiq* (lierre), qui désigne cette plante que l'on voit croître sur les arbres. Au ras du sol d'abord, elle agrippe son effort à la racine de l'arbre. Puis elle se dresse, s'enroule autour de l'arbre, et finit par l'enserrer tout entier. Son étreinte se fait si pressante, que bientôt elle épuise toute la sève, qui circule dans les veines ; elle dépouille cet arbre de la nourriture qu'il tirait de l'air et de l'eau ; alors il languit et se dessèche. Ainsi en est-il pour le monde humain ( = le microcosme ) ; dans ce monde qui représente la quintessence des êtres, il est un *arbre-à-la-taille-élancée* ; c'est l'amour qui perpétuellement jaillit du cœur, et le germe qui est dans le cœur grandit aussi bien dans les terres du monde invisible que dans tout ce qui a une âme. On l'a dit :

Tout ce qui en ce monde a de l'espace  
Jusqu'à la pierre et la motte de terre, tout a une âme.

Ce noyau du cœur, c'est cela son essence ; du grenier de la demeure des cohortes des esprits, le jardinier de la prééternité et de la postéternité l'a fixé dans le jardin du monde invisible, ainsi qu'il est écrit : « L'esprit vient de l'ordre de mon Seigneur » (*Qor'ân*, xvii, 87), et il a déterminé le degré de son essence, car « les cœurs des fidèles sont entre les doigts du Miséricordieux, qui les retourne comme il lui plaît ». De même que de lui émane l'eau de la Science, et que « c'est par cette eau que toute chose a la vie », ainsi encore : « C'est Dieu qui aux jours de votre éternité, souffles émanant de la droite divine, est reçu dans le noyau du cœur. » De lui éclosent par milliers les pousses et les rameaux spirituels ; cette prospérité et cette fraîcheur, tel est le sens caché de la parole symbolique : « Oui, je rencontre le souffle du Miséricordieux, qui émane de sa droite. » Ce germe du cœur que l'on appelle *Parole excellente* est donc en vérité un arbre excellent, puisque « Dieu compare la Parole excellente (de la Foi) à un arbre excellent » (*Q.*, xiv, 29). Et de cet arbre il y a un reflet dans le monde du changement et du devenir, reflet que l'on appelle « ombre », « corps », ou aussi « arbre-à-la-taille-élancée ». Lorsque cet arbre-excellent se met à croître et approche de la perfection, le désir soudain s'élève et l'étreint, au point qu'il

tarit en lui toute sève humaine, et que la griffe du désir finit par atteindre l'arbre primitif<sup>1</sup> ; son reflet, c'est-à-dire l'arbre-à-la-taille-élancée, s'affaiblit et pâlit, et finalement la connexion se trouve totalement coupée. C'est alors que cet arbre devient âme absolue ; il est digne de prendre place dans le jardin divin, ainsi qu'il est écrit : « [O homme qui eus de la confiance,] entre au nombre de mes fidèles, entre en mon paradis... (*Qorân*, LXXXIX, 29/30). Et comme c'est par le Désir qu'il trouvera cette aptitude, le Désir est donc l'œuvre pure qui l'introduira à ce degré. « Vers lui montent la Parole excellente, et l'œuvre pure atteint jusqu'à lui » (*Qorân*, XXXV, 11). La pureté, c'est précisément l'aptitude à cette station mystique. Quand on dit : telle personne est pure, cela veut dire qu'elle est prête à recevoir la beauté de l'amour. Mais s'il introduit l'âme dans le monde qui subsiste éternellement, il abandonne le corps au monde soumis au néant, car dans ce monde soumis au devenir, il n'est rien qui soit digne ni capable de rendre hommage à l'Amour :

Ai-je un ennemi dont le désir languit vers l'Union ?  
Que jamais sa main, fût-ce un instant, n'en atteigne la jouissance !  
Non, point d'autre imprécation contre lui,  
Car, fût-il de fer, pour son supplice ton amour est assez !

### XIII

[98<sup>ro</sup>] Le Désir est un serviteur dont la naissance a fait un familier ; il a été élevé dans le burg de la prééternité, et le Seigneur de la prééternité et de la postéternité lui a confié la surveillance des deux états de l'existence. Cette surveillance, il l'exerce à tout instant et de tous côtés. A tout moment il jette un regard sur chacun des climats. Sur ses titres d'investiture il est établi qu'en toute cité où il se rend, les notables doivent en son honneur offrir une vache en sacrifice, car, dit le verset Qoranique : « Dieu, [dit Moïse à son peuple], nous ordonne de lui immoler une vache, » (*Q.* II, 63) et tant que l'on n'immole pas cette créature, il ne pénètre pas dans la cité. Or le corps humain est à l'image d'une cité. Les membres en sont les avenues, et les veines autant d'ouvertures qui débouchent dans ces avenues. Les sens, ce sont les artisans qui ont chacun leur occupation propre. Et il y a aussi une créature qui sème les

1. C'est-à-dire le germe qui est dans le cœur.

ravages dans cette ville ; des deux extrémités de son pied fourchu, l'une est l'avidité, l'autre le désir ; elle est d'une couleur agréable, jaune et brillante, séduisant quiconque y arrête le regard. Elle est plaisante : « Sa couleur est d'un jaune pur qui charme ceux qui la regardent » (*Q.*, II, 64). Elle n'est ni le vieux sage dont on cherche la bénédiction (« la bénédiction est avec vos anciens ») ; ni le jeune homme dont on efface la peine (car juridiquement la jeunesse rentre dans la folie !). Elle ne discerne pas ce qui est légal, elle ne comprend pas l'intelligible ; elle se moque du paradis et ne craint pas l'enfer. « Elle ne sera ni vieille ni jeune, mais d'un âge moyen » (*Q.*, II, 63).

Ni science, ni sagesse, ni absolu, ni certitude  
Comme l'infidèle pour qui il n'y a ni monde terrestre ni religion !

Car celui-là ne fend pas la terre de la perspicacité avec le fer de l'ascétisme, pour être prêt à recevoir la semence de la pratique mystique, qui creuserait au profond de son cœur le puits d'où jaillit l'eau de la Science, et arriver ainsi par l'intermédiaire des choses connues jusqu'aux choses inconnues. Perpétuellement dans le désert de soi-même, il devient comme un âne déchaîné [99<sup>ro</sup>]. « Il n'a point servi à labourer la terre, ni travaillé à arroser les moissons » (*Q.*, II, 66). — Toute vache ne convient pas pour ce sacrifice, et il ne s'en trouve point dans n'importe quelle ville. N'importe qui également n'a pas le cœur de pouvoir faire ce sacrifice, et la grâce n'en est point donnée à tout moment à tout le monde. « Il faut des années pour que sous l'action du soleil, la pierre originelle devienne rubis dans le Badakhsân, ou cornaline dans le Yémen. »

*Fin du « Familier des Amants », traité composé par le Shaykh  
Shihab al-Din Suhrawardî le martyr ; que sur lui soit  
la miséricorde divine. Los à Dieu !*

COMMENTAIRE ANONYME (du chap. VII) <sup>1</sup>.

« [192<sup>ro</sup>]. Sache qu'un jour l'occasion nous fut offerte d'examiner attentivement un traité portant pour titre « le Familier des Amants », et dont l'auteur était le Shaykh émérite *Shihâb al Dîn le martyr*, que Dieu l'ait en sa miséricorde ! Au milieu de ce traité, des propositions étaient énoncées sous forme d'allégories et de suggestions symboliques, qu'il y avait une certaine difficulté à comprendre. L'un de nos amis demanda avec instance un commentaire qui éclaircît ce discours. — Comme le début de ce traité n'avait pas besoin d'explication, nous avons simplement, en manière de présentation de l'ouvrage, exposé ce début en le résumant.

Sache donc que dans le 1<sup>er</sup> chapitre il est dit ce que voici : La première chose que Dieu créa fut la Première Intelligence, et après qu'elle fut existante, elle eut la connaissance de Dieu ; cette propriété engendra la Beauté. Et elle connut le nom où elle se mentionnait à elle-même <sup>2</sup>, et par cet attribut elle engendra le Désir ; ensuite elle connut qu'elle n'était pas le Principe, mais que son existence était postérieure au Principe, et de là elle engendra le Souci. Là-dessus au moment où Youssef apparut, Beauté s'approcha de lui, et Désir conçut pour elle un immense amour. Il saisit la manche du Souci et chanta la louange de la Beauté. Mais Beauté opposa à sa prière la main de l'indifférence, et Désir étant devenu sans espoir, dit : « Toute notre existence nous fûmes au service de Beauté ; elle était notre maître spirituel et nous portions sa *khirqa*. Mais elle s'est détournée de notre Souci ; ce qui maintenant convient, c'est que chacun de nous s'éloigne de son côté. » Souci prit le chemin de Kana'an, et descendit dans la maison de Ya'qûb. Désir s'en alla vers l'Égypte, et pénétra dans la demeure de Zulaykhâ. Celle-ci lui dit : « Sois le bienvenu ! D'où viens-tu ? » Il dit : « De la demeure sacrosainte ».

*Commentaire.* — C'est-à-dire je suis pur des souillures du monde d'ici-bas, car le « Saint » s'attache au concept de pureté.

*Texte.* — « Je suis de la région où habite l'Esprit [193<sup>ro</sup>]. Mon histoire est longue et toi tu [vas] t'ennuyer. Nous étions trois frères élevés dans la douceur ; si je dis l'état de notre royaume, si je décris les merveilles de ce lieu d'où je suis, vous ne pouvez les entendre, et votre intuition ne peut les saisir. »

*Comm.* — Là est le monde spirituel, et un entendement qui appartient au monde matériel ne peut saisir les Idées pures qui sont dans le monde spirituel.

1. D'après le mss. Shahîd 'Alî Pâshâ 2703, communiqué par le Dr O. Spies. Le Commentaire reproduit au fur et à mesure le texte du chap. VII, mais avec quelques variantes.

2. *Dhikr-i-Khod* : son propre « mémorial ».

*Texte.* — C'est un royaume qui est le plus lointain de nos royaumes. Neuf étapes le séparent de votre propre royaume. Celui qui en connaît le chemin, celui-là peut y atteindre. L'histoire de ce royaume, telle qu'un entendement comme le vôtre peut tenter de l'approcher, la voici :

*Comm.* — Ce « royaume nôtre » est au-delà des sphères célestes, et désigne le monde de l'Intelligence. Les neuf étapes successives sont les neuf sphères, et quiconque est maître en astronomie en connaît le chemin.

*Texte.* — Sache que par-delà cette voûte aux neuf coupoles il est un dôme que l'on appelle le Burg-de-l'Ame.

*Comm.* — Au-delà des 9 sphères est la limite du monde des corps ; il y a le monde des esprits, et c'est là qu'est notre Burg.

*Texte.* — Il a une embrasure immense, un haut et fort rempart.

*Comm.* — Cela signifie l'élévation de ce monde et sa séparation de la matière corporelle.

*Texte.* — A la porte de ce Burg sont préposés un vieux maître spirituel et un adolescent <sup>1</sup> ; le nom de ce maître est Sagesse-éternelle.

*Comm.* — Par ce vieux maître spirituel l'auteur entend la Première Intelligence, puisqu'il le désigne comme « Sagesse éternelle », et par l'Adolescent, il entend l'Ame du Monde, puisque l'Ame est un adolescent par rapport à l'Intelligence en tant qu'elle est son causé, et que la cause a une priorité nécessaire dans l'existence sur le causé. L'antériorité de l'Intelligence par rapport à l'Ame est donc suggérée par le vieux maître spirituel, et la postériorité de l'Ame par rapport à l'Intelligence est représentée par l'Adolescent.

*Texte.* — Il fait continuellement de lointains voyages, pourtant il ne sort pas de son lieu.

*Comm.* — Par voyages l'auteur entend l'effusion des dons de l'Intelligence sur les créatures, néanmoins l'immobile ne saurait se mouvoir puisque le mouvement est un des attributs du corps matériel. A tout ce qui n'est pas un corps, le mouvement est donc impossible [193<sup>ro</sup>].

*Texte.* — C'est un gardien de mémoire excellente ; il connaît le Livre divin.

*Comm.* — C'est-à-dire qu'il a connaissance des Idées contenues dans la Science divine et dans la Sagesse infinie. Qu'il soit un « gardien » (*hâfiz*), cela indique que les Idées divines lui sont présentes *en acte*.

*Texte.* — Il est éloquent, pourtant il est muet.

*Comm.* — Il est éloquent par rapport au monde des intelligibles, muet par rapport au monde des sensibles. Ce qui est signifié par là, c'est qu'il manifeste les « cognoscibles » purement intelligibles sans le secours des membres ni de gestes extérieurs.

1. Les deux autres mss. du texte portent : « Un jeune maître spirituel » ; le commentaire dédouble donc. On peut penser ici au texte pehlevi *Mênokê Xrat* (*La Sagesse céleste*). Cf. NYBERG. *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne*.

*Texte.* — C'est un ancien, et pourtant il n'a pas encore vu passer les années ; il est vieux, et pourtant il n'a subi aucun affaiblissement.

*Comm.* — « Ancien » par rapport au monde intelligible, puisque sa préexistence en est le fondement ; « sans avoir vu passer les années », par rapport au monde des sens, car l'année est déterminée par le mois, le mois par le jour, le jour par l'heure, et l'heure par le temps ; or le temps est déterminé par le mouvement de la sphère, et la sphère appartient au monde corporel. Mais l'Intelligence est au-delà du monde des corps.

*Texte.* — Quiconque veut parvenir à ce *Burg*, qu'il brise les quatre arches et les six cordages, qu'il tresse un lasso et qu'il pose l'abstinence sur la monture du désir ; qu'avec le bâton de la faim il étende sur ses yeux le collyre de la vigilance, qu'il prenne en main l'épée de la gnose et qu'il parte à la quête du microcosme.

*Comm.* — Par les quatre arches l'auteur entend les quatre éléments, et par les 6 cordages les 6 directions dans l'espace ; il faut donc s'en abstraire. Par l'abstinence, la faim, la vigilance, il entend les espèces d'ascétisme ; par le désir, le propos d'entrer dans la voie mystique ; par l'épée de la gnose l'actualisation des connaissances, et par le microcosme, le « petit monde », lequel est l'être humain.

*Texte.* — Qu'il s'en aille vers le Nord, et gagne le quart habité du Monde.

*Comm.* — Du côté du Nord ; par cette indication l'auteur entend que le quart habité de la Terre se trouve dans le Nord ; et par partie habitée dans le corps humain il entend le substrat et la demeure des *esprits*, parce que le corps humain est composé de quatre choses [194<sup>re</sup>] : le pneuma, les membres, les humeurs et les cavités. Le pneuma est donc un quart de l'ensemble de ces quatre choses, et le substrat de ce pneuma est la partie habitée du microcosme. Ce pneuma est triple : il y a le pneuma spirituel (= humain), le pneuma animal et le pneuma végétal.

*Texte.* — Lorsqu'il arrive à la porte du *Burg*, il voit un château à trois étages.

*Comm.* — Par ce château à trois étages, l'auteur entend les 3 étages du cerveau, ce qui signifie que celui-ci comporte trois cavités : la cavité antérieure, la cavité intermédiaire et la cavité postérieure, laquelle est le substrat du pneuma humain.

*Texte.* — Dans le premier étage il y a deux loges, et dans la première loge est posé un trône d'eau ; sur ce trône s'appuie un être, dont la nature incline à l'humide.

*Comm.* — Le trône d'eau signifie le substrat humide auquel est lié le *sensus communis*, car la partie antérieure est la première cavité du cerveau, et la nature du *sensus communis* est d'être inclinée à l'humide, ainsi qu'il sera expliqué.

*Texte.* — Car il est puissant, mais il subit l'emprise de l'oubli ; toutes les formes que tu lui présentes il les accueille, mais il n'en garde aucun souvenir.

*Comm.* — Nous avons dit qu'il est soumis à l'humide, et tout ce qui est soumis à l'humide accueille les formes et les abandonne facilement, c'est-à-dire que tous les sensibles que le *sensus communis* peut appréhender, s'il les appréhende en fait, il ne les garde point, car veiller sur eux n'est pas son affaire, mais celle de la faculté imaginative, ainsi qu'il sera dit ; en effet les sens externes aussi bien que les sens internes sont tous des choses simples, et deux actions différentes ne peuvent pas émaner d'une chose simple : or une chose est trouver, et une autre chose est conserver.

*Texte.* — Dans son voisinage, dans la seconde loge, est déployé un trône de feu ; sur ce trône siège un être dont la nature est inclinée au sec.

*Comm.* — Le trône de feu désigne le substrat du sec [194<sup>re</sup>] auquel appartient la faculté imaginative, laquelle est en arrière de la faculté intermédiaire du cerveau, et sa nature est inclinée à la sécheresse, comme il est dit.

*Texte.* — Elle est longue à comprendre la révélation des similitudes mystiques, mais lorsqu'elle a compris cela ne sort jamais de son souvenir.

*Comm.* — Parce qu'elle est soumise à la sécheresse, et tout ce qui est soumis à la sécheresse accueille les formes et ne les abandonne que difficilement, c'est-à-dire que lorsque la faculté imaginative perçoit les sensibles, l'acte de sa perception est lent, mais lorsqu'elle les a perçus, ils ne sortent plus de sa mémoire.

*Texte.* — Lorsqu'elle le voit, elle commence sur lui l'épreuve de la langue, le séduit par des choses chatoyantes et à chaque instant se propose à lui sous une forme nouvelle ; mais il ne faut y prêter aucune attention, en détourner la face et exciter de la voix (la monture).

*Comm.* — Le propre de la faculté imaginative est de présenter à l'homme un grand nombre de formes illusoires, et de se configurer elle-même sous certaines formes fugitives et dépourvues d'existence dans le monde extérieur, de sorte que les hommes d'intelligence faible prennent plaisir à ces formes vides de contenu, mais il ne faut absolument ni suivre la faculté imaginative, ni lui obéir. C'est dans ce sens que le texte ajoute : Il ne faut pas y faire attention, et exciter de la voix la monture. Or ce que la monture représente ici, c'est la concentration mentale<sup>1</sup>.

*Texte.* — Qu'il s'élance vite au second étage ; là il voit ensemble deux loges.

*Comm.* — Le second étage, c'est la cavité intermédiaire du cerveau, et des deux loges l'une est en avant, l'autre en arrière.

*Texte.* — Dans la première loge il voit étendu un trône de vent, sur lequel quelqu'un est appuyé ; sa nature est inclinée au froid.

*Comm.* — La première loge signifie la partie antérieure de la cavité moyenne du cerveau ; le froid de sa nature symbolise la faculté esti-

1. *Fikr*, la réflexion, la dialectique intérieure.

mative, car tout ce dont la nature est inclinée au froid relève de la fonction de l'estimative, mais celle-ci ne peut percevoir les intelligibles purs ; par exemple les peuples du Turkmenistân et les Slaves aux yeux bleus et à la chevelure flottante, dont la nature est froide à l'extrême [195<sup>ro</sup>], la faculté estimative est prédominante en eux, mais ils ne participent point à la perception des intelligibles purs.

*Texte.* — Elle aime le mensonge, la calomnie, les vains bavardages, sortir de la voie et perpétuellement formuler des jugements sur des choses qu'elle ne connaît pas.

*Comm.* — Le propre de la faculté estimative est de configurer des choses absurdes, et de chercher à habiller des concepts faux de concepts authentiques, d'où le texte dit qu'elle aime à sortir de la voie ; c'est-à-dire qu'elle formule le jugement que tout ce qui existe doit être objet sensible, et chez un individu sans sagesse, cette conjecture s'affermirait dans sa nature ; il finit par n'imaginer comme existants que les corps ; il ignore les pures réalités intelligibles, et marche en dehors de la voie de la Vérité. — Chaque fois que deux prémisses sont formées dans l'âme d'une personne, la faculté estimative aide son âme dans la composition des deux prémisses, mais dès qu'elle arrive à la découverte de la conclusion l'estimative recule, car la composition des prémisses s'opère par abstraction des objets sensibles, tandis que l'invention de la conclusion dépend des intelligibles.

*Texte.* — Dans la seconde loge est posée un trône de vapeur, sur lequel siège un être, dont la nature est inclinée au chaud.

*Comm.* — Dans la partie postérieure de la cavité intermédiaire du cerveau, siège une faculté que l'on appelle « phantasie ». Le texte ajoute : « Là est disposé un trône de vapeur <sup>1</sup>, en effet la vapeur est une force qui exerce une double activité : en tant que chaleur lorsqu'elle agit sur l'eau, elle « subtilise » les parties de l'eau et anéantit la modalité « eau » ; celle-ci devient alors vapeur. D'autre part l'essence de la vapeur, c'est de l'eau qui est passée à l'état subtil. La vapeur est donc un composé de parties d'eau et de parties de feu. Or nous avons dit que le substrat du *sensus communis* est aqueux, et que le propre du *sensus communis* est de percevoir la forme des objets sensibles. D'où la phantasie perçoit aussi les formes des objets sensibles. Nous avons dit aussi que le substrat de la faculté imaginative est de feu [195<sup>ro</sup>] et que sa fonction est de conserver les choses perçues par le *sensus communis*. D'où la phantasie est également la conservatrice des formes de ses propres objets. Il en est de même par rapport au monde intelligible. Lorsque quelque chose se trouve manifestée à l'âme, elle le perçoit à la façon d'une chaleur brûlante, elle en a une expérience sous le revêtement des sons et des lettres, puis elle en fait

1. Pour toute cette doctrine de la phantasie, comparer avec le chapitre XXVII des *Foṣoûṣ* d'AL FARABI (Trad. HORTEN, ap. *Beiträge*, 1906), où sont traités les deux cas : le premier où elle est proprement *Khayāl* (faculté imaginative), le second où elle est *virtus combinativa*, imagination symbolique.

le récit. Nous appelons cette conservation le voilement des Idées pures sous la forme de l'analogie. Il est donc manifeste que ce que la phantasie perçoit à la fois et conserve, c'est l'Idée voilée.

*Texte.* — Elle a vu beaucoup de choses, bonnes et mauvaises ; elle paraît tantôt avec l'attribut des anges, tantôt avec l'attribut des démons ; des choses merveilleuses sont devant elle.

*Comm.* — Lorsque l'intellect l'inspire, elle est bonne et elle est ange ; on l'appelle alors « cogitative » ; mais lorsque c'est l'estimative qui l'inspire, elle est mauvaise, elle est démon. On l'appelle alors proprement « phantasie ».

*Texte.* — Elle connaît les secrets qui guérissent, et c'est d'elle que l'on apprend la magie.

*Comm.* — C'est le propre de la phantasie d'assembler et de disjoindre, de former par exemple un homme sans tête ou un homme à deux têtes. Il est possible aussi que quelqu'un d'entre les esprits entre en contact avec elle ; il arrive ainsi aux sages dans leur ravissement extatique de voir les esprits des Prophètes et des Saints, de même aussi notre Prophète (sur lui soit le Salut !) vit Gabriel sous la forme de Dihiyê Kalbî. Ces deux choses sont l'œuvre de la phantasie.

*Texte.* — Lorsqu'elle le voit, elle le flatte, enlace son épaule et s'efforce de le perdre.

*Comm.* — Lorsque l'estimative l'inspire, l'homme est occupé d'elle-même, de sorte qu'il reste exclus de la perception des intelligibles purs. Mais le texte dit : qu'il brandisse l'épée, terrifie tous ces fantômes et les contraigne de s'enfuir ! La signification de l'épée, ce sont les preuves décisives qui s'attachent à l'universalité de l'intelligible pur.

*Texte.* — Il arrive au 3<sup>e</sup> étage ; il voit une loge charmante, où est étendu un trône de terre [196<sup>ro</sup>] ; sur ce trône quelqu'un est appuyé. Sa nature est harmonieuse et la réflexion règne sur elle.

*Comm.* — Ce troisième étage, c'est la cavité postérieure du cerveau, qui est le substrat de la mémoire. Si le texte parle de l'équilibre de sa nature harmonieuse, cela signifie qu'elle n'obscurcit pas le vrai par le faux, et que tout ce que la faculté estimative fait pour elle, se trouve quelques années plus tard conservé en elle, identique en son être propre. En effet si la faculté est disharmonique, forcément un côté d'elle-même l'emporte sur l'autre. Donc ou bien tout ce qui est y conservé reparaît tel quel, ou bien elle est en défaut par rapport à sa complexion propre.

*Texte.* — Lorsqu'il en a fini et se propose de partir, cinq portiques se présentent.

*Comm.* — Lorsqu'il a achevé d'inspecter les sens internes, il doit se proposer l'examen des sens externes. Ce sont les 5 sens externes qu'indiquent les 5 portiques.

*Texte.* — Le premier portique a deux portes, et dans chacune de ces portes un trône est étendu, allongé en ovale ; deux chambellans se tiennent devant lui, l'un blanc et l'autre noir.

*Comm.* — Par le 1<sup>er</sup> portique l'auteur entend le sens de la vue ; le trône allongé désigne l'œil, qui est de forme ovale, le voile blanc et noir désigne la prunelle de l'œil.

*Texte.* — De nombreux serviteurs sont attachés au portique.

*Comm.* — Par ces serviteurs l'auteur veut signifier les veines dont il y a neuf, plus les 7 degrés et les 3 humeurs.

*Texte.* — Sur le trône est appuyé quelqu'un, à qui est attaché un veilleur.

*Comm.* — Ce veilleur est le sens de la vue, dont l'essence est un corps subtil, qui est directement issu du cerveau par une section déviée ; c'est en creusant cette section qu'il pratique le canal de l'artère et c'est par son intermédiaire qu'il peut voir les objets visibles.

*Texte.* — Son regard peut scruter la file des années ; presque toujours il est en voyage ; pourtant il ne bouge pas de sa place.

*Comm.* — C'est-à-dire qu'il lui est loisible d'observer les choses visibles par de lointains voyages ; mais le texte ajoute qu'il ne bouge pourtant pas de sa place ; l'auteur entend par là répudier l'opinion d'une certaine école selon laquelle la réception visuelle se produit grâce à une émanation de rayons émis directement de la vue sur l'objet ; [au contraire] le fondement de l'opinion de cette école-ci, c'est que la réception visuelle a lieu par l'impression de la forme vue dans l'humeur gélatineuse [196<sup>ro</sup>].

*Texte.* — Tout lieu qu'il veut atteindre, si lointaine soit la distance, il l'atteint en un instant.

*Comm.* — C'est-à-dire que lorsqu'il y a rencontre de la vue avec l'objet, l'impression de la vue par l'objet a lieu également, et cela instantanément.

*Texte.* — Lorsqu'il se présente à lui, il ordonne à chacun de passer par le portique.

*Comm.* — C'est-à-dire que tout ce qui rencontre l'œil droit, l'œil droit le perçoit ; et tout ce qui rencontre l'œil gauche, l'œil gauche le perçoit.

*Texte.* — Si quelque part il aperçoit une faille, vite il en donne la nouvelle.

*Comm.* — C'est-à-dire que si un léger voile intervient entre lui et l'objet vu, il le perçoit rapidement.

*Texte.* — Il arrive ensuite au second portique ; celui-ci également comprend deux portes, et chacune de ces portes présente une ouverture ayant les dimensions d'un carré mystique de 5 × 5.

*Comm.* — Ce second portique désigne l'oreille, et la mesure 5 × 5, la hauteur et l'abaissement de la forme de l'oreille ; la large ouverture désigne le canal de l'ouïe.

*Texte.* — Derrière chacune de ces portes est posé un trône circulaire, et sur chacun de ces trônes un être est appuyé ; c'est le *Renseigné* (litt. : le Maître des nouvelles).

*Comm.* — Le trône circulaire signifie le tambour de l'oreille, et l'être qui est appuyé sur ce trône le sens de l'ouïe, d'où il est appelé le « *Renseigné* ».

*Texte.* — Pour lui un messenger parcourt les routes, et pourtant se tient perpétuellement en sa présence. Toute chose qui vient à se produire, ce messenger la lui rapporte.

*Comm.* — Par ce messenger l'auteur entend l'air qui entoure l'oreille, car lorsque l'air se met à vibrer, le rapport de la fréquence avec le choc vibratoire parvient à cet air qui entoure le caisson de l'oreille. Une résonance alors s'y produit, et le sens de l'ouïe la perçoit. Il y a alors un son (un « *auditum* »).

*Texte.* — Il lui dit de lui rapporter vite tout ce qu'il entend, mais toutes les formes ne trouvent point accès auprès de lui [197<sup>ro</sup>] et il ne se prête pas à tous les appels.

*Comm.* — C'est-à-dire qu'il présente à l'intellect certains des sons qui se produisent : si celui-ci y voit utilité, il les fixe sur la tablette de la faculté imaginative ; sinon, il les repousse, et l'influence produite par le son s'évanouit.

*Texte.* — De là il arrive au troisième portique. Celui-là aussi a deux portes, et chacune de ces portes possède une ouverture qui forme l'orifice d'une loge ; dans chacune de ces loges une chaire est dressée, et sur chaque chaire un être est assis.

*Comm.* — Par ces deux galeries l'auteur veut figurer le nez ; par les deux chaires les deux protubérances du cerveau, qui présentent assez l'aspect de deux mamelons, enfin par l'être qui est assis sur le trône la faculté olfactive.

*Texte.* — Il a un serviteur qu'on appelle *Spiritus* (« Souffle de l'air, » Ἀέρας) ; chaque jour il voyage tout autour du monde, et tout ce qu'il voit d'agréable et de non-agréable, il lui en apporte une part.

*Comm.* — Il est évident que c'est l'air, le serviteur de la faculté olfactive, car c'est par l'intermédiaire de l'air que la faculté olfactive perçoit les odeurs. Que si l'air ne se trouvait pas disjoint par des éléments odorants, il serait impossible à l'odorat de les percevoir.

*Texte.* — Il le prend et le dépense.

*Comm.* — C'est-à-dire que chaque sens a un sensible propre qu'il consomme et dont il tire sa subsistance.

*Texte.* — Il lui dit de tempérer les échanges, que le circuit ne devienne excessif.

*Comm.* — Par l'arrêt des échanges, il faut entendre que ce sens cesse d'être occupé par l'objet sensible.

*Texte.* — De là il arrive au 4<sup>e</sup> portique, et ce portique est plus vaste que tous les autres.

*Comm.* — Ce vaste portique désigne l'orifice de la bouche, c'est-à-dire que cette ouverture de la bouche est plus vaste que les autres.

*Texte.* — Au milieu de ce portique, il voit une source d'eau suave.

*Comm.* — Par cette source l'auteur désigne cette humeur douce que le Dieu très haut a créée à la surface de la bouche, pour que les aliments se mélangent à l'aide de la mastication [197<sup>ro</sup>].

*Texte.* — Autour de cette source s'élève un mur de perles.

*Comm.* — Par ce mur l'auteur veut figurer les dents, qui entourent la surface de la bouche et l'humeur douce.

*Texte.* — Au milieu de la source est un trône mobile.

*Comm.* — Ce trône mobile c'est la langue, pour cette raison que la plupart du temps elle est en mouvement.

*Texte.* — Sur ce trône un être est assis ; on l'appelle le « Probateur », c'est lui qui discerne les 4 éléments, qui a pouvoir de les séparer et d'ordonner chacun des quatre. Nuit et jour il est occupé à cette fonction.

*Comm.* — Par le Probateur l'auteur entend la faculté gustative, car elle réside à la surface de la langue ; elle discerne entre les aliments qui se trouvent composés du mélange des quatre qualités, lesquelles correspondent aux quatre éléments, comme : le doux, l'amer, le salé, l'acide.

*Texte.* — Il lui dit de persister dans cette occupation selon la mesure du besoin.

*Comm.* — C'est-à-dire qu'il n'est occupé à l'acquisition des éléments que dans la mesure où l'exige la subsistance du corps.

*Texte.* — De là il arrive au 5<sup>e</sup> portique, et ce portique embrasse toute l'étendue du burg. Tout ce qui se trouve dans le Burg est compris dans l'enceinte de ce portique.

*Comm.* — Par ce portique collectif est désigné l'épiderme, lequel englobe en effet tous les sens.

*Texte.* — Tout autour de ce portique est étendu un tapis, et sur ce tapis un être est assis, de telle sorte qu'il remplit tout le tapis.

*Comm.* — Par ce tapis étendu tout autour du portique il faut entendre le réseau nerveux qui parcourt tout l'épiderme ; par l'être qui est assis sur le tapis, la faculté tactile, car le toucher englobe tous les sens.

*Texte.* — Il juge des huit opposés et discerne entre chacun. Pas un instant il n'est distrait de sa fonction.

*Comm.* — Par ces huit opposés il est fait allusion aux quatre qualités [198<sup>ro</sup>], savoir : le chaud et le froid, l'humide et le sec, le léger et le pesant, le poli et le raboteux, que le sens du toucher peut toutes discerner.

*Texte.* — On l'appelle le *Bien-connu*.

*Comm.* — C'est-à-dire que tous les animaux ont une expérience directe de cette faculté du toucher, qu'elle est connue de tous et qu'aucun animal n'en est dépourvu, bien que sans doute on en rencontre qui soient privés de certains sens, par exemple le scorpion qui ne possède pas le sens de la vue.

*Texte.* — Il ordonne d'enrouler le tapis.

*Comm.* — Allusion aux vêtements qui diminuent la fréquence de l'usage de cette faculté.

*Texte.* — Ayant franchi les cinq portiques, il arrive au milieu du Burg ; il se dirige alors vers la forêt du Burg.

*Comm.* — La forêt du Burg désigne le lieu où croissent les membres des sens, lieu qui est le substrat du pneuma végétatif, c'est-à-dire le foie.

*Texte.* — Lorsqu'il arrive en ce lieu, il voit un feu embrasé ; un être est assis qui fait cuire quelque chose ; un autre attise le feu, et un autre maintient fortement, jusqu'à ce que la cuisson soit achevée. Quelqu'un sépare l'écume légère et subtile produite par l'ébullition, et met de côté ce qui est resté au fond du vaisseau ; quelqu'un l'emporte et le répartit entre les gens du Burg, attribuant au subtil ce qui est subtil, au dense ce qui est dense.

*Comm.* — Par ce feu embrasé et étincelant l'auteur entend l'estomac, lequel, à cause de l'extrême chaleur qui y règne, ressemble bien à un feu embrasé ; par celui qui fait cuire quelque chose, il entend la *faculté attractive*, celle qui entraîne les aliments en vue de la cuisson ; par le personnage qui attise le feu, il entend la faculté digestive : c'est elle qui accomplit la nutrition et transforme les aliments ; par celui qui maintient fermement, l'auteur désigne la faculté retentric, qui retient les aliments jusqu'à ce que la faculté digestive les digère ; par celui qui sépare l'écume et la lie du vase, il entend la faculté répulsive, celle qui opère la séparation entre les aliments légers et lourds ; [198<sup>ro</sup>] elle rejette le lourd qui n'a pas la propriété de devenir assimilable, et elle libère l'élément léger pour que la faculté nutritive exerce sur lui son action, ainsi que le dit le texte : elle attribue le pur et subtil au léger, et le dense au dense, ce qui signifie que la faculté nutritive est celle qui agit sur la matière de la nutrition, et répartit celle-ci entre les membres et les parties du corps pour qu'ils s'en nourrissent ; ainsi tous trois et chacun en particulier sont nourris. Par exemple : les parties les plus chaudes du corps sont le pneuma et le cœur. Elle leur fait donc parvenir ce qu'il y a de plus chaud dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus froid dans le corps, ce sont la graisse et le phlegme. Elle leur donne donc ce qu'il y a de plus froid dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus humide dans le corps, ce sont le phlegme et le sang ; elle leur transmet donc ce qu'il y a de plus humide dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus sec dans le corps, ce sont la chevelure et les os ; elle leur donne ce qu'il y a de plus sec dans la nourriture. Ainsi tous les rapports se trouvent observés.

*Texte.* — A une grande hauteur juste au-dessus, il y a encore quelqu'un. Tous ceux qui ont achevé de se nourrir prennent de la force, et il les entraîne vers la hauteur.

*Comm.* — Par ce personnage qui se trouve à une grande hauteur, l'auteur entend la faculté d'accroissement ; à une grande hauteur, dit-il, indiquant par là que c'est d'elle que dépend le fait de la croissance. Que celui-ci qui s'est acquitté de se nourrir prenne de la force, et que le personnage l'attire vers la hauteur, cela signifie que lorsque la faculté nutritive a transmis selon les proportions la matière de la nutrition aux parties et aux membres, la faculté d'accroissement étend cette matière dans les trois directions, savoir : la longueur, la largeur et la profondeur, et cela conformément aux proportions exigées par la nature jusqu'au terme de la croissance.

*Texte.* — Au cœur de la forêt se trouvent un sanglier et un lion ; l'un est occupé à tuer et à déchirer, l'autre à piller, à manger et à boire.

*Comm.* — Par le sanglier et le lion l'auteur entend la faculté concupiscible et la faculté irascible. C'est là qu'est le substrat du pneuma animal, c'est-à-dire le cœur. Que l'un soit occupé à tuer et à déchirer, cela signifie que le propre de la faculté irascible est de commettre des sauvageries [199<sup>ro</sup>] et des ravages, de repousser ce qui lui est contraire ; que si par contre elle sent quelque chose qui lui corresponde, elle fait bouillir le sang du cœur, afin d'éveiller une ardeur furieuse. Tuer et déchirer, ces mots indiquent que c'est d'elle que dépendent les actes de cette nature. D'autre part, que l'autre soit occupé à piller, à manger et à boire, cela signifie que le propre de la faculté concupiscible est la recherche et la poursuite avide des femmes et du charme des formes.

*Texte.* — Qu'il dégage le lasso de la sangle, qu'il le lance à leur cou, les jugule et les jette là ensemble.

*Comm.* — C'est-à-dire que ces deux facultés, concupiscible et irascible, soient asservies par la puissance de l'intellect et l'ouverture de la connaissance, et qu'elles se soumettent à l'ordre et à la défense, grâce à l'éclaircissement et à l'intelligence.

*Texte.* — Qu'il lâche la bride de sa monture, qu'il l'excite de la voix et que d'une seule course il s'élance hors de ces neuf défilés.

*Comm.* — C'est-à-dire lorsqu'il sort du microcosme, qu'il tende alors vers la macrocosme. Ces neuf défilés figurent les neuf sphères. Le sens est donc : qu'en un seul temps, il s'élève hors du monde de la corporéité.

*Texte.* — Il atteint un nouveau portique.

*Comm.* — Une fois élevé hors du monde des sens, commence l'ouverture du monde de l'Intelligence.

661 *Texte.* — A ce moment il voit un vieux sage qui se met à le saluer, lui dit de douces paroles et l'invite avec bonté.

*Comm.* — Par ce vieux sage l'auteur entend la Première Intelligence ; par les salutations et les douceurs du vieux sage, il figure l'émanation divine.

*Texte.* — Là est une source que l'on appelle l'Eau-vivifiante. Il y fait ses ablutions.

*Comm.* — Cette source de vie désigne l'éternité ; y faire ses ablutions symbolise la vie absolue, et indique qu'elle transcende le souvenir du monde sensible.

*Texte.* — Lorsqu'il a trouvé la source de Vie-sans-fin (*abâd* : post-éternité), elle lui apprend le Livre divin.

*Comm.* — Lorsqu'en lui sont réalisés la préparation suffisante et l'état de correspondance, elle diffuse sur lui l'illumination des connaissances.

*Texte.* — Au-dessus de ce burg il en est un autre encore, dont elle lui montre la voie.

*Comm.* — [199<sup>ro</sup>] Ce qui est encore au-delà de l'Intelligence (= le

transintelligible), c'est le paradis ; c'est là qu'est la vision directe de la beauté de la majesté divine, c'est-à-dire aussi que l'Intelligence est son guide vers ce monde.

*Texte.* — Il en explique la connaissance.

*Comm.* — Nous avons au début expliqué ce qu'est la connaissance, avec abondance de détails ; lorsque le pèlerin mystique embrasse la totalité des connaissances absolues, et qu'il devient le substrat des Idées pures qui subsistent dans le monde invisible, la science qu'il a acquise et qu'il possède diffuse sur les fils de son espèce ; il les initie.

*Texte.* — Si je vous contais l'histoire de ce Burg, votre entendement n'y atteindrait pas et vous plongeriez en un océan de stupeur. C'est pourquoi j'abrègerai.

*Comm.* — On ne peut décrire le monde de l'Esprit dans le langage qui appartient au monde des corps, ainsi que nous l'avons expliqué au début.

Ici touchent à leur fin les similitudes et les figures symboliques. Nous nous contenterons donc de résumer ce qui suit. Lorsque Désir eut terminé son récit, Zulaykhâ lui demanda la raison de sa venue. Il raconta alors l'histoire de ses frères, comment Beauté s'était détournée d'eux, et l'apparition de Beauté devant Youssef. Zulaykhâ n'en fut pas quitte avec lui. Lorsque Youssef parut en Égypte, Désir gémissant prit Zulaykhâ et la conduisit vers la contemplation de Youssef. Le pied de son cœur heurta le rocher de la stupeur. Lorsque Youssef devint le gouverneur de l'Égypte, la nouvelle en parvint jusqu'à Kana'an. Souci prit la main de Yaq'oub et de ses enfants et vint avec eux en Égypte. Il vit Youssef assis avec Zulaykhâ sur le trône. Lorsqu'il se fut mis à genoux et prosterné à terre, Yaq'oub et ses enfants l'imitèrent. Youssef dit alors : « O mon père, voici l'explication du songe qu'un jour je te contais : Père, voici que j'ai vu onze étoiles, et le soleil et la lune, oui, je les ai vus, et elles se prosternaient pour m'adorer. » (Q, XII, 4).

Tel est ce que j'ai voulu écrire. Et Dieu connaît ce qui est vrai ! »

Henry CORBIN.

## LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

---

### PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES RÉCENTES EN GRANDE BRETAGNE

Je me propose, dans cet article, de donner des indications générales sur la portée et les buts de quelques-uns des livres philosophiques les plus importants, publiés en Grande-Bretagne par des auteurs britanniques entre l'automne de 1930 et le printemps de 1932, à l'exception des livres traitant de l'intuitionisme en morale, que j'ai examinés séparément dans un article des *Recherches philosophiques* de l'année dernière. Sur ce dernier point, je puis dire, toutefois, que cette discussion particulière a été poursuivie avec quelque vigueur, spécialement par M. W. A. PICKARD-CAMBRIDGE dans trois articles de *Mind* (janvier, avril et juillet 1932) ; et aussi que M. PRICHARD, fondateur du néo-intuitionisme d'Oxford en morale, a apporté une très importante contribution à cette théorie dans sa récente conférence à l'Académie Britannique, sous le titre *Le devoir et le mépris du fait* (*Duty and Ignorance of Fact*). En vérité, il apparaît clairement que M. Prichard, avec une sincérité évidente, est arrivé, par un procédé de dialectique immanente, à des conclusions qui ne peuvent manquer de modifier sa théorie initiale, et doivent également la rendre plus profonde.

Les livres que j'ai retenus pour une étude spéciale l'ont été, jusqu'à un certain point, arbitrairement ; d'autant plus qu'il y a relativement peu de travail en équipe dans la philosophie britannique contemporaine, — à l'exception des protagonistes dans le débat concernant l'intuitionisme moral, et d'une certaine unité dans les publications logico-scientifiques qui proviennent, directement ou indirectement, de Cambridge. Les auteurs britanniques sont relativement féconds, mais restent toutefois, pour la plupart, très indépendants. D'autre part, même si je réussissais à faire une sélection impartiale et représentative, il me faudrait citer tant de livres sur de si nombreux sujets que je pourrais offrir tout au plus un *catalogue raisonné*. Un tel catalogue pourrait être plus utile que toute autre chose ; mais ce n'est pas ce que les directeurs de cette

revue m'ont demandé, ni ce que j'ai accepté de fournir. C'est pourquoi je propose ici un compromis. Je ferai un classement succinct et des commentaires abrégés d'un grand nombre de volumes sur des sujets philosophiques divers, qui me semblent, pour telle ou telle autre raison, se distinguer parmi les autres ouvrages. Ceci fait, j'essaierai de donner un compte-rendu plus complet d'un petit nombre — un tout petit nombre — de livres qui ont paru pendant la période indiquée.

En ce qui concerne la logique et la méthodologie, notre attention teintée de mélancolie est attirée par *The Foundations of Mathematics and Other Essays*, du regretté F. P. RAMSEY (Kegan Paul). Car M. Ramsey est mort à l'âge de 26 ans, après avoir fait preuve d'une grande maîtrise à Cambridge, dans les problèmes mêmes qui font la renommée de la philosophie de Cambridge. Certains de ses essais, particulièrement les essais *On a Problem of Formal Logic* et sur les *Universaux* (*Universals*) sont plutôt techniques ; et les non-spécialistes ne pourront lire sans effort les deux premiers essais critiques sur Russell, Brouwer et Hilbert. Toutefois, ces lecteurs seront récompensés de leurs peines. — Un autre ouvrage sorti de Cambridge, *Scientific Inference* (Cambridge Press) de M. Harold JEFFREYS, lecteur de géophysique à cette université, s'adresse aussi en premier lieu au monde savant. Sa théorie détaillée de la probabilité, de l'induction, et la règle de simplicité en méthodologie, est toutefois d'un type que tout logicien compétent, savant ou non, doit se donner la peine de comprendre. — Enfin parmi ceux qui s'occupent de logique des sciences et qui sont encore à Cambridge, il faut citer les conférences Tarner, de M. Tennant, sous le titre de *Philosophy of the Sciences* (Cambridge Press). M. TENNANT, qui a récemment publié un ouvrage fouillé et à juste titre renommé sur la *Philosophical Theology*, a satisfait, je crois, aux épreuves (Tripos) de Sciences naturelles, quand il était « undergraduate », et il a eu ainsi une formation peu commune pour un théologien. Il a aussi subi profondément l'influence de feu le Professeur Ward. Dans le volume actuel, il aborde le sujet des conférences Tarner (à savoir, la coordination ou le manque de coordination des sciences) des points de vue combinés de la psychologie et de l'histoire ; il a peu de chose à dire sur la théologie, bien qu'il nie que la théologie puisse être fondée ordinairement et exclusivement sur une expérience religieuse supposée *unique* ; il conclut en disant que « ce sont les généralisations de la Science, considérées synoptiquement, qui fournissent une « base raisonnable » à la croyance raisonnée en Dieu ».

Les philosophes sortis de Cambridge, qui ne font pas actuellement partie de cette université, n'ont pas négligé non plus les aspects logiques et scientifiques de la philosophie. Le petit livre de Sir James JEANS, *The Mysterious Universe* (Cambridge Press), a été publié pendant la période que nous étudions, et, bien que ce soit un succès de librairie, a provoqué beaucoup de discussions dans les hautes sphères philosophiques. — *The Scientific Outlook*, de M. Bertrand RUSSELL, est écrit aussi pour le

grand public et, dans l'ensemble, dirigé contre notre moderne *Weltanschauung*, selon laquelle la science suffit à tout ; l'ouvrage a eu, et méritait d'avoir un très grand succès. Mais d'autres ouvrages, tel que *Philosophical aspects of Modern Science*, de M. JOAD (Allen and Unwin), critique MM. Jeans et Eddington pour avoir négligé le réalisme moderne, et poursuit vigoureusement une discussion qui n'est pas près de finir.

Dans un autre ordre d'idées, *A Modern Introduction to Logic*, de Miss L. S. STEBBING (Methuen) aura presque certainement une influence au moins aussi grande que son indéniable mérite. C'est dans ce pays le premier ouvrage important qui essaie d'être un manuel où l'on trouvera une bonne introduction à la logique moderne, symbolique ou mathématique, et aux théories modernes de l'induction, aussi bien qu'à la logique formelle d'Aristote, et à l'étude des méthodes expérimentales de Mill, qui ont formé la nourriture foncière et traditionnelle des débutants en logique dans les universités britanniques, pendant au moins deux générations. Il semble inévitable que l'enseignement de la logique doive, pendant de nombreuses années, s'orienter, en Grande-Bretagne, dans le sens indiqué par Miss Stebbing ; d'autres manuels, plus courts, suivront sans doute le sien, mais elle est, de toute évidence, un pionnier de l'éducation.

Les *Studies in Philosophy and Psychology* du Professeur STOUT sont, je crois bien, l'une des productions les plus instructives de l'épistémologie britannique, pendant les cinquante dernières années, que les étudiants de cette matière puissent souhaiter. Certes, le professeur Stout a toujours travaillé selon ses propres lumières, et donne fréquemment l'impression d'un observateur olympien qui peut toujours quitter les champs de bataille terrestres quand il lui en prend fantaisie. Néanmoins, cette collection d'articles, presque tous publiés pour la seconde fois, et s'étendant de 1888 à 1927, ne montre pas simplement l'unité de développement de la pensée personnelle du professeur Stout, mais la relation de sa pensée avec les préoccupations courantes de la philosophie britannique dans ce domaine, de décade en décade. Les influences de Herbart, de Ward et Bradley, de Russell ; celles d'après Russell. Telle est, en substance, la direction qu'a suivie nécessairement l'intérêt d'un épistémologiste, qui devait, à chaque étage, définir sa propre position par rapport aux opinions qui, à tel ou tel moment, étaient le plus en vogue auprès des philosophes sérieux.

L'attitude de Stout envers la philosophie, a toujours été profondément influencée par l'histoire du sujet, et, dans son introduction à ces *Studies*, il explique qu'il est « d'accord avec la tendance essentielle de la doctrine socratique, ou socrato-platonique des formes ». Mais l'attention portée par les Britanniques à la philosophie grecque, tout en étant très active, semble pour l'instant, concentrée sur la préparation de gros livres plutôt que sur leur publication ; une exception toutefois doit sans doute être faite pour *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, de

M. MUIRHEAD (qui traite dans l'ensemble de ce qu'a gardé de vivant un idéalisme né, dit-on, en Grèce) ; — *The Growth of Plato's Ideal Theory* de Sir James FRASER (Macmillan) ; — et l'*Aristotle* de G. R. G. MURE (Benn). D'autre part, il y a eu augmentation, importante et bienvenue, dans le nombre des ouvrages sérieux sur la période « moderne » commençant avec Descartes ; en fait, on a essayé d'échapper au reproche adressé aux savants britanniques, d'avoir pendant une génération ou plus, négligé les opinions de leurs grands philosophes et des plus grands des Français, pour subir presque sans exception l'attrait de Platon et de Kant. Il est certain que, jusque dans ces tout derniers temps, l'intérêt des britanniques pour Malebranche a été bien trop faible ; mais M. R. W. CHURCH, dans un commentaire critique vraiment magistral de la querelle entre Malebranche et Arnauld (*A Study in the Philosophy of Malebranche*, [Allen and Unwin] a comblé cette lacune ; — et M. BOYCE-GIBSON (qui n'est pas le seul Boyce-Gibson vivant à mériter l'hommage des philosophes britanniques) a, dans sa *Philosophy of Descartes* (Methuen), publié le premier exposé complet de la doctrine de Descartes qui ait paru en Angleterre depuis longtemps. (Cet exposé, à ce qu'on dit, sera suivi au moins d'un autre.) — D'une veine littéraire et philosophique à la fois, le *Bishop Berkeley*, de MM. HONE et ROSSI (Faber and Faber) contient beaucoup de matière biographique intéressante, — entre autres la nouvelle que l'évêque eut un frère Thomas, qui tourna mal et fut condamné à mort pour bigamie en 1728. — M. J. Y. T. GREIG a publié un *David Hume* (Jonathan Cape) : cette biographie complète et vivante contient beaucoup d'indications qui font la lumière sur les milieux dans lesquels Hume évolue en Écosse, en Angleterre et en France ; de même son édition de *Hume's Letters* (Oxford Press) a fait beaucoup pour donner aux lecteurs un fond solide de connaissances (background) pour leurs études ultérieures sur Hume. (Ce mot américain « background » me pousse à citer, sans tenir compte de mon plan, les *Studies in the 18th Century Background of Hume's Empiricism*, de M<sup>me</sup> M. S. KUYPERS, de l'Université de Minnesota.)

Avant de passer à un examen plus détaillé de certains livres spéciaux, j'aimerais, comme l'abeille, continuer à butiner de fleur en fleur, en mentionnant brièvement une partie du travail accompli dans les domaines de la religion et de l'esthétique.

Dans le premier de ces domaines, le dernier des grands services rendus à la philosophie par feu le professeur PRINGLE-PATTISON a consisté à publier la seconde partie de ses Edinburgh Gifford Lectures (Conférences Gifford d'Edimbourg), sous le titre *Studies in the Philosophy of Religion* (Oxford Press). (J'apprends que nous pouvons espérer voir, de lui, quelques publications posthumes, en particulier un chapitre sur la philosophie de Lord Balfour dans la biographie de ce philosophe-homme d'État, maintenant en préparation.) Dans ces conférences, l'auteur, abordant son sujet, comme il a préféré le faire, du point de vue

historique, a montré toute la science, la pénétration et l'habileté littéraire que nous étions habitués à attendre de lui. L'aisance naturelle, bien qu'acquise, de sa plume, n'avait pas diminué ; et ce travail, comme les précédents, fait voir qu'il est l'un des rares maîtres de la claire langue philosophique anglaise de sa génération.

*The Natural and the Supernatural* de M. OWAN (Cambridge Press) est un livre tout différent en son genre. C'est le développement original de cette thèse, bien usée (si, toutefois, utile), que l'expérience religieuse est une preuve de la réalité des circonstances authentiques qui lui sont propres et qui doivent être tenues pour « surnaturelles » ; c'est le travail d'un homme de pensée mûre, dont le mysticisme, de façon assez inattendue pour certains de ses lecteurs, semble à maintes reprises donner la main à l'équilibre intellectuel et moral le plus élevé. — *The Zermatt dialogues* de M. FAWCETT définit ce qu'on peut appeler le « mysticisme de la notion » dans l'atmosphère imaginaire et raréfiée des Hautes-Alpes, et forme une suite de *The World as Imagination* (1916) et de *Divine Imagination* (1921). Mais, naturellement, tous les philosophes de Grande-Bretagne ne traitent pas la Religion de cette façon ésotérique ; et ceux qui préfèrent considérer le phénomène religieux à la façon anthropologique, behaviouriste et utilitaire peuvent avoir recours à *The social substance of Religion* de M. Gerald HEARD.

Dans le domaine de l'esthétique, les *Philosophies of Beauty* de M. E. F. CARRITT sont jusqu'à un certain point un « event ». C'est, bien sûr, une anthologie, ou, comme diraient les Américains, un « Source-book » (livre de sources), mais l'auteur n'a pas d'égal en ce pays, dans la connaissance de la littérature ayant trait à la philosophie de la beauté, et il a montré une habileté et un jugement remarquables dans son choix d'extraits représentant les points de vue les plus divers. La plupart des auteurs cités sont anglais ou américains, et 24 sur les 76 sont encore vivants : ce fait n'est pas sans intérêt : la proportion d'écrivains de langue anglaise par rapport aux autres serait démesurée si le livre était ce qu'il ne se pique pas d'être, c'est-à-dire s'il était réellement cosmopolite ; tout comme la proportion d'auteurs vivants serait bien trop grande pour un observateur placé de l'autre côté de la tombe. Mais la qualité de la plupart des extraits est, je crois, une preuve convaincante que les philosophes de langue anglaise de notre siècle sont plus et mieux documentés sur les sujets d'esthétique qu'eux-mêmes ou la majorité de leurs contemporains de langue étrangère pourraient facilement le croire. — Le récent petit livre *What is Beauty* de M. CARRITT (Oxford Press) et l'ouvrage plus important du professeur récemment nommé dans la chaire de philosophie à Armstrong College, Newcastle-on-Tyne, Dr L. A. REID, *A Study in Aesthetics* (Allen and Unwin) fournissent une preuve de plus que l'on continue à travailler.

Et maintenant, j'en arrive à la partie la plus détaillée de cette revue, en faisant observer seulement, pour m'excuser en partie de ce qui pré-

cède, que si le ton de mes commentaires a été trop uniformément élogieux, il y a à cela deux raisons, qui sont bonnes toutes deux. La place me manquait pour faire une critique juste, qui jamais ne saurait être brève ; et je n'ai cité aucun ouvrage qui, selon moi, ne mérite d'être sérieusement étudié de quiconque pourrait s'intéresser au sujet spécial qu'il traite.

Les quatre livres que je veux présenter de façon particulière sont *Mind and Matter* (Cambridge Press), du Professeur STOUT ; *Perception* (Methuen), de H. H. PRICE ; *Aeternitas* (Oxford Press), par le Professeur H. H. HALLET ; et *The Faith of a Moralist*, du Professeur A. E. TAYLOR. Le premier et le dernier sont tous deux des conférences Gifford (Gifford Lectures) et leurs auteurs sont fort bien connus ; ce sont en fait des maîtres indiscutés en leurs domaines respectifs. Le second et le troisième sont les premiers livres d'auteurs connus seulement pour avoir publié de temps à autre quelques courts ouvrages.

Les conférences qui forment le fond du livre de M. STOUT furent données à Edimbourg et remontent à 1919. Pendant les douze années écoulées entre les conférences et la publication du livre, M. Stout a remis son ouvrage tant de fois sur le métier, quoique de façon intermittente, pour en modifier la rédaction, que le problème de l'identité de ces conférences reste l'un des exemples classiques du vaisseau de Thésée, ou des bas de laine de Sir John Cutler, qui devinrent des bas de soie à force d'être reprisés. Ce n'est là qu'une comparaison boiteuse, car je ne veux pas dire que le nouveau travail soit moins cohérent que l'ancien. En fait, on a l'impression qu'en un sens le livre a été trop bien écrit. Le plan en est presque trop méticuleux ; les transitions sont trop bien ménagées ; le ton en est trop délibérément calme ; et, par conséquent, il y a véritable danger, je crois, que le lecteur, précisément parce que rien ne vient provoquer sa réaction, ne retire moins de profit de l'ouvrage que s'il eût été moins fini.

En outre, il y a trop de matière en ce livre pour qu'on puisse en fournir un extrait condensé en un compte-rendu ; et tout ce que je puis offrir n'est qu'une indication très imparfaite de ses tendances. Réduite à sa quintessence, la thèse soutenue est la suivante : si nous restons fidèles aux idées du sens commun, c'est-à-dire si nous les considérons très sérieusement, nous nous apercevons qu'une grande partie d'entre elles résiste à la critique la plus pénétrante, assez, en vérité, pour réfuter le matérialisme et tout ce que représente le matérialisme. Ou bien, plus en détail, si nous sommes fidèles aux circonstances qui nous révèlent à nous-mêmes comme des moi *actifs doués d'un corps*, et prenant part effectivement à des transactions qui exigent une communauté et une certaine réciprocité entre le moi et le non-moi, alors nous ne pouvons, de façon intelligible, dessécher la nature pour en tirer le matérialisme, ou sublimer l'esprit pour en faire un néant désincarné. « Une âme purement immatérielle, capable d'exister en dehors de toute sorte d'incarnation, est une conception due aux métaphysiciens professionnels, étrangère,

et j'ose dire, franchement inintelligible au sens commun de l'humanité à tous les degrés de la culture humaine. »

De toute évidence le succès d'un tel programme dépend de la façon dont il est exécuté. Selon le Professeur Stout, la seule route ouverte aux philosophes est une analyse, suffisamment prudente, et suffisamment universelle, de l'expérience immédiate. Cette expérience (pour la décrire en concepts qui se dégagent de la discussion, mais qui ne doivent pas y être présumposés), est active, téléologique, psycho-physique, sensible, et en relation directe — non par inférence, mais par participation (*partnership*) — avec un milieu matériel et social qui prolonge le sujet de l'expérience, plutôt qu'il ne s'oppose à lui. Le dessein de la thèse générale est de montrer que l'application de cette méthode de patiente universalité dans l'enquête nous permet de voir comment les fausses antithèses (telles que le parallélisme psycho-physique en face de l'interactionisme psycho-physique, le matérialisme en face du dualisme cartésien ou de l'immatérialisme berkeleyien), deviennent des fantômes négligeables, et par conséquent, cessent de nous importuner. Je crains bien d'être obligé de laisser là le sujet, car, si le professeur Stout est venu à bout de tous les fantômes, c'est en leur lançant à la tête son livre tout entier ; et nul rédacteur de revue ne pourrait les inquiéter sérieusement, armé seulement des quelques minces feuillets qu'il agite.

J'ajouterai seulement : a) que les observations historiques (particulièrement, semble-t-il, celles qui ont trait à Kant), dont le livre de M. Stout abonde, sont de la plus haute importance philosophique ; et b) que je voudrais qu'il n'eût point appelé sa théorie : « animisme du sens commun ».

Depuis Berkeley, peut-être depuis Hobbes, il semble juste de dire que l'important problème de la relation entre la perception sensible et le monde physique ou matériel a pris une importance en somme excessive dans la philosophie britannique ; en vérité, qu'il tend à devenir, en quelque sorte, le succédané national d'une métaphysique complète. D'autre part, il a été écrit relativement peu de livres sur ce sujet seul : *Perception* (Methuen) de M. PRICE s'est cantonné uniquement dans ce seul problème, et a ainsi fait preuve d'une discrétion exemplaire. Le livre récent de M. C. A. STRONG, *Essays on the Natural origin of the Mind* (Macmillan), traitait peu de chose en dehors de ce sujet, et, comme l'ouvrage de M. Price, avait une très grande valeur philosophique ; mais, malgré l'exception faite pour Mme Kuypers, je ne puis étudier le livre de M. Strong, pour obéir à la règle que je me suis imposée de ne pas m'occuper des philosophes américains. Le livre de M. Strong a été publié en Angleterre ; mais l'auteur, bien que résidant actuellement en Europe, a occupé, tant qu'il était professeur, la chaire de philosophie à l'Université Columbia, New-York. En Angleterre, du point de vue académique (et, somme toute, ce n'est pas à notre avantage), nous avons tendance à penser géographiquement. Si quelques idées philosophiques sont importantes, elles sont présumées prendre leur source soit à Oxford,

soit à Cambridge ; et les eaux de ces deux sources se réunissent rarement ; et si elles se réunissent, elles se mélangent rarement.

M. Price, j'en ai l'impression, partage cette présomption, mais il est résolu, pour autant qu'il lui appartient, de nous donner à la fois Oxford et Cambridge. « Fellow » et « Tutor » de Trinity College à Oxford, il a pris la voie inusitée d'assister à des conférences à Trinity College, à Cambridge, et de discuter son sujet avec deux distingués « Fellows » de ce collège, le Dr Broad et le Professeur Moore. Le résultat contient peut-être plus de Cambridge que d'Oxford dans le livre de M. Price ; mais il y a beaucoup d'Oxford aussi, particulièrement en ce qui concerne la distinction critique entre « perceptual acceptance » et « perceptual assurance », tirée de la distinction faite par Cook Wilson entre constater (*taking for granted*), et croire (*belief*), conviction fondée sur preuves.

L'un des plus grands mérites du livre très instructif de M. Price est son désir évident d'exposer toutes les théories complètement et impartialement : il veut, comme disent les Anglais, leur en donner pour leur argent. Il est parvenu personnellement à se dégager d'elles, mais il souhaite que ses lecteurs les pénètrent, s'y installent, avant d'essayer de prendre parti. Ainsi, le « réalisme naïf », modifié ou non, est, selon M. Price, presque certainement faux, parce qu'il y a beaucoup de données des sens qui ne peuvent faire « partie de la surface d'un objet physique ». Mais nous ne pouvons poursuivre avant d'avoir vu précisément pourquoi cette théorie est plausible, et comment les bonnes objections qu'elle soulève diffèrent des mauvaises. La « théorie causale », aussi, selon laquelle les données sensibles « appartiennent » (*belong*) à un objet physique simplement en ce sens que cet objet est leur cause (et qu'on le sait), — cette théorie, dit M. Price, « fondamentalement artificielle, est pour ainsi dire incroyable » ; puisque notre croyance à la matière ne vient pas de ce que nous la tenons pour la cause de nos sensations, comme le proclame la théorie, mais qu'au contraire nous croyons à la matière tout le temps. Néanmoins, la théorie causale tient une large place dans les pages étincelantes de M. Price.

En général, la thèse de M. Price se réduit à ceci : ce qu'il faut étudier dans cette question, c'est la relation exprimée par « appartenant à » (*belonging to*) ; car nous croyons tous que, d'une certaine manière, qu'il faudrait examiner à fond, les données sensorielles, tout au moins celles qui ne sont pas entièrement rebelles à toute règle (*wild*), appartiennent à un monde physique. Si donc « appartenir à » ne signifie pas vraiment, « faire partie de la surface de » (comme le réalisme naïf le soutient à tort), et ne signifie pas non plus réellement « être causé par » (comme dans la théorie causale), il ne reste plus qu'une espèce de phénoménalisme, c'est-à-dire cette théorie selon laquelle une donnée sensorielle appartient à un objet parce qu'un objet est une « famille » de données sensorielles réelles et possibles. Et, avec une modification importante, c'est là, en fait, la conclusion de M. Price.

Il soutient : 1<sup>o</sup> que nous partons de « l'acceptance perceptuelle primaire », la constatation des données sensibles appartenant à un objet ; mais, 2<sup>o</sup> qu'il faut aussi développer la conviction bien fondée ; et il tend à prouver — en une discussion scrupuleusement détaillée — que la conviction fondée croît parallèlement à la détermination progressive (*further specification process*, selon les termes mêmes de M. Price), de la cohérence croissante dans le domaine des sens de certaines données à l'intérieur de familles de données sensibles actuelles ou possibles. Finalement, il conclut que ce que nous voulons dire par un objet physique est, d'une manière générale, une « famille » du type indiqué, mais qu'une telle famille ne pourrait être un agent causal ; et, par conséquent, que la pleine signification d'un objet « physique » est à la fois famille et agent causal, l'agent occupant le même volume que la famille. J'avoue que cette variété particulière de ce que Hume a tourné en ridicule comme étant la « monstrueuse » hypothèse de la double existence des perceptions et des objets ne me semble guère plausible, et je ne puis personnellement adhérer à la supposition initiale de la discussion tout entière, à savoir : que l'existence des « sense-data » est une certitude indéfectible ; mais, puisque le mérite du livre de M. Price est son étonnante persistance à dénouer ce sujet embrouillé, nœud après nœud, tout ce qu'on peut espérer, c'est qu'en fin de compte il parviendra à nous offrir deux fils d'aspect plutôt simple, qui pourraient paraître incapables d'avoir jamais formé une pelote aussi inextricable.

*Aeternitas* de M. H. F. HALLETT, — l'auteur a été récemment nommé Professeur de Philosophie à King's College, Londres, en remplacement de H. Wildon Carr, décédé, — est annoncé, en sous-titre, comme une *Étude spinoziste* ; c'est-à-dire que l'ouvrage veut être une interprétation et un développement de l'esprit du spinozisme, plutôt qu'un commentaire sur les œuvres de Spinoza, ou un jugement porté sur sa philosophie et son influence dans la perspective historique. M. Hallett est, certes, et de beaucoup, le plus savant spinoziste parmi les philosophes de ce pays ; et puisque, selon lui, le « sens clair » du texte de Spinoza a été fréquemment mal interprété par ses meilleurs commentateurs, il était inévitable qu'une grande partie de la discussion fût consacrée au texte de son auteur, et il était fort probable que l'unité du livre serait compromise par l'excès de zèle apporté à étudier l'interprétation. Dans l'ensemble toutefois, M. Hallett a défié le danger avec succès, en partie grâce au système consistant à reléguer son commentaire en de longs *excursus* distincts, aussi bien qu'en notes au bas des pages ; et en partie parce que son goût passionné pour la métaphysique semble s'allier à l'inspiration de Spinoza en une union si intime que ses lecteurs subissent le charme et acceptent son exposé tout entier comme un tout inséparable, et distingué.

D'après l'opinion de M. Hallett, le plus grand, parce que le plus insidieux, ennemi de la philosophie est la phénoménologie (et il désigne ainsi, non les méthodes du Dr Husserl, mais quelque chose qui ressemble

beaucoup plus au phénoménalisme, terme qu'il emploie aussi). Cette phénoménologie, il l'admet, aurait une certaine valeur indéniable, si elle n'était un travestissement de la métaphysique ; car les apparences sont bel et bien parties de la donnée de la philosophie. Mais c'est haute trahison que d'offrir la phénoménologie au lieu de la métaphysique ; et c'est seulement trahison vénielle si une métaphysique n'est pas assez phénoménologique.

Spinoza, pense-t-il, a évité cette trahison vénielle (comme de toute évidence il a évité la haute trahison), bien que l'exposé de ses vues se soit trouvé en quelque mesure en défaut ; et sa conception de l'*Aeternitas* englobe le centre, et, en vérité, l'entière substance de la métaphysique non-phénoménologique. Car la « quintessence ultime de la phénoménologie se trouve dans la tentative de déchiffrer l'univers en tant que processus temporel ; le temps est émanation de l'éternel *αἰωνισ* ou *partialitas* dans le tout ». Plus particulièrement, le temps, en tant que mesure mathématique ou astronomique, n'est qu'un artifice ou *auxilium imaginationis*, et sa divisibilité infinie est *eo ipso* la négation de son irréductibilité (ultimacy) métaphysique ; la durée, d'autre part, est réelle, mais n'est qu'une réalité partielle ; et la solution finale réside dans la façon dont *aeternitas* contient la *durée* (tout en lui étant transcendante) et, inversement, dans la façon dont *duratio*, métaphysiquement parlant, exige *aeternitas*.

Dans les pages de M. Hallett, les contrastes entre l'infini et le fini, le parfait et l'imparfait, l'unité et la multiplicité, l'indivisibilité intégrale et les constellations que nous appelons « choses » et « personnes », l'activité et la passivité, sont tous essentiellement le même contraste. Le temps et la multiplicité semblent être une même chose. « En employant les termes « tout » et « partie » dans un sens très strict, on peut dire que chaque tout est pour lui-même et en lui-même éternel ; chaque tout est pour ses parties sempiternel ; chaque partie est pour les autres parties en dehors d'elle une existence durable. Ainsi le temps pur qui caractérise la poussière du non-être devient le temps réel par la condensation (*densification*) ou intégration qui appartient à l'union des événements dans ces individualités de plus en plus concrètes. » Mais ceux mêmes des lecteurs qui, sans être nécessairement « phénoménologistes », sont portés à croire qu'on identifie trop ici ce qui est *analytiquement* distinct, devront admettre que M. Hallett, dans l'exposé et la défense de son opinion, en un détail très instructif dirigé contre Einstein, Alexander, Whitehead, Bergson, et d'autres contemporains, a donné un manifeste très impressionnant en faveur d'une conception de la métaphysique et de ce qu'elle contient en puissance ; manifeste d'autant plus intéressant qu'on suppose généralement que cette conception n'est pas anglaise du tout, — conception, en vérité, que, en dépit des références élogieuses à Bradley, Bosanquet, Pringle-Pattison, et d'autres, M. Hallett est seul à partager avec feu le Dr M. Taggart, parmi les auteurs britanniques récents.

Il y a certaines ressemblances génériques, pas toutes superficielles, entre l'ouvrage de M. Hallett et *The Faith of a Moralist*, du Professeur A. E. TAYLOR (2 volumes, Macmillan) ; mais l'atmosphère des deux livres est complètement différente. L'ennemi de M. Taylor est le « sécularisme » plutôt que le « phénoménalisme ». Son Dieu est Dieu le Père, non pas *Deus sive Natura*. Il préfère la grâce divine à *acquiescentia in Seipso*, la « supernature » à *Natura naturans*. Et il considère très sérieusement ce qu'implique, moralement, le terme *bien*, quand il soutient l'existence d'une vie éternelle (apparemment sans survie individuelle), dans laquelle « le bien s'épanouit » en une « absolue et finale plénitude du bien ». Bref, il veut nous donner une justification philosophique du *salut*, bien qu'il prenne grand soin de nous expliquer que l'autre monde est principalement le monde d'ici-bas bien compris. De Spinoza, en fait, M. Taylor nous dit qu'il a « réduit l'action réelle à un enchaînement de configurations », et que son « éternité », est la « forme nue de la simple séquence ». Or, M. Taylor veut accepter l'histoire aussi bien que l'éternité. Selon lui, « ce que nous voyons dans les individus historiques n'est ni l'être stabilisé, ou le simple devenir, mais le devenir tendant à l'établissement et au maintien d'une activité stable de l'expression de soi ». Spinoza, croit-il, aurait dû soutenir logiquement que « les attributs de Dieu nous sont totalement inconnus », car c'est par l'histoire que nous arrivons à cette connaissance. Tandis que M. Taylor trouve aussi que la formule classique de Boèce, *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*, est une expression merveilleusement juste de sa propre expérience de l'éternité ; — dans la grande musique, « on a l'impression, dit-il, qu'on a toujours été et qu'on sera toujours porté sur les flots de l'harmonie » ; — M. Hallett, pour des raisons qu'il indique, n'éprouve aucun penchant pour cette formule ni pour toute la conception (ou pseudo-conception) scolastique de l'*ævum*.

Très loyalement, dans les conférences Gifford, M. Taylor, cela va de soi, c'est cantonné dans la théologie *naturelle* ; loin de moi, donc, l'idée qu'il est moins philosophe que, par exemple, M. Hallett. Néanmoins, le contraste entre les deux auteurs, sur cette question centrale de l'éternité, et plus généralement sur la relation entre l'immanence et la transcendance divines, m'a impressionné au point que je me sens disposé à continuer, — au risque d'être quelque peu injuste envers M. Taylor. Le rationalisme sec, bien que passionné de l'un, semble curieusement éloigné de la piété contenue de l'autre ; mais voici une philosophie préparée à défendre les miracles, les sacrements, l'Église, la grâce, et l'historicité matérielle des Évangiles, au cours d'une discussion qui ne diffère guère par ses prémisses de celles de Spinoza : une telle apparition est trop remarquable pour être passée sous silence.

Je continue donc. Spinoza a écrit une *Éthique* enchassée dans une doctrine cosmique. M. Taylor a la foi d'un moraliste (*The faith of a moralist*, cf. titre) dans les implications théologiques de la moralité. Mais

la doctrine morale de M. Taylor n'est pas celle de Spinoza. Dans celle-là, le péché est faute, souillure, rébellion, et non simple déficit (*deficiency*) ; la béatitude n'y est que partiellement intellectuelle et baigne dans un amour que Spinoza aurait rangé parmi les passions ; dans cette doctrine, il y a quelque chose qui ressemble beaucoup à un impératif catégorique, — conception qui n'effleura jamais l'esprit de Spinoza ; l'Eglise, les sacrements et le rituel y sont défendus d'une façon qui aurait profondément attristé l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* ; pour M. Taylor, la révélation conserve un sens, qui fait qu'elle ne participe nullement de l'explication rationnelle.

La thèse morale de M. Taylor prend finalement la forme suivante : l'autorité du devoir nous force à accepter les implications du devoir. Un homme moral ne peut intelligemment essayer d'être bon à moins qu'il ne lui soit possible de viser à la perfection. Au contraire, il se livrerait à des actions futiles, à moins : a) que le sécularisme ne soit faux, et b) qu'il puisse rejeter l'idée hybride qu'il lui suffirait d'essayer d'être simplement un peu meilleur qu'il n'est en fait. C'est pourquoi ce qui doit dominer dans l'univers, c'est un ensemble stable de valeurs soustraites à toute vicissitude. Il s'ensuit que l'« ordre éternel » doit transfigurer l'« ordre historique », sans l'annuler, et le monde doit être indissolublement relié au ciel.

Cette thèse, naturellement, serait valable, s'il était possible de bien établir ses prémisses, et il y a de la force et de la solidité dans beaucoup de ce que M. Taylor avance pour soutenir ces prémisses. Il commence pourtant, selon moi, de façon malheureuse, dans le chapitre « actualité et valeur », en pourfendant un dragon qui n'existe que dans son imagination et qui, certainement, ne correspondait à rien de ce qu'avaient dit ses ennemis déclarés, Mac Taggart et Kant.

Malheureusement, il m'est impossible de donner la moindre idée de la vie qui abonde dans la longue démonstration de M. Taylor, de la finesse, de la science, de l'éloquence, de l'intérêt soutenu qu'elle offre ; mais, qu'il me soit permis, du moins, de dire que les multiples citations du livre, en prose et en vers, peu communes et venues à point, proviennent de langues diverses, portent sur une grande variété de sujets, et font de l'ouvrage une réserve de richesses d'une espèce peu banale en haute philosophie ; sans oublier que M. Taylor est l'un des rares auteurs sous la plume desquels la digression devient, pour le lecteur, une brise agréable au cours d'une journée délicieuse.

John LAIRD.

(Traduit par Marcel CAUVIN)

## LA PSYCHOLOGIE ANIMALE EN BELGIQUE

COLLIART A. La fourmi tisserande congolaise (*Ecophylla smaragdina* Latr.). *Bull. cercle zool. congolais*, 1931, VIII, 4, p. 109-116.

Collart A. rappelle les hypothèses émises par Forel et Santschi sur l'origine de l'industrie séricicole, chez les fourmis qui se servent d'une larve comme d'une navette pour assembler les feuilles des arbres, parmi lesquelles elles établissent leur nid. Il reconnaît avec Forel qu'on ne peut faire à cet égard que des conjectures et qu'il vaut mieux se taire. Il signale cependant qu'il a vu à Stanleyville une *Polyrhachis laboriosa* Smith employer de la toile d'araignée pour construire son nid, et se demande si l'on ne peut pas admettre que des fourmis ayant commencé par incorporer à leur nid de la toile d'araignée auraient constaté, un jour, que cette soie se trouvait à leur portée dans les glandes séricigènes de leurs larves.

[Au lieu de chercher à expliquer l'origine des diverses industries des fourmis tisserandes en les comparant entre elles, ne serait-il pas préférable d'étudier expérimentalement le déterminisme actuel de chacune de ces industries ? Si quelques fourmis ont réellement dû découvrir autrefois dans leurs larves l'instrument qui devait leur permettre d'assembler les feuilles des arbres avec de la soie, l'habitude sociale prise à la suite de cette découverte s'est changée en un instinct, ou bien elle est encore transmise aujourd'hui aux jeunes par les adultes qui l'exercent devant eux. Au cours d'un séjour au Congo belge, Verlain L. a vainement tenté de constituer une colonie d'*Ecophylla* issues de chrysalides recueillies dans un nid, dans le but de vérifier si les ouvrières sauraient d'instinct se constituer un abri en utilisant la soie des larves. L'éclosion paraît réclamer, chez cette espèce, des soins spéciaux d'ouvrières expérimentées. Il n'est pourtant pas impossible de réussir cette expérience et de la répéter sur toutes les espèces de fourmis tisserandes.]

SCHOUTEDEN H. Le chimpanzé de la rive gauche du Congo. *Bull. cercle zool. Congolais*, 1930, VII, 4, p. 114-119.

Le chimpanzé de la rive gauche du Congo constitue une race distincte de la race *Schweinfurthi* localisée dans les régions de la rive droite. Schwarz l'a décrit récemment sous le nom de *Pan satyrus paniscus*. Il est nettement caractérisé par la couleur noirâtre de la face qui est moins prognathe, et la forme plus arrondie de la tête. Son cri diffère aussi de

celui du chimpanzé à face blanche. Schouteden rapporte diverses observations faites sur cet animal et notamment celles de DELFORGE, qui a pu étudier et comparer vivants deux jeunes mâles de ces deux races et relever entre eux des différences psychologiques très marquées. Le chimpanzé à face noire est plus débrouillard que le *Schweinfurthi*. Il s'est montré plus intelligent que lui en maintes circonstances.

THOMAS M. L'instinct chez les araignées. XIX à XXI. *Bull. et Ann. soc. entom. Belgique*, 1931, t. LXXI, p. 151-166.

L'auteur donne les résultats de ses observations sur une araignée-crabe (*Misumenops vatia* Clerck.) qui se pose sur les fleurs pour capturer des insectes, généralement des abeilles, et dont la vive coloration, assez variable d'ailleurs, conduit certains biologistes à lui accorder la faculté d'harmoniser sa couleur avec celle du support, pour se rendre invisible à ses proies éventuelles. Il se déclare d'accord avec Rabaud E., qui a combattu cette thèse. Il étudie la méthode employée par l'araignée pour capturer les abeilles. Mord-t-elle toujours à la nuque, comme le veut Fabre J.-H., ou n'importe où, comme le prétend Rabaud E. ?

La première morsure peut être appliquée n'importe où, mais elle est suivie d'une blessure à la nuque. C'est un instinct très fixe chez cette espèce de s'embusquer dans les fleurs et de mordre les proies à proximité du cercelet. Les exceptions ne se produiraient guère que dans des conditions anormales.

Thomas M. a eu l'occasion de recommencer sur l'épeire diadème ses recherches sur la construction de la première toile par cinq ou six petites araignées, et il a étudié un grand nombre de pièges construits par des Épeires âgées de huit à dix jours. Aucun de ces pièges n'a présenté de défaut visible. L'araignée capturerait aussi sa première proie sans hésitation, par instinct.

Thomas M. discute alors les doctrines de Condillac et de Wallace, défendues par Verlain L. dans son livre sur *L'Âme des bêtes* (Paris, Alcan, 1931), et leur oppose celle des néo-thomistes. Il conclut : « L'instinct n'est que la connaissance théorique, innée, héréditaire d'un moyen de vivre et de se reproduire, moyen dont l'individu doit rechercher, chaque fois qu'il l'emploie, les procédés pratiques d'application.... L'instinct n'est que le gros, les lignes générales ou, pour parler exactement, le plan d'ensemble régissant l'activité, les détails d'application n'étant plus sous le contrôle de l'instinct, mais sous celui de l'intelligence. »

[Pour Verlain L., la connaissance théorique du but atteint, c'est le biologiste qui l'acquiert au cours de ses observations et l'attribue inutilement aux sujets qui réussissent, dont l'intelligence élémentaire suffit à expliquer la découverte fatale des opérations accomplies, aussi bien que leur adaptation éventuelle à des contingences exceptionnelles.]

THOMAS M. L'instinct et la psychologie des guêpes prédatrices. *Bull. et Ann. soc. entom. Belgique*, 1931, t. LXXI, p. 255-285.

Thomas M. étudie l'instinct que possèdent diverses guêpes prédatrices de piquer les proies qu'elles destinent à leur progéniture et, parfois, d'en malaxer la région cervicale. Pour lui, l'*instinct maternel*, qui pousse les insectes à paralyser leurs proies d'un coup d'aiguillon est primordial et totalement indépendant de l'*instinct de conservation*, qui instigue certaines espèces à prélever une partie du sang de leurs victimes pour s'en nourrir.

Il décrit en outre l'*instinct sexuel* et l'*instinct du terrassier* de *Mellinus arvensis* L. et conclut : « L'être vivant n'est pas une machine. Il sent, il sait, il veut. La vie c'est la conscience intronisée dans la matière pour en diriger le fonctionnement dans le sens des besoins individuels et spécifiques qu'Elle crée. »

THOMAS M. Les migrations des Oiseaux et le problème de l'instinct. *L'Oiseau et la revue française d'ornithologie*, 1932, 1, p. 159-171.

Le Dr Cathelin a relevé les observations de Thomas contre sa théorie explicative des migrations (*même revue*, 1931, 1). Thomas réplique.

THOMAS M. La notion de l'instinct. *Scientia*, 1932, février, p. 157-168.

L'auteur modifie la définition qu'il a donnée antérieurement de l'instinct, de la manière suivante :

« L'instinct se traduit par la connaissance innée, héréditaire, non apprise donc par imitation, expérience personnelle ou autre procédé d'éducation, d'un moyen (revêtant parfois tout l'aspect d'une industrie complexe) universellement employé par l'espèce à la réalisation d'un but utile, et dont la mise en œuvre est le fait d'une activité libre, en ce sens qu'elle n'est pas fatalement imposée par des circonstances matérielles que nous puissions définir, telles les particularités somatiques de l'organisme. »

THIELEMANS. M. L. Verlain et *L'Âme des bêtes*. *Rev. des Quest. Scientif.*, 1932, p. 230-250.

VERLAIN L. A propos de *L'Âme des bêtes*. Réponse au R. P. Thielemans. *Ibid.*, p. 423-447.

THIELEMANS. Réplique. *Ibid.*, p. 808-819.

Dans son livre sur *L'Âme des bêtes*, Paris, Alcan, 1931. Verlain L. a sévèrement critiqué la doctrine des néo-thomistes. Le R. P. Thielemans se déclare incompétent en matière de psychologie animale, mais il dénie à Verlain la qualité d'historien. On ne résume pas une critique d'un genre si spécial, mais on conseille de la lire.

\*  
\*  
\*

*Travaux du Laboratoire de psychologie animale de l'Université de Liège.*  
Directeur : L. VERLAINE.

VERLAINE L. Psychologie animale et psychologie humaine. *Ann. et Bull. Soc. roy. sc. médic. et nat. Bruxelles*, 1932, 1-2, p. 1-24.

L'auteur cherche à démontrer qu'il n'existe pas de différence de nature entre la psychologie humaine et la psychologie animale. L'activité psychique, à tous ses degrés et à tous les niveaux de l'échelle zoologique, se réduit à l'application d'un unique mode d'activité, irréductible aux phénomènes physico-chimiques dans l'état actuel de nos connaissances, mais dont il est possible de restreindre considérablement le caractère mystérieux et qu'il cherche à définir aussi exactement que possible. Il fonde sa démonstration sur les résultats des dernières expériences entreprises sur les anthropoïdes et les organismes les plus simples, et sur les travaux exécutés dans son laboratoire par ses élèves et lui-même, tout particulièrement sur les recherches faites pendant l'année académique 1931-1932.

Son étude se divise en deux chapitres. Dans le premier, il ramène à un même processus toutes les opérations psychiques que l'on peut désigner sous le nom d'intelligence prise au sens le plus large. Dans le second, il nie l'instinct et fait rentrer tous les comportements dits instinctifs dans la psychologie générale.

La conscience étant inaccessible à l'expérimentation, la psychologie comparée doit nécessairement se borner à une comparaison objective des conduites de l'homme et des animaux.

L'intelligence refusée jusqu'ici à l'animal n'est, en somme, qu'un pouvoir d'association qui s'exercerait non point dans le domaine des perceptions et des images, mais dans celui des idées abstraites et générales. Son originalité résiderait donc uniquement dans la nature des matériaux utilisés par ce pouvoir d'association et, par conséquent, dans l'activité qui les crée, dans l'abstraction et la généralisation. Verlain L. rejette l'abstraction, qui paraît devoir impliquer l'intervention de ces états de conscience qu'on appelle les idées (il nie d'ailleurs son existence), et ne retient que la *généralisation*. Celle-ci, en effet, est une activité qui peut être provoquée expérimentalement chez la bête aussi bien que chez l'homme ; il la prend donc pour critère objectif de l'intelligence au sens propre du terme.

Il suffit de démontrer que l'animal généralise, c'est-à-dire qu'il accorde à divers objets la même signification de moyen utile à la réalisation d'une même fin, pour prouver *ipso facto* qu'il possède une intelligence essentiellement comparable à la nôtre.

Verlain L. prouve que les anthropoïdes généralisent dans toute l'acceptation du terme, lorsqu'ils se servent d'un bâton ou d'un escabeau et

que certains singes inférieurs peuvent se comporter essentiellement comme eux. Il cite ses recherches faites en collaboration avec P. Gallis sur des *Macacus rhésus* et *sinicus*. (VERLAINE L. et GALLIS P. L'intelligence chez les singes inférieurs. *Mém. Soc. roy. Sc. Liège*, 1932, t. XVII, 48 p.).

Son jeune macaque *Coco*, ayant appris à ouvrir une boîte à ressort en enfonçant un clou dans un petit entonnoir, a immédiatement adopté, sans hésitation, les instruments les plus divers, en l'absence du clou. Il a même su se fabriquer l'outil indispensable en allant arracher des brindilles à un arbuste desséché et en isolant une fibre d'une brosse à balayer la rue, déposée près de lui. Il s'est comporté de la même manière vis-à-vis d'un tube de verre duquel il devait extraire une rondelle de banane. Il a découvert qu'en transportant une caisse sous un fruit suspendu à une ficelle et en grimpant sur elle il pourrait satisfaire sa gourmandise et a immédiatement adopté divers objets comme escabeau. La généralisation s'est également manifestée chez lui dans les comportements relatifs à l'accomplissement d'un détour et à l'élimination d'un obstacle.

Verlain L. démontre alors que, dans la genèse des comportements et des connaissances qui leur sont corrélatives, le général précède toujours le particulier, et que le mystère psychique réside exclusivement dans la généralisation, c'est-à-dire en ce phénomène par lequel l'être vivant accorde une même signification de moyen utile à la réalisation d'une même fin, à des objets différents employés comme instruments, ou bien à des phénomènes naturels, à des formes plus ou moins complexes ou élémentaires de l'énergie, susceptibles de l'affecter.

Il rappelle les résultats de ses recherches sur les guêpes, vérifiés par ses élèves De Koninck H. sur les abeilles, et tout particulièrement Dumont P. et M<sup>lle</sup> Tellier M. sur les oiseaux et les macaques, dans des travaux encore inédits. Puis il expose ses dernières recherches sur les abeilles, destinées à démontrer que, dans la perception et l'utilisation des formes géométriques à la réalisation d'une fin donnée, les abeilles se guident normalement tout d'abord d'après les propriétés les plus générales de la forme des objets, et ne s'intéressent à certains de leurs caractères particuliers que si les circonstances l'exigent. On peut les amener en quelques épreuves à passer du général au particulier et à se comporter finalement comme si elles se guidaient d'après une connaissance concrète, issue d'abstractions absolument primordiales. (VERLAINE L. L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères. XIV. L'abstraction (3<sup>e</sup> note). *Bull. et Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1932, t. LXXI (1931), p. 227-238.)

Verlain L. passe alors en revue les expériences faites sur l'intervention du relatif et de l'absolu, chez les animaux supérieurs, dans la perception des intensités lumineuses, des mélanges de couleurs, des grandeurs, des poids, de la durée des sons, etc., et montre en se basant sur ses recherches expérimentales et celles de ses élèves, que dans ces opérations encore,

c'est toujours normalement le relatif qui précède l'absolu, c'est-à-dire, le général qui vient avant le particulier, l'abstrait avant le concret.

La primordialité de la généralisation se trouve encore magistralement démontrée par GALLIS P. dans son étude sur la faculté de compter des animaux (Les animaux savent-ils compter ? *Bull. Soc. roy. Sc. Liège*, 1932, n°3, p. 82-84), et par la recherche de M<sup>lle</sup> TELLIER M. (La reconnaissance par le toucher d'objets connus par la vue chez le macaque. *Bull. Soc. roy. des Sc. Liège*, 1932, n° 5, p. 114-117).

Les expériences entreprises jusqu'ici dans le but de savoir si les animaux savent compter sont sujettes à caution. Compter, c'est avoir, par exemple, la notion de *deux* ou de *trois* et l'appliquer à la solution de problèmes aussi différents que possible. Gallis P. amène donc deux jeunes *macacus sinicus*, mâle et femelle, à ouvrir successivement trois fois de suite sa main, pour y prendre un ver de farine, et à s'y refuser lorsqu'il la leur présente une quatrième fois (vide). Cet apprentissage terminé, il leur offre successivement, dans la main fermée, deux vers puis un, ou un puis deux, ou trois en une seule fois. Si les macaques ont acquis la notion de trois, au lieu d'avoir simplement appris à exécuter mécaniquement trois fois de suite une même opération, ils doivent refuser d'emblée, sans nouvel apprentissage, d'ouvrir la main de Gallis P., lorsqu'ils ont obtenu trois vers, c'est-à-dire, non plus à la quatrième présentation, mais à la troisième ou la deuxième suivant le cas. C'est ce qu'ils font, immédiatement, ou après une ou deux erreurs seulement, alors que le premier apprentissage a demandé beaucoup de temps.

M<sup>lle</sup> Tellier M. ayant obtenu de *Coco* qu'il choisisse un cube d'une grandeur quelconque, parmi des volumes différents, tels que des pyramides et des cônes, place ces objets dans un sac et présente celui-ci au macaque, dans l'espoir qu'il saura y reconnaître immédiatement par le toucher tous ces volumes qu'il n'a cependant jamais eus en main, et choisir les cubes. L'expérience réussit parfaitement. En outre, après avoir compris très rapidement qu'il devait retirer du sac une bille de bois et y laisser les autres objets pour avoir une récompense, l'animal ramène également un œuf ou un cylindre arrondi aux deux bouts. Il est cependant capable de distinguer ces trois objets l'un de l'autre.

Verlaine L. poursuit la démonstration de sa thèse en expliquant que tout phénomène d'*anticipation* consiste en un processus de généralisation.

La généralisation n'implique même pas l'intervention de la conscience, s'il faut admettre que celle-ci a pour siège le cerveau. C'est ce que semblent bien démontrer ses recherches sur : L'instinct et l'intelligence chez les Orthophères. L'autotomie psychique ou volontaire chez les Phasmides. *Mém. Soc. roy. Sc. Liège*, 1931, t. XVI, 47 p., et l'étude de M<sup>lle</sup> Gos M. sur : Le psychisme de la moelle épinière. *Bull. Soc. roy. Sc. Liège*, 1932 n° 4, p. 95-97.

L'essentiel du travail sur l'autotomie a été résumé dans la chronique du n° 1 des *Recherches philosophiques* (note préliminaire). Des phénomènes

d'anticipation, un transfert associatif des pouvoirs d'une excitation déterminée à une stimulation d'une autre nature, relativement au déclenchement du réflexe d'autotomie, des phénomènes de généralisation par conséquent, s'obtiennent aisément des jeunes phasmes. Or, on les obtient dans des conditions beaucoup meilleures de l'animal décapité et, même, des pattes d'un arrière-train détaché du corps d'un coup de ciseaux.

Il en est de même chez la grenouille privée du cerveau antérieur et du cerveau moyen, ou dont la moelle a été sectionnée un peu en arrière de la ceinture scapulaire. La grenouille normale retire brusquement la patte postérieure, lorsqu'on en pince très légèrement le pied. Mais, au bout d'un certain nombre d'exercices, elle finit par refuser complètement de réagir. M<sup>lle</sup> Gos M. fait alors suivre l'irritation tactile d'un très léger choc électrique. Un certain nombre d'épreuves sont nécessaires pour amener l'animal à retirer la patte anticipatrice, au simple attouchement, un très grand nombre de fois de suite, sans qu'il soit nécessaire de rendre le choc électrique. Or, ce phénomène s'obtient des grenouilles décérébrées ou dont la moelle épinière a été sectionnée, plus aisément encore que des grenouilles normales.

Enfin, la généralisation ne nécessite pas l'existence du système nerveux, si l'on s'en réfère aux résultats des expériences de Métalnikov S. (1912) sur les infusoires.

C'est donc en la généralisation que se réfugie le mystère vital.

Verlaine L. s'attache à démontrer que le *réflexe*, tel qu'on le conçoit, d'habitude, n'existe pas, en s'appuyant sur ses travaux relatifs au déterminisme du déroulement de la trompe chez les papillons, aux réactions des antennes aux températures élevées et aux chocs, chez les mêmes insectes, et à l'autotomie psychique des phasmides.

Le réflexe classique, c'est-à-dire une riposte élémentaire, déterminée, qui s'accomplirait toujours de la même manière et avec la même intensité, sous l'influence d'un même stimulus appliqué à la même région d'un même organe sensoriel, est un artifice de laboratoire. Dans des conditions normales, la machine vivante qui naît à la vie de relation se révèle évidemment apte à réagir une première fois de certaines façons, caractéristiques de l'espèce à laquelle elle appartient. Mais elle ne réagit jamais plus exactement de la même manière, dans la suite, à des facteurs identiques. On peut affirmer que, chez l'être vivant, jamais une même cause ne reproduit le même effet, jamais un effet qui paraît se renouveler identique à lui-même parce qu'il sert à réaliser une fin donnée, n'est engendré plusieurs fois de suite exactement par la même cause, sauf si les contingences ont exigé un certain nombre de répétitions, au cours desquelles une triple sélection s'est opérée dans les effets, les mécanismes et les causes elles-mêmes.

Le réflexe, tel qu'on le conçoit habituellement, ne peut être qu'un automatisme secondaire, acquis, qui n'est jamais totalement mécanique ; ce n'est pas un état primordial, inné. Il n'existe des réflexes isolés de

l'activité générale des êtres que pour ceux qui croient pouvoir arrêter la machine vivante, pour en considérer à l'aise certains mouvements, en oubliant qu'elle a déjà fonctionné et qu'elle continue à vivre pendant qu'ils la tuent mentalement. Tout réflexe, dès l'instant où il s'accomplit, inaugure, renouvelle ou complète un processus de mémoire associative. Or comme il ne se renouvelle jamais de la même manière, ni dans ses causes, ni dans ses mécanismes, ni dans ses effets eux-mêmes, il inaugure, renouvelle ou complète toujours un triple processus de généralisation. Si l'animal pouvait juger les facteurs qui le déterminent à agir, il ne pourrait donc en avoir que des idées de stimulations. S'il pouvait analyser les mécanismes intimes de ses opérations, il ne pourrait en avoir que des idées de mécanismes. S'il était capable d'apprécier ses propres actes, il ne pourrait non plus en avoir que des idées de réactions. Toute opération d'un être vivant quelconque est donc toujours au moins un jugement, puisqu'il n'y a point d'acte de vie sans association et puisque les associations, utiles à la réalisation d'une même fin, s'accomplissent entre des facteurs et des ripostes qui varient d'une fois à l'autre. En fait, elle n'est pas un jugement, mais un raisonnement.

Ainsi, la psychologie débute, d'emblée et chez les êtres les plus primitifs aussi bien que chez les plus élevés en organisation, par l'opération que l'on considère comme étant la plus compliquée. Et c'est cette opération qui la constitue tout entière.

Cette opération, c'est la généralisation. L'abstraction n'existe que dans le symbole verbal, créé lui-même par un processus banal de généralisation et qui exprime tout simplement qu'une même réaction peut être engendrée par des facteurs multiples. Concret n'est qu'un symbole qui exprime qu'un certain degré d'épuration s'est accompli, par l'exercice, parmi les facteurs et les mécanismes primordialement complexes et variés d'une réaction donnée.

\* \*

Et maintenant, si l'automatisme élémentaire, caractéristique du réflexe est une résultante et non pas un état primordial, inné de l'être vivant, comment est-il encore possible d'admettre l'innéité de ces comportements complexes de ces véritables industries qu'on appelle des *instincts* ?

VERLAINE L. apporte quelques preuves nouvelles en faveur de sa thèse qui consiste à ramener les instincts à des automatismes secondaires, dont l'histoire offre toutes les apparences d'un processus psychique banal.

Dans sa recherche intitulée : A propos des coquilles d'*Helix* brisées par des Oiseaux ou des Rongeurs. *Ann. Soc. roy. Zool. Belgique*, 1932, t. LXII (1931), p. 47-52, il montre que certains rongeurs doivent apprendre, comme les oiseaux, à trouver un aliment dans les escargots et à briser les coquilles par un procédé qui leur est particulier.

En étudiant : Les accouplements multiples des mâles d'insectes. *Bull. Soc. roy. des Sc. Liège*, 1932, 1, p. 27-31, il constate que si les guêpes étaient réduites à l'instinct elles ne pourraient même pas s'accoupler.

Continuant ses recherches sur le troublant problème de la détermination du sexe mâle chez les Hyménoptères sociaux. (L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères. XVII. L'origine des mâles chez les guêpes. *Bull. et Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1932, t. LXXII, p. 89-97), il parvient, cette fois, à intervertir les reines de deux nids de guêpes différentes, les guêpes germanique et vulgaire, et prouve que les ouvrières, femelles rabougries, non fécondées, contribuent à engendrer des mâles, avec la reine, comme les ouvrières d'abeilles, mais beaucoup plus largement qu'elles. Chez les guêpes, comme chez les abeilles, un profond mystère subsiste concernant les facteurs qui déterminent alternativement la fécondation et la non-fécondation des œufs dans les organes génitaux de la reine.

Dans son étude sur l'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères. XIII. Le tonneau des Danaïdes. *Bull. et Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1931, t. LXXI, p. 125-130, VERLAINE L. reprend sur les abeilles la recherche faite par Fabre J.-H. sur le chalicodome des murailles, et de laquelle il résulte que l'insecte, aveuglé par l'instinct, ne sait plus, lorsqu'il est occupé à approvisionner, qu'il vient de construire une loge, ignore qu'il devra y déposer un œuf, puis la fermer, et se montre incapable de reprendre la truelle pour boucher le trou qu'y a pratiqué l'auteur.

Les abeilles se sont comportées comme le Pélopie étudié par Verlaine L. en Afrique. Elles ont extrait le miel accumulé dans les cellules dont il avait enlevé le fond, réparé parfaitement la brèche, puis replacé dans ces cellules le miel sirupeux qu'elles en avaient enlevé, au lieu d'y apporter du nectar fraîchement récolté.

Les opérations les plus complexes en apparence sont généralement les résultantes d'opérations psychiques les plus élémentaires. C'est ce que prouve une fois de plus l'enquête menée par Verlaine L. sur l'existence d'un langage chez les guêpes qui, comme les abeilles étudiées par von Frisch K. et Rösch G.-A. (1924 et 1926), semblent communiquer à la collectivité la nouvelle de la découverte d'une provision de liquide sucré. (VERLAINE L. L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères. XV. *Mém. Soc. roy. des Sc. Liège*, 1932, 16 p.). Les guêpes n'ont point de langage. Les butineuses qui constatent le retour au nid d'une des leurs, gorgée d'un butin parfumé, la suivent lorsqu'elle repart en voyage, ou se mettent seules à rechercher ce parfum. Les guêpes alertées par un parfum déterminé négligent totalement d'abondantes provisions d'eau sucrée autrement parfumées. Le sirop de sucre non parfumé ne donne aucun résultat, sauf si on le met à un endroit où les sujets ont trouvé plusieurs fois de la boisson. Il en est de même des mouches, qui sont habituellement capturées une à une, un peu partout.

D'autre part, la XVI<sup>e</sup> étude sur l'instinct et l'intelligence chez les

Hyménoptères, relative à la vision binoculaire et la localisation des objets en profondeur chez la *Vespa germanica*. *Bull. Soc. roy. des Sc. Liège*, 1932, n° 2, p. 55-60, prouve que des insectes, possédant des yeux immobiles et si profondément différents des nôtres, doivent apprendre à apprécier les distances comme nous et en deviennent incapables quand ils sont éborgnés.

Enfin, par son étude sur : L'instinct et l'intelligence chez les Oiseaux. III. La réfraction des rayons lumineux et la précision du coup de bec chez les oiseaux aquatiques. *Bull. Soc. roy. des Sc. Liège*, 1932, n° 6, p. 142-147, VERLAINE L. montre que l'instinct n'est qu'un symbole qui ne correspond à aucune réalité biologique, comme tous les symboles d'ailleurs, les idées, les facultés, les principes et les essences que l'on accorde aux espèces vivantes pour exprimer, d'un mot, le déterminisme complexe et inconnu de certaines catégories de comportements.

Zimmer (1918) ayant eu l'occasion d'étudier deux jeunes hérons pris au nid et élevés en captivité constate qu'ils capturent avec maladresse les poissons secs qu'on jette à terre devant eux, qu'ils ne font pas de progrès et que, surtout, leurs coups de bec sont généralement *trop courts*. Il s'explique ce fait de la manière suivante : ces oiseaux capturent normalement des proies vivantes dans les mares peu profondes. Ils doivent donc raccourcir le coup de bec qu'il leur destinent, pour éviter les conséquences de l'illusion due à la réfraction des rayons lumineux, et il importe qu'ils sachent le faire dès la naissance. Sans doute leurs ancêtres ont-ils dû acquérir cette habitude et celle-ci est-elle, même, actuellement si bien fixée dans l'espèce (instinct) que les jeunes hérons sont devenus incapables de profiter de l'expérience personnelle, pour restituer à leurs coups de bec l'ampleur désirable, quand ils mangent hors de l'eau. Zimmer, voulant vérifier son hypothèse, offre des poissons secs, placés au fond d'un bassin d'eau, aux oiseaux, qui, du premier coup, s'en emparent correctement. Mais il avoue qu'avant d'être soumis à cette épreuve ils avaient déjà été nourris de cette manière plusieurs fois.

Verlaine L. signale que les jeunes canards apprennent, comme les poulets d'ailleurs, à saisir avec précision les aliments qu'on leur offre sur le sol. Il vérifie si les canards doivent également apprendre à corriger leur coup de bec pour saisir du premier coup les aliments qui leur sont présentés sous la surface de l'eau. Ces oiseaux commencent par commettre quelques erreurs. Ils visent trop loin. Mais l'apprentissage est vite réalisé et la correction consiste très souvent en le redressement de la tête et le relèvement de toute la partie antérieure du corps, qui permettent de viser l'objet convoité suivant la normale.

En réalité, l'oiseau doit apporter au mouvement commandé par la position qu'il accorde à l'objet visé une correction spéciale, différente dans chaque cas particulier. Par conséquent, si l'on envisage l'habitude de raccourcir le coup de bec en tenant compte de ces variables, il n'est pas possible de lui trouver un substrat matériel qui en assure l'hérédité et,

de ce fait, la transforme en un instinct. Une psychologie normale, élémentaire suffit amplement à expliquer le phénomène.

Si, d'autre part, on considère cette habitude de raccourcir le coup de bec en la dépouillant de tous les variables qu'elle présente nécessairement suivant les circonstances, elle se réduit à une abstraction, à un symbole. Elle n'existe que dans la vie de l'esprit de l'auteur et n'a rien à faire dans la vie tout court.

Il en est de même de tous les instincts, ce sont des expressions verbales, au moyen desquelles on substitue, consciemment ou non, des causes finales aux causes efficientes et l'on ferme souvent à double tour la porte à la recherche scientifique.

Verlaine L. termine son article sur la psychologie animale et la psychologie humaine par ces conclusions.

L'être vivant éclôt à la vie de relation dans l'état où se trouve l'œuf fécondé prêt à commencer le travail mystérieux de la morphogenèse. Tous deux sont exclusivement doués de potentialités qu'ils détiennent à la fois, d'une part, de la structure et de la composition de leur substance et, d'autre part, du milieu spécial qui leur est imposé par le destin.

Que la stabilité de la substance et de l'ambiance soit assurée, et le développement de la psychologie individuelle pourra se dérouler normalement, tout comme le développement embryonnaire, de la même manière, chez tous les individus de la même espèce, au cours des générations successives.

On appelle instinct l'activité normale, celle qui est strictement indispensable. Par elle, l'être vivant réalise plus ou moins intelligemment le minimum de sa destinée. Elle conduit à des automatismes spécifiques.

On appelle intelligence l'activité spéciale, celle qui adapte immédiatement l'activité normale, par des processus psychiques, identiques aux siens, à des contingences inaccoutumées. Par elle, l'être vivant réalise une partie du possible. Elle conduit à des automatismes particuliers, qui deviennent spécifiques lorsque les contingences forcent tous les individus d'une même espèce à les réaliser.

L. VERLAINE.

## LES TENDANCES ACTUELLES DE LA PHILOSOPHIE POLONAISE

La recherche philosophique en Pologne, qui, avant la guerre, se concentrait dans les Universités de Cracovie, de Lwow, et dans des cercles d'intellectuels non spécialistes à Varsovie, a pris un nouvel essor depuis la résurrection de la Pologne. Chacune des sept universités polonaises (dont cinq entretenues par l'État et deux privées) possède quelques chaires de philosophie. Trois revues philosophiques sont publiées en Pologne : le *Przegląd Filozoficzny* (Varsovie), le *Ruch Filozoficzny* (Lwow) et le *Kwartalnik Filozoficzny* (Cracovie).

Il existe à Varsovie, Lwow, Cracovie, Poznan et Vilna des sociétés philosophiques, qui réunissent, outre les spécialistes, un grand nombre d'intellectuels s'intéressant aux problèmes philosophiques. Certaines de ces sociétés, comme celles de Varsovie et de Lwow, s'occupent aussi de la publication des travaux de leurs membres et de traductions d'ouvrages étrangers. On a aussi organisé deux congrès philosophiques polonais, à Lwow, en 1923, et à Varsovie, en 1927.

\*  
\* \*

La philosophie polonaise contemporaine peut, en partie, être rattachée aux tendances qui se sont manifestées dès avant la guerre et même au XIX<sup>e</sup> siècle. — Certains des philosophes polonais sont restés fidèles à la philosophie romantique, dite messianistique, qui était une synthèse de la philosophie de Hegel et des conceptions de nos poètes romantiques sur le rôle de la Pologne dans l'histoire du monde. Le principal représentant contemporain de cette philosophie est M. Wincenty LUTOSLAWSKI, qui se fit connaître en Europe occidentale avant la guerre par ses études sur Platon, qu'il publia en anglais. Sa philosophie est nettement spiritualiste et mystique ; dans ses derniers ouvrages, surtout dans *l'Immortalité de l'âme et le libre arbitre* (3<sup>e</sup> éd., Varsovie, 1925) et *Le monde des esprits* (Londres, 1924, en anglais <sup>1</sup>) il se déclare partisan d'un dualisme

1. Tous les ouvrages, dont la langue n'est pas mentionnée, sont écrits en polonais. Si un ouvrage d'un auteur polonais est écrit en langue étrangère, la langue est indiquée entre parenthèses comme ci-dessus.

chrétien et en même temps il propage la foi dans la migration des âmes (la palingénésie). Ses ouvrages jouissent d'une certaine popularité en Angleterre.

M. Adam ZOLTOWSKI, professeur à l'Université de Poznan, manifeste aussi beaucoup de sympathie pour le messianisme. Son premier ouvrage a été une étude sur le messianiste polonais Cieszkowski ; il s'adonna ensuite à l'étude de la philosophie de Hegel, dont il est un partisan ardent. Son dernier ouvrage est une remarquable étude sur la philosophie de Kant : *La philosophie de Kant ; dogmes, illusions et résultats*. (Poznan, 1923, avec un résumé français à la fin du volume). — M. Zoltowski tâche de dégager dans le système kantien les éléments qui servirent à la formation de la philosophie de Hegel et de Fichte.

Le positivisme (qui, avant la guerre, était très répandu dans les cercles polonais), n'a en ce moment qu'un seul représentant éminent, M. W. M. KOZLOWSKI (à présent en retraite, dernièrement professeur de logique à l'Université de Poznan ; avant la guerre il enseigna aussi à Bruxelles et à Genève). Il publia un nombre considérable d'ouvrages, dont plusieurs en français, remarquables par un style extrêmement lucide et une érudition peu commune, qui avaient pour objet la philosophie, la logique, la sociologie et les sciences naturelles. Son étude *La sociologie, son objet, sa méthode, sa logique* (en français) obtint le prix de l'Académie des Sciences morales et politiques, mais elle n'a été publiée que partiellement dans la *Revue de l'Institut de Sociologie de Bruxelles*. — Son dernier ouvrage parut à Paris en 1930 et eut pour titre *Hæne-Wronski et Balanche* (en français). Dans tous ces travaux, M. Kozlowski tend à placer ses conceptions philosophiques sur des bases réellement scientifiques et son érudition n'était pour lui qu'un moyen pour arriver à une vaste synthèse. On trouve de nombreuses références aux idées de M. Kozlowski dans les ouvrages de M. E. Meyerson, qui, comme on le sait, est originaire de Pologne.

Un autre groupe de philosophes forment « l'école de Lwow » du professeur Casimir TWARDOWSKI. La plupart des ouvrages de M. Twardowski ont été publiés avant la guerre, mais son influence reste très grande, car, par ces écrits antérieurs, il contribua à la formation de l'école phénoménologique de Husserl, dont on s'occupe à présent beaucoup dans les universités polonaises. Il m'est impossible de citer ici tous les représentants de cette école et leurs écrits, qui sont pour la plupart dispersés dans des revues polonaises et allemandes. Les plus connus sont : MM. AJDUKIEWICZ, CZEZOWSKI, INGARDEN, BLAUSTEIN. Leur méthode consiste dans une analyse méticuleuse, logique et psychologique, de divers éléments psychiques, comme les représentations et les concepts.

Le plus important courant philosophique en Pologne est représenté actuellement par les professeurs de Varsovie, qui tendent à fonder leur philosophie sur la logique selon une méthode voisine de celle de Ber-

trand Russell et Whitehead. Un des fondateurs de cette école est M. Jean LUKASIEWICZ, dont les méthodes de symbolique logique sont connues et appréciées par beaucoup d'auteurs étrangers. Son dernier ouvrage est intitulé *Principes de logique mathématique* (Varsovie, 1929). — La partie la plus originale de son œuvre a pour objet la construction d'une nouvelle logique, qui diffère de la logique classique en ce qu'elle embrasse, outre les notions de vérité et d'erreur, la notion de possibilité, qui peut être graduée. M. Lukasiewicz a déjà ébauché dans ses articles (publiés en allemand dans les *Annales de la Société des Sciences de Varsovie*) certains axiomes de cette nouvelle logique, qui, du reste, embrasse aussi la logique traditionnelle. M. Lukasiewicz a su grouper autour de lui un nombre considérable de jeunes logiciens, dont les travaux se distinguent par une exactitude connue jusqu'ici seulement en mathématique pure.

La logique mathématique est aussi la spécialité de M. Jean LESNIEWSKI, professeur à l'Université de Varsovie, qui a publié une série d'articles dans le *Przegląd Filozoficzny* sur les fondements logiques de la mathématique.

M. Thadée KOTARBINSKI, qui est aussi professeur à l'Université de Varsovie, essaye d'appliquer les méthodes de la logique mathématique aux problèmes de la théorie de la connaissance. Il vient de publier un grand ouvrage : *Les principes de la théorie de la connaissance, de la logique formelle et de la méthodologie des sciences* (Lwow, 1929), qui, tout en étant un manuel, est aussi un exposé de la philosophie propre de l'auteur. M. Kotarbinski, dans ses idées sur la théorie de la connaissance, partage à beaucoup d'égards les opinions des néo-réalistes américains et du philosophe allemand Nelson. Il donne à son système le nom de « réalisme radical ». Ses thèses principales sont : 1° que les objets extérieurs existent et ne sont pas des agrégats de sensations ou d'autres éléments psychiques ; et, 2° que rien d'autre ne peut être considéré comme existant. Il en résulte que seuls existent les objets sensibles et aussi que même leurs qualités ne sont pas des entités réelles. Dernièrement M. Kotarbinski a donné à son système le nom de « réisme » pour qu'il ne soit pas confondu avec des doctrines analogues ; il a donné un bref résumé français de ses opinions dans une communication au VII<sup>e</sup> Congrès de Philosophie, tenu à Oxford.

Les opinions de M. Kotarbinski sont à présent très discutées dans les cercles universitaires polonais. Il a trouvé un certain nombre d'imitateurs, qui tentent d'appliquer sa méthode d'analyse logique et verbale.

De très intéressants résultats ont été obtenus par M. ZNAMIEROWSKI, professeur d'encyclopédie du droit à l'Université de Poznan, mais philosophe de profession, qui a appliqué cette méthode aux sciences sociales et politiques. Il a développé sa nouvelle manière d'étudier les phénomènes sociaux dans ses *Prolegomènes aux sciences politiques* (Varsovie, 1930).

M. Sigismond ZAWIRSKI (successeur de M. Kozłowski à l'Université de Poznan) se rattache aussi à beaucoup d'égards à l'école des logiciens

de Varsovie, comme on le voit dans son étude sur *Les relations de la logique et de la mathématique du point de vue des recherches contemporaines* (Cracovie, 1927). Ces temps derniers il a un peu délaissé les problèmes de logique formelle, auxquels il avait consacré quelques ouvrages dès avant la guerre, et il s'est adonné presque complètement à la philosophie des sciences. Dans son étude sur *Le retour éternel des mondes* (Cracovie, 1927), il envisage d'une manière critique ce problème en se basant sur les lois de la physique. Récemment, M. Zawirski a fait des recherches très intéressantes sur les conséquences philosophiques de la théorie des quanta.

Il a résumé les résultats de ces recherches dans une communication au VII<sup>e</sup> Congrès de Philosophie à Oxford : *La théorie des quanta et le principe de causalité* (en français), où il démontre que le déterminisme, qui semblait jusqu'ici inébranlable, du moins en physique, ne trouve plus d'appui dans les nouvelles théories physiques de Planck, du prince de Broglie et d'autres auteurs. Un article de M. Zawirski sur le même problème paraîtra prochainement dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

L'analyse du principe de causalité à la fois du point de vue des sciences physiques et de celui de la logique a été l'objet des recherches de M. Boleslas GAWECKI, dont la thèse d'agrégation porte le titre : *La relation temporelle de cause à effet* (Cracovie, 1928). — Le même problème a été traité par M. J. METALLMAN dans son étude : *Principes de déterminisme causal* (Cracovie, 1928).

Le développement des études philosophiques dans nos universités a évidemment nécessité la publication de bons manuels d'histoire de la philosophie.

M. Ladislas HEINRICH, professeur à l'Université de Cracovie, qui a publié avant la guerre de nombreux ouvrages sur la psychologie expérimentale et la philosophie grecque, est en train d'élaborer un *Précis d'histoire de la philosophie* ; 1<sup>re</sup> partie : *La philosophie grecque*, Varsovie, 1925 ; II<sup>e</sup> partie : *La philosophie médiévale*, Ibid., 1930). — L'auteur tâche de représenter les opinions des philosophes étudiées d'une manière extrêmement claire et objective. Sa tendance générale peut être définie d'après ses ouvrages antérieurs comme un empirisme critique.

Une excellente *Histoire de la Philosophie* (2 vol., Lwow, 1931) vient d'être écrite par M. Ladislas TATARKIEWICZ, professeur à l'Université de Varsovie ; ses ouvrages antérieurs ont pour objet des problèmes d'esthétique et de morale ; il s'est fait connaître en France par les conférences qu'il a faites au printemps 1931 à Paris. Le manuel de M. Tatarkiewicz est écrit d'une manière absolument originale et nouvelle. L'auteur y montre non seulement une grande érudition, mais aussi le don de présenter clairement et méthodiquement les systèmes philosophiques même les plus incohérents ; c'est pourquoi le manuel de M. Tatarkiewicz est le plus usité dans l'enseignement universitaire en Pologne, et tous les

amis de l'auteur voudraient voir son ouvrage traduit en langues étrangères, ce qui ne tardera, sans doute, pas à se produire.

M. Ignace MYSLICKI, professeur à l'Université libre de Varsovie, vient d'entreprendre la publication d'une *Histoire de la Philosophie*, dont le 1<sup>er</sup> volume (Varsovie, 1930) comprend la philosophie antique. On y trouve de nombreux renseignements sur la philosophie orientale.

Parmi les études spéciales traitant d'histoire de la philosophie, un des ouvrages les plus érudits est la monographie de M. Adam KROKIEWICZ, *La doctrine d'Épicure* (Cracovie, 1929, 400 pages), la plus complète qui existe. M. Krokiewicz, philologue de profession, est un des meilleurs spécialistes des études hellénistiques en Pologne, et il n'a sans doute pas son pareil pour la connaissance de l'école épicurienne et des sceptiques, sur lesquels il a publié plusieurs articles dans le *Kwartalnik Filozoficzny*.

M. Louis CHMAJ vient de donner une étude très intéressante et d'une érudition remarquable sur *Le développement philosophique de Descartes* (Cracovie, 1930). L'auteur tâche de démontrer que la formation de la méthode de Descartes ne fut pas l'œuvre d'une brève crise intellectuelle du philosophe, mais qu'elle fut le résultat de longs tâtonnements, qui se cristallisèrent après bien des années dans le *Discours de la Méthode*.

Parmi les esthéticiens et théoréticiens de l'art polonais, le plus apprécié est M. Michel SOBESKI, professeur à l'Université de Poznan, qui a su associer à ses connaissances philosophiques et psychologiques une compréhension parfaite des arts plastiques et des méthodes de travail artistiques. Ces qualités se font jour dans sa *Philosophie de l'Art* (2<sup>e</sup> éd., Poznan, 1924).

M. Florian ZNANIECKI, professeur de sociologie à l'Université de Poznan, occupe aussi une place marquante dans la littérature philosophique. Ses opinions philosophiques se formèrent sous l'influence de M. Henri Bergson (dont il a traduit l'*Évolution créatrice*) et des pragmatistes anglo-américains. Son but est de remplacer par l'humanisme le matérialisme et le naturalisme qui dominent encore dans les sciences sociales. Ces opinions ont trouvé la plus parfaite expression dans ses ouvrages : *Introduction à la Sociologie* (Poznan, 1922) et *Lois de la psychologie sociale* (en anglais, Chicago, 1925).

La philosophie catholique a aussi à présent en Pologne de nombreux représentants, qui se groupent surtout à la Faculté de Théologie de l'Université de Cracovie et à l'Université Catholique de Lublin.

L'abbé Constantin MICHALSKI, qui a été dernièrement recteur de l'Université de Cracovie, est connu par ses nombreux travaux sur la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle (publiés en français dans les *Bulletins de l'Académie Polonaise*, Cracovie, 1919-1928).

L'abbé André KRZESINSKI, agrégé à l'Université de Cracovie, vient de publier un ouvrage sur la gnoséologie, *Une nouvelle philosophie de l'immanence* (en français, Paris, 1931), qui est la traduction d'un livre

écrit par l'auteur en polonais. C'est une critique décidée de l'immanentrisme et l'ébauche d'une démonstration de l'existence d'un monde transcendantal.

Outre les ouvrages mentionnés ci-dessus il a paru après la guerre un nombre considérable de traités qui intéressent plutôt les théologiens et qui ont tous une tendance néo-thomiste.

Parmi les philosophes laïques on voit une tendance nettement religieuse chez M. Witold RUBCZYNSKI, professeur à l'Université de Cracovie. Dans son ouvrage *Une philosophie de la vie spirituelle* (Poznan, 1925), il développe les idées du néo-vitaliste allemand Driesch, surtout sa conception aristotélécienne de l'entéléchie ; il est évident que le but de l'auteur est de prouver l'immortalité de l'âme.

\*  
\* \*

Je viens d'énumérer les principaux ouvrages parus en Pologne durant cette dernière dizaine d'années ; j'ai dû en omettre plusieurs de moindre importance. Il est inutile d'ajouter que je ne me suis pas occupé du tout de la littérature psychologique, qui est aussi fort riche.

Pour finir, je dois noter — et le lecteur l'a sans doute, remarqué lui-même — que la philosophie polonaise contemporaine présente des tendances tellement variées qu'il est impossible d'en dégager une caractéristique générale. Néanmoins on peut dire que la tendance prédominante est l'influence des recherches logiques sur la métaphysique. La méthode la plus commune dans nos ouvrages philosophiques d'après-guerre est la méthode d'analyse logique et, en particulier, l'application de la logique mathématique aux problèmes les plus généraux.

Thadée GOSCICKI.

## PHILOSOPHIE ROUMAINE

C. RADULESCO-MOTRU. *Théorie de la vocation*. Bucarest, Casa Scoalelor, 1932, 1 vol. in-12, 151 pages, Lei 40.

Ainsi que je l'ai montré dans mon compte-rendu antérieur sur la philosophie roumaine (voir *Recherches philosophiques*, 1931-1932), le volume sur la *Vocation* du philosophe C. Radulesco-Motru avait été annoncé depuis un certain temps déjà, et les quelques fragments du livre, publiés entre temps, étaient pour tous une indication que l'ouvrage dont je m'occupe ici explique, en effet, les dernières conséquences pouvant être déduites d'une conception pour laquelle la conscience humaine s'éloigne continuellement de tout automatisme en se dirigeant vers la réalisation d'une dernière réalité : celle de la personnalité humaine.

Dans la pensée de C. Radulesco-Motru, la réalité est un personnalisme énergétique, et l'évolution de l'univers tend vers une adaptation idéale, vers l'adaptation de la personnalité. La première conséquence peut donc être celle-ci : l'individu ne choisit pas son idéal, parce que celui-ci vient des profondeurs de la réalité ; l'individu se sent élu pour sa réalisation. Par cela même, il sent en lui la vocation. La seconde conséquence : si la réalité, par son essence, impose l'idéal aux individus, « la création est donc une activité déterminée par la finalité de la nature, c'est-à-dire qu'elle est l'activité de réalisation qui suit les vocations. L'esprit n'entre en activité qu'appelé par les conditions historiques de l'humanité. La création de l'esprit est une simple réalisation de la vocation » (p. 60). Pour C. Radulesco-Motru, l'homme est créateur seulement s'il réalise une vocation, s'il accomplit l'œuvre pour laquelle il est destiné d'avance. Cette prédestination est dans la réalisation de la dernière adaptation de la terre, de la réalité de l'univers, la formation de la personnalité humaine. Donc, si l'homme n'avait pas existé, il aurait fallu l'inventer, car c'est seulement par l'homme que la nature réalise sa propre finalité : « La nature emploie les hommes de vocation pour assurer la cristallisation d'une culture, exactement comme elle emploie les germes pour assurer la continuité des formes de la vie animale » (p. 25). Dans cette affirmation nous trouvons l'idée essentielle même de l'ouvrage de C. Radulesco-Motru.

Ce qui encadre ensuite cette idée, ce ne sont que des amplifications, sous des facettes multiples, de la même pensée, des variations théoriques et psychologiques sur le même thème. Ainsi, par exemple, pour C. Radu-

lesco-Motru, « la science de la vocation doit se former à mesure que l'observation et l'expérience s'appliqueront méthodiquement aux conditions dans lesquelles se produisent les actes de vocation » (p. 11). Les conditions de la vocation sont données par la culture, par les habitudes et les traditions d'un peuple. Les dispositions de vocation d'un individu ne sont qu'une continuation de la vie du milieu cosmique. C'est de ce milieu que vient la totalité affective de l'individu. Ses différenciations sont celles du milieu. Et nous pouvons en dire autant, en élargissant le problème, de la vocation d'un peuple. « Toutes les différenciations qui constituent les dispositions innées d'un peuple sont conditionnées par les différenciations de l'énergie du milieu où vit ce peuple » (p. 23).

La vocation a, par conséquent, un caractère social. Et un rôle social. L'homme de vocation, sentant l'idéal qui lui est imposé par le milieu et la réalité du temps, ayant le sentiment du caractère unique du moment qu'il vit, accomplira sa vocation avec un sentiment de responsabilité envers la postérité. L'homme de vocation doit remplir de son activité le moment que la vie met à sa disposition. L'homme de vocation est un élu. Il a l'âme appropriée aux circonstances pour mettre celles-ci en valeur. Il sait que « chaque moment du temps est une réalité qui ne peut être détruite ni remplacée » (p. 54). Il comprend le présent et l'avenir. « Il se sent vu par ceux qui viendront après lui » (p. 55). Aussi l'homme de vocation sait-il qu'il travaille pour l'avenir et non, comme le professionnel, pour l'actualité. De cette façon, « le rôle de l'homme semble plus grandiose quand il entre dans l'ordre de la nature que lorsqu'il se revêt de l'apparence d'être l'ordonnateur de la nature. Ne sont durables que les créations demandées par le temps, les créations qui réalisent les possibilités que la nature a implantées dans l'âme humaine par la personnalisation successive de l'énergie cosmique. En un mot, les créations que réalisent les vocations » (p. 72).

C. Radulesco-Motru voit donc dans la vocation le facteur décisif pour la culture des peuples. Mais il va de soi que, dans le cadre social même où le problème est posé, il pourrait y avoir aussi d'autres aspects sous lesquels il doit être discuté. Par exemple, celui du conflit entre l'individu et le milieu, conflit pouvant parfois prendre des proportions tragiques, surtout chez les individus chez qui la conscience d'une vocation n'est pas quelque chose de fortuit. Et, en dehors de ce cadre même, d'autres aspects encore pourraient être pris en considération : celui de la vocation en liaison avec le problème du personnalisme moral (Kant), ou du personnalisme religieux et métaphysique (l'homme transcende la vie), ou du personnalisme phénoménologique (l'homme comme personnalité transcendante), etc. Mais ce serait dépasser les intentions du livre analysé que d'insister sur tous ces aspects. Aussi n'ai-je fait que les indiquer.

Lucien BLAGA. *L'éon dogmatique*. Bucarest, Cartea Romaneasca, 1931, 1 vol. in-12, 202 pages, Lei 90.

Tourmenté par la « problématique », Lucien Blaga s'est préoccupé, dans ses divers ouvrages, d'une série de problèmes d'actualité sur la « Culture intellectuelle et la connaissance », sur le « Phénomène originel », sur la « Philosophie du style », etc. Dans son ouvrage actuel, Lucien Blaga attaque un problème épistémologique d'envergure, en partant de la constatation qu'aussi bien les historiens que les théologiens ont considéré le dogme comme une apparition « unique ». En ce qui concerne les historiens, le fait semble être explicable, étant donné qu'ils s'occupent de la singularité des événements, et, en ce qui concerne les théologiens, c'est également explicable, parce que ceux-ci sont préoccupés de la vérité absolue, considérée dans sa statique et non dans sa dynamique. Pour les historiens et les théologiens, le dogme n'a pas de vertus créatrices. Lucien Blaga reconnaît que seule la philosophie pourrait découvrir les vertus créatrices du dogme, si elle évitait de le fausser comme jusqu'ici, ou de le nier. Il est vrai que la philosophie a cherché parfois, quand elle n'a pas fait œuvre de négation, à interpréter le dogme. Mais elle l'a fait en ayant en vue son contenu, c'est-à-dire qu'elle a tenté une exégèse du contenu de la pensée chrétienne. Mais le problème de « l'éon dogmatique » ne poursuit pas l'interprétation du contenu d'une philosophie « christologique », nous dit Lucien Blaga ; c'est un problème formel se référant surtout à la structure de la dogmatique. Ce problème a un caractère strictement épistémologique. Lucien Blaga rejette en principe la préoccupation exégétique et d'interprétation des concepts de la religion chrétienne. Et en fait, il trouve que cette interprétation est souvent extrêmement symbolique et éthérée, si bien que le sens originel de la doctrine chrétienne apparaît dans les symboles utilisés par la christologie « si allégoriquement dilué, que nous sommes forcés de voir dans des considérations de cette nature une agonie de la religion chrétienne » (p. 12).

Lucien Blaga voit dans la dogmatique une méthode stricte de recherche de la vérité et *L'Éon dogmatique* apparaît comme un ouvrage où est tentée une réduction phénoménologique du concept de la dogmatique. Cela ressort non seulement de l'étude générale du problème en discussion, mais aussi des descriptions que Lucien Blaga fixe dès le début comme points de vue propres de la dogmatique : a) étude des aspects historiques du dogme, ce qui correspondrait à la présentation de la structure de la dogmatique en rapport avec la métaphysique ; b) étude de l'analyse détaillée de la structure et de la justification de la dogmatique, ce qui correspondrait à sa mise en rapport avec la théorie de la connaissance ; c) étude de la possibilité de « réactualiser » la méthode dogmatique, c'est-à-dire la mise de la méthode en rapport avec le problème de la culture.

Sous tous ces aspects, la méthode de la dogmatique apparaît comme une méthode alogique, transcendante, irrationnelle, avec des lueurs sur

l'existence du transcendant. Et la distinction faite, à l'occasion de la description de la structure de la dogmatique, entre l'intellect en-statique dont se sert la science pour nous donner un supplément de connaissance sur le mystère cosmique, et l'intellect ex-statique (alogique et irrationnel) dont se sert le dogme pour nous donner de même une connaissance du mystère cosmique — mais considéré seulement comme une illumination irrationnelle du mystère — est essentielle pour la pensée de Lucien Blaga. De même qu'est essentielle aussi l'idée que le dogme, sans vouloir trancher les antinomies de la raison, se sert de ces antinomies et les transfigure en nous donnant des concepts dogmatiques, irrationnels, illogiques concernant le mystère transcendant cosmique (une telle antinomie transfigurée est le dogme de la transsubstantialité, ou celui de l'incarnation, etc.)

Indépendamment de la description phénoménologique de l'idée du dogme sous tous ses aspects possibles, l'ouvrage de Lucien Blaga semble être plus discutable en ce qui concerne les perspectives d'un « éon dogmatique » comme forme de culture de l'avenir. Au cours de la description qu'il a faite, Lucien Blaga a voulu montrer que la science se trouve souvent devant des problèmes irrationnels qui ne sauraient être résolus que si nous nous servons de la méthode dogmatique. Il en a tiré la conclusion que le dogme est une méthode qui doit compléter les méthodes dont se sert la science contemporaine. Ce qui pourrait être une erreur, car pour souvent que la science s'arrête devant les phénomènes qui ne peuvent pas être expliqués par la voie des méthodes rationnelles, elle n'a pourtant jamais recours à une méthode alogique, telle que la méthode du dogme, mais reste, malgré toutes les difficultés qu'elle rencontre, dans le domaine de la logique. C'est pourquoi l'opinion de Lucien Blaga que le dogme est la méthode future de la science (et partant son affirmation que nous nous dirigeons vers un « éon dogmatique ») semble plutôt une préférence qu'une vérité pouvant être justifiée théoriquement.

Tudor VIANO. *L'art et le beau*. Bucarest, Société Roumaine de Philosophie, 1931, 1 vol. in-12, 199 pages, Lei 100.

Le nouvel ouvrage de Tudor Viano est un recueil d'études où l'auteur examine les problèmes de la constitution et de la relation entre l'art et le beau. Ces études révèlent, en dehors de l'érudition de leur auteur, une voie vers une attitude personnelle à l'égard de la science de l'art et de l'esthétique. Ce fait se dégage clairement surtout des deux chapitres les plus longs du livre, l'un concernant « les nouvelles idées sur le sentiment esthétique » et l'autre concernant les « tendances d'autonomisation de l'esthétique ». Tous les deux s'appuient sur les différenciations de M. Geiger, contenues dans le petit volume de celui-ci *Zugänge zur Ästhetik* et où l'auteur établit justement une distinction entre les idées d'*Innenkonzentration* et *Aussenkonzentration*. La première suppose une attitude psychologique d'un caractère personnel, la seconde une attitude théorique, cognitive. L'autonomisation de l'esthétique consistera dans la

valorisation de l'idée que l'esthétique doit se constituer comme discipline à part, non seulement à l'égard des considérations historiques, morales, religieuses, etc., qui expliqueraient périphériquement les œuvres d'art, mais aussi à l'égard des considérations du dilettantisme qui voudraient voir l'esthétique sur un plan psychologique et expliquer l'émotion artistique sur la base de l'idée d'*Innenkonzentration*. (De tout cela s'occuperait plutôt la philosophie de l'art.)

L'auteur abandonne donc le critérium subjectif dans l'explication de l'esthétique et montre que la nouvelle esthétique écarte, par réduction phénoménologique, toute question qui la dépasse et « ne désire prendre en considération que cette valeur originale et indépendante qui prend le nom d'esthétique » (p. 139). La nouvelle esthétique postule l'existence de cette valeur et se propose de la décrire dans sa structure. Tudor Viano rappelle pourtant ici que l'esthétique phénoménologique se rencontre avec la conception de l'« objectivisme esthétique » de Dessoir. Mais la question qui se pose est de savoir si l'analyse de l'objet esthétique (qui appartient au monde des essences) précède l'étude de « ses conséquences subjectives » (plaisir esthétique). Car, si objective que soit l'esthétique, elle ne saurait pourtant faire abstraction, dans l'explication du beau, d'un point de vue psychologique. Ce qui est cependant une préoccupation moins importante. C'est pourquoi l'esthétique conquerra son autonomie lorsqu'il sera démontré que « l'objet esthétique n'appartient pas au monde de notre expérience commune » (p. 154), mais existe au contraire « sur le plan idéal des significations ». Car l'objet esthétique doit être vu en dehors du complexe théorique et pratique de l'expérience, étant donné qu'il est irréel et possède « l'idéalité intentionnelle d'une signification ».

Malgré quoi, Tudor Viano croit que la connaissance des structures idéales des significations artistiques ne nous montre pas le chemin vers la compréhension des œuvres concrètes. Aussi est-il d'avis qu'à ces recherches phénoménologiques, valables pour en arriver à l'autonomie de l'esthétique, il faut ajouter aussi des recherches d'ordre historique, car c'est seulement ainsi que l'intelligence peut arriver à connaître le phénomène artistique « jusque dans sa dernière profondeur » (p. 156).

N. BAGDASAR. *Des problèmes de la culture intellectuelle moderne*. Société Roumaine de Philosophie, 1931, 1 vol. in-16, 140 pages, Lei 50.

L'auteur examine dans son volume les divers aspects que peuvent avoir les problèmes de la culture contemporaine. En ce qui concerne la culture européenne, il tente de caractériser en premier lieu la pensée française, sceptique et dogmatique, vis-à-vis de la pensée allemande, critique et spéculative. Ensuite, l'auteur décrit le caractère chrétien de la culture européenne, en opposition au caractère mystique et extatique de la culture asiatique, et montre que, bien que la culture européenne ait un caractère scientifique et technique, elle ne cesse de se préoccuper des valeurs religieuses, éthiques et esthétiques. La plupart des philosophes

de la culture (Fr. Nietzsche, Oswald Spengler, Arthur Liebert, H. Massis, etc.) expliquent la crise de la culture moderne précisément par la disproportion qu'ils voient entre le développement des sciences et les différentes activités spirituelles. Mais, si nous considérons le témoignage de l'histoire de la culture, nous ne pouvons pas dire que la culture contemporaine traverse une crise qu'elle ne saurait surmonter. D'après N. Bagdasar, tout le développement de la culture est une lutte permanente entre les valeurs existantes, et les crises sont des phénomènes qui font partie de l'évolution normale de la culture. C'est là leur rôle même, et les crises spirituelles sont des indices de nouvelles synthèses de culture.

Dans le dernier chapitre du livre, intitulé « Esprit faustien », N. Bagdasar montre que l'esprit de la culture moderne est un esprit volontaire, actif, dominateur, infinitésimal, passionné, inquiet, c'est-à-dire « faustien ». Il ne faut cependant pas croire, dit-il, que l'époque moderne a seulement ce caractère-là. Notre culture a subi des influences de la culture gréco-romaine, et le Moyen-Age et l'époque de la Renaissance, influencés par cette culture, continuent encore aujourd'hui à donner de l'équilibre à notre culture. C'est pourquoi il y a lieu plutôt de dire que la culture faustienne et la culture gréco-romaine harmonieuse se complètent et s'entraident, en ce sens que l'esprit de l'homme moderne, bien que tourmenté et agité, tend, en fin de compte, vers le calme. Tout au plus peut-on affirmer que nous vivons aujourd'hui à une époque ayant des tendances faustiennes prédominantes.

I. BRUCAR (*Bucarest*).

## VI

### ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

#### PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

René POIRIER. *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, 8°, p. 388. Paris, Vrin, 1932, 45 francs.

Par l'impérieuse exigence de clarté qui la dirige, la thèse de M. Poirier révèle un tempérament d'analyste dont on peut augurer qu'il jouera un des premiers rôles dans la philosophie française. En effet dans l'œuvre de M. Poirier, la clarté n'apparaît pas comme une simple qualité d'esprit, elle est une véritable méthode. Et c'est cette volonté de clarté qui pousse à une analyse exhaustive, à une analyse qui démonte et qui décourage toutes les synthèses. En luttant contre toute confusion, M. Poirier en arrive à s'opposer à toute tâche rationnelle constructive ; en se faisant un devoir de ne rien confondre, il se fait un scrupule de tout essai de rapprochement. Et c'est ainsi que cette œuvre où une grande âme s'anime apparaît d'abord dans le morcellement de sa richesse. Il est donc difficile d'en donner un compte-rendu organique. C'est dans le détail, page par page, qu'on voudrait discuter ce livre fait d'études pénétrantes, de notes lucides, de critiques subtiles. Quoi qu'on pense de la doctrine générale de M. Poirier, il faudra toujours faire face à ses objections minutieuses et multiples. Cet essai sur l'espace et le temps restera ainsi un code de précautions que tout constructeur de métaphysique devra méditer. La lecture en sera peut-être facilitée si nous pouvons fixer la position métaphysique bien arrêtée et extrêmement précise choisie par M. Poirier.

Pour M. Poirier, la pensée se développe tout entière dans un plan. Toute espérance de faire sortir la pensée de ce plan, toutes les tentatives pour explorer ou même simplement pour désigner une voie pour la transcendance sont impitoyablement condamnées. Le philosophe nous ramène sans cesse au niveau où nos pensées sont claires. Aussitôt elles s'y révèlent échangeables comme des signes. Et c'est dans ces échanges bien réglés que les idées prennent leur certitude, en restant toujours systématiquement sur un même plan. Ce sont ces échanges, ces substitutions, ces analyses qui constituent vraiment la pensée. Plus ces transformations sont nombreuses, plus la pensée devient claire, mais en même

temps, elle apparaît de plus en plus formelle, mobile et abstraite, sans jamais pour cela s'approfondir. On pourrait relever dans l'œuvre étudiée maints passages où s'impose cette doctrine de la vie de l'esprit posée comme strictement *superficielle*. Ainsi, p. 28 « Aucune sensation, contrairement à l'illusion cartésienne, ne nous approche jamais de l'objectif, ne nous révèle la nature profonde des choses, mais toutes se jouent à la surface du monde, comme la lumière sur celle d'une rivière », p. 131. « Toute la connaissance se déroule dans un seul plan », p. 130. « Nous sommes d'un seul tenant, nous n'avons au fond qu'un seul procédé de pensée, qu'un seul type de certitude, qu'une seule emprise sur les phénomènes », p. 144. « La certitude logique se réduit à la certitude physique. »

On serait d'ailleurs injuste si l'on accusait à ce propos M. Poirier de nihilisme métaphysique, car à définir le réel et la pensée étroitement, il les définit fortement et il prépare leur union. La solidarité du sensible et du logique est assurée par le fait même qu'on réincorpore l'esprit au monde de la réalité. A vrai dire, nous aurions ici bien des questions à poser : la ligne psychologique qui va de l'expérience à la logique n'a pas été minutieusement décrite par notre auteur. Le logique et le rationnel sont, semble-t-il, pour lui des habitudes empiriques très générales. Mais ces habitudes, il les prend comme constituées, comme organiques, sans se demander quel est le principe qui les organise. Il serait alors intéressant de placer M. Poirier en face d'un problème en quelque manière plus opaque, plus *matériel* que les problèmes des formes géométriques de l'expérience. Réussirait-il aussi bien à se maintenir sur ce que nous appellerons *la surface métaphysique de René Poirier* s'il abordait l'étude des problèmes de la Chimie, de l'électricité, de la chaleur tels que les pose l'évolution historique ? N'y aurait-il pas là précisément un rapport de profondeur, toujours bien désigné par la vieille opposition de la matière et de la forme mais qu'on pourrait aussi bien traduire dans une thèse idéaliste par l'opposition de l'obscur au clair, du probable au certain ? Autant de raisons, nous semble-t-il, pour transformer la *surface de René Poirier* en une région dont l'épaisseur jouerait un rôle primordial. A cette objection très générale, M. Poirier répondrait sans doute que pour lui, l'expérience géométrique est déjà une expérience matérielle, qu'il n'y a pas d'ordre de profondeur dans les qualités substantielles et que c'est une erreur depuis longtemps surmontée que de les classer en qualités premières et en qualités secondes. Pour lui, le peuplement matériel de l'espace ne donnera pas lieu à un autre problème que celui de la constitution de ses cadres et M. Poirier nous ramènera sans cesse à l'unicité du donné, à la surface unique où l'expérience et la pensée sont condamnées à se mouvoir. Suivons-le donc sur le terrain le plus favorable pour sa thèse, dans le domaine de l'expérience proprement géométrique.

Il attaque la thèse de la transcendance géométrique de deux côtés en quelque manière opposés. D'abord il triomphe assez facilement de

l'intuitionisme Kantien : l'apriori n'avait d'appui que dans son unité ; dès qu'on prouvait une certaine liberté de choix dans l'axiomatique, on détruisait le caractère apodictique de l'apriori géométrique. Mais c'est surtout dans une autre voie que les recherches de M. Poirier sont ingénieuses et nouvelles. Il a examiné en effet de très près le caractère abstrait de l'information géométrique. Au point de complexité où en est arrivée la science des espaces abstraits, il fallait pour en entreprendre le dépouillement un esprit particulièrement pénétrant. On doit admirer avec quelle maîtrise M. Poirier a pris possession de ce domaine difficile. Il est averti des travaux les plus variés et il est, sur ces questions, à égalité de subtilité avec les géomètres modernes.

L'argument principal de la polémique de M. Poirier est ici de prendre fait de cette richesse soudaine des géométries abstraites pour les taxer d'algorithmie. Parties d'une expérience imprécise et générale, ces géométries finissent par être, aux yeux de M. Poirier, de simples constructions de signes, des syntaxes sans vocabulaire, des langues diverses qui ne traduisent rien et dont l'unique fonction est de se traduire l'une l'autre. Tous ces symboles doivent leur facilité de transformation à leur nature absolument formelle. En lisant l'ouvrage de M. Poirier, on a l'impression que cette floraison des espaces abstraits est indéfinie et qu'il est vain d'étudier la classification de formes factices toujours provisoires. Ce problème de la classification des espaces et des ensembles qui garde, croyons-nous, un caractère naturel n'est pas abordé par M. Poirier. Il rejette même ce problème comme spécieux. (Cf. p. 168). Aussi bien, l'enquête essentiellement analytique menée par M. Poirier le conduisait à négliger l'évolution psychologique où l'on peut voir se dessiner à notre avis quelques lignes inductives remarquables. Mais, pris dans leurs leçons définitives et claires, tous ces espaces créés par les géomètres contemporains devaient apparaître comme abstraits et symboliques. Ainsi la conclusion sur ce point était assurée dès qu'on écartait l'évolution réelle de la pensée pour n'en décrire qu'un état. Toutes les géométries finissaient par s'égaliser dans leur caractère abstrait et formel. Une fois de plus, tout le réel géométrique et toute la pensée géométrique sont donc ramenés sur ce plan unique, sur cette *surface métaphysique* qui totalise l'être et la pensée.

C'est à des conclusions de même nature qu'aboutit M. Poirier en ce qui concerne les constructions des doctrines de la Relativité. Ici encore, le talent de l'analyste est tel que ces doctrines, saisies dans leur déduction géométrique et abstraite, paraissent particulièrement claires et simples. Il était difficile de montrer mieux et en moins de pages les diverses formes équivalentes de ces doctrines. Mais M. Poirier, une fois maître du jeu, se désengage de la reprise du réel par ces schémas. Les répliques analogiques multiples détruisent là encore le réalisme du *logos* : dès qu'on a donné une analogie de l'expérience on sait qu'on en

donnera facilement une autre et que l'analogie de l'analogie est une analogie. Désormais l'explication mathématique est touchée de verbalisme. Elle ne s'en relève plus. C'est une accusation qui revient souvent sous la plume de M. Poirier. Elle aboutit à cette conclusion paradoxale, renouvelée de Poincaré : la pluralité d'explications est en quelque manière un appauvrissement de l'explication. Telle nous paraît être l'intuition épistémologique profonde qui amène M. Poirier à se détacher des thèses relativistes. Mais ce qu'il faut noter, c'est que ce détachement a lieu après une longue familiarité avec la doctrine. On a toujours l'impression qu'avant de formuler ses condamnations, M. Poirier a fait une longue enquête, minutieuse et intelligente. Il faut donc tenir son opinion comme une réaction philosophique valable quand bien même on donnerait sa confiance à une doctrine plus psychologique, plus évolutive de l'information relativiste et mathématique de l'expérience physique. Si nous devions sur ce point confronter notre point de vue personnel et celui de M. Poirier, voici comment nous résumerions notre opposition. En fait, si l'on prend les doctrines de la Relativité dans leur état d'achèvement, si l'on met sur le même plan les *hypothèses* par lesquelles ces doctrines prétendent plus ou moins justement prolonger l'espace et les *axiomes* qui résument notre expérience toute locale, de proche en proche, on doit sans doute accuser la Relativité, avec M. Poirier, de border l'expérience par des idées formelles et symboliques. Nous ne croyons pas qu'on aurait la même impression si l'on doublait l'étude de M. Poirier par une étude psychologique. La Relativité n'est pas une doctrine achevée car il n'y a, dans aucun esprit, de doctrine psychologiquement achevée. Elle reste une méthode de découverte et son rôle récent dans la formation de la mécanique ondulatoire est un sûr garant de sa valeur inductive. Prise comme le récit d'un voyage intellectuel et non plus dans le discours qui la dépeint statiquement et logiquement, la pensée relativiste nous fait accéder à un monde intellectuel nouveau.

Au reste dans la thèse de M. Poirier, la portée de la critique philosophique dépasse le domaine propre de la science. Les doctrines relativistes et les géométries abstraites ne sont pas les seules à subir « cette défaillance métaphysique ». Tous les principes rationnels suivent un sort analogue (p. 376) « au lieu de prédéterminer notre connaissance du monde (les principes rationnels) nous proposent simplement des instruments de discours, d'expression symbolique et verbale des phénomènes.... Ainsi la raison, qu'elle soit géométrique ou physique, ne se définit point *a priori* par un système de principes nécessaires auxquels la nature doit se plier. » Que reste-t-il donc de la raison ? « Une ingéniosité naturelle de notre esprit, une aptitude indéfinie à forger des images, des schémas symboliques ou verbaux, à développer ces jeux d'algèbre et de discours auxquels, ensuite, nous savons faire correspondre des faits extérieurs : l'intelligence est avant tout une ouvrière habile de formules, la raison un art de parler. Mais il n'y a rien là qui préforme et prédétermine la connais-

sance du monde, il y a une bonne volonté vide de comprendre, comme il y a chez Kant une bonne volonté vide d'accomplir le devoir. »

On citerait facilement de nombreuses formules aussi claires, aussi aiguës et partant aussi heureuses qui précisent le point de vue sur la valeur toute conventionnelle de la science et de la raison humaines. Mais ces formules qui sont à la conclusion du livre pourraient tromper sur la direction philosophique qui se dessine ou se devine sous les critiques amassées. Après avoir épuisé la vie polémique de cet ouvrage, nous avons eu la tentation d'en reprendre l'étude et c'est alors que la première partie nous est apparue sous un jour tout nouveau. Elle nous semble rectifier par le ton de sa confiance tout ce que l'allure analytique avait mis d'amer et de désabusé dans le jugement sur la valeur rationnelle de la pensée. Ainsi, nous ne saurions trop conseiller au lecteur de méditer à part tout ce que M. Poirier écrit sur le temps. On ne peut se défendre d'une émotion profonde en suivant le philosophe dans son effort pour « se regagner à soi-même » pour retrouver son âme secrète. Et cette âme, en retournant à sa solitude originelle, s'anime par son repos, s'enrichit dans le « dépeuplement brusque » de la conscience du monde extérieur. Ainsi, p. 48, « c'est parfois dans le vide de notre sensation que le temps se révèle, et avec sa vraie profondeur ; c'est lorsque la lumière s'appesantit sur les choses créées, dans leur silence, dans leur impassibilité, étendant sur elles une sorte de stupeur et de solennité, que la conscience du temps semble se détacher, et s'approcher de nous, aussi profonde, aussi intense que la dernière vibration d'une cloche très lourde, en ce moment chargé d'émotion où elle cesse d'être un son, et pourtant nous reste sensible, et se prolonge en nous. Comme si l'âme immobile, et ses yeux grands ouverts, sentait en elle la procession du temps. »

C'est dans l'expression de ce vide, de ce silence, de cette attente sans fin qui caractérise la méditation pure que M. Poirier atteint peut-être aux accents les plus poignants. Citons, entre plusieurs autres, cette page admirable (p. 64). « Mais surtout l'attente nous est un prétexte à éprouver le passé. Certes, elle est désir déçu, irritation et sentiment d'impuissance, mais elle est plus encore amertume du temps qui s'est détruit. Chacun des moments qu'elle use devient un thème de regrets. Entre le passé vivant et l'avenir s'étend une zone de vie morte, et nulle part le regret et le sentiment de l'irréparable ne sont plus forts. C'est ainsi que le temps nous est sensible. Il l'est plus encore dans l'angoisse, et la pensée de la mort. Non l'angoisse de telles souffrances ou de tel abandon, mais celle de n'être plus rien, et que tout un monde soit ainsi détruit. Qui n'a senti cette pensée, qui entre dans l'âme, comme une lame tranchante ? La coupure est si rapide qu'elle n'est même pas douloureuse ; mais le cœur la perçoit plus au fond, il se sent défaillant ; ainsi quiconque pense vraiment la mort ne peut le faire sans pâlir. C'est une pensée brève, et presque secrète, aiguë comme le cri de l'hirondelle, ou celui de l'arc entre les mains d'Odysseus, lorsque les prétendants l'entendent, et elle

ne s'atténue que par un lent endurcissement, ou par une grande espérance. Car on peut tolérer de n'être plus soi, mais qui peut tolérer de n'être plus rien, s'il en a senti une fois toute la douleur ? Comme un cheval renâcle devant le cadavre d'un autre, ainsi l'âme devant ce dénuement. »

De telles pages consacrent à la fois un écrivain et un philosophe. Elles comblent par la conscience poétique les vides découverts dans l'être par l'intelligence. Elles nous consolent, comme un philosophe doit être consolé, en nous faisant toucher le fond de notre misère.

Gaston BACHELARD.

René POIRIER. *Remarques sur la probabilité des inductions*. Vrin, Ed., Paris, 8° p. 226, 30 fr.

M. Poirier se propose de décrire le trajet qui va de la logique des probabilités à la logique traditionnelle de l'implication. Il traite donc le problème de l'induction dans toute son ampleur, en dépit d'un titre bien trop modeste pour la réelle valeur de son ouvrage. Trop souvent, les philosophes séparent indûment le point de vue du raisonnement inductif formel et le point de vue de l'application de ce raisonnement. Tout au contraire, M. Poirier a bien compris que le problème de l'induction n'était au fond rien d'autre que le problème de l'application de nos connaissances. Dans cet ouvrage comme dans le précédent, tout se jouera sur un seul et même plan. M. Poirier affirmera la solidarité de la règle et de l'expérience. D'après lui, les plus fermes appuis de la connaissance scientifique peuvent soudain être ébranlés, les approximations successives sont des cadres vides, l'expérience fine refond les formes éphémères de l'expérience préliminaire. Notre pensée pure n'a pas d'histoire, elle est contemporaine de notre expérience. C'est donc une position métaphysique fort nette, très favorable pour un examen positif du raisonnement scientifique.

Un chapitre rapide pose le problème de la probabilité, et la notion de probabilité attaquée de toutes parts ne tarde pas à être en quelque manière volatilisée. Psychologiquement, (p. 11) « nul ne sait au juste ce que veut dire le mot probabilité ». Objectivement, (p. 12) « un fait, pris individuellement, n'est ni probable ni improbable, il est ou sera vrai, il est ou sera faux ». Dès lors la probabilité d'un fait est taxée de virtualité, elle n'a de sens qu'incorporée dans une série de faits, sans pour cela être un rapport positif entre les faits de la série. Cette virtualité rapproche la notion de probabilité des notions formelles. Pour M. Poirier, les concepts ne sont guère que des signes qui s'organisent et se définissent dans la logique de l'implication. D'une manière aussi formelle, le probable s'organisera et se définira dans une logique de la probabilité. Avec le probable, nous sommes donc loin de toucher le concret.

Puisqu'il ne lui paraît pas possible de trouver dans la logique du probable une norme générale de l'induction, M. Poirier va entreprendre une classification concrète des inductions. Il le fait dans une série de

chapitres où abondent les remarques intéressantes. En particulier, l'objectivité plus ou moins fondée des moyennes, les erreurs systématiques, les méthodes d'interpolation sont étudiées avec autant de soin que de finesse, tout près de l'activité expérimentale du laboratoire. Mais le fait concret de laboratoire n'est pas assuré de permanence pas plus que le niveau de l'approximation atteinte. Il suit le destin du concept qui le résume. Or ce concept est la parole d'une heure, il se défait dans progrès même de l'expérience. Finalement il ne semble pas que la science puisse trouver la stabilité du côté concret, dans la simple mesure d'un fait bien désigné, car le fait est toujours en rapport avec une théorie et avec un niveau particulier de l'expérience.

M. Poirier en arrive donc à l'étude de l'induction portant sur des lois. Il examine avec ingéniosité les éléments qui constituent la vraisemblance intrinsèque des lois naturelles. C'est en effet dans le domaine de la vraisemblance qu'il faudra toujours venir si l'on veut faire le bilan du sentiment inductif qui double ou précède le raisonnement inductif. Il y aurait sans doute un grand intérêt à pousser l'ingénieuse division que M. Poirier se borne à indiquer entre la simplicité et la perfection formelle des lois. A côté de cette vraisemblance qui se place plus ou moins *a priori* et qui reste toujours plus ou moins vague, M. Poirier a étudié les covariations statistiques qui constituent au fond la meilleure épreuve discursive de la validité des lois. Il y a dans les *Remarques* des pages excellentes qui éclairent cette notion, au fond très obscure, de *covariation statistique*.

M. Poirier étudie d'ailleurs en détail une notion voisine de la covariation ; c'est la corrélation. L'esprit a en effet tendance à passer de la covariation statistique à une corrélation effective. Il y a donc là des moyens d'induction que M. Poirier étudie avec soin, en s'appuyant sur la littérature scientifique la plus variée, la mieux choisie. La conclusion de cette enquête, c'est que les inductions de corrélation qui paraissent exploiter une idée bien simple sont en réalité extrêmement diverses. On pourra certes les simplifier en les posant sous le signe de la probabilité. Mais cela revient au fond à vider notre schéma expérimental. En substituant ce qu'on pourrait appeler la certitude quantifiée du probable au résumé de l'expérience réelle, nous avons troublé notre prévision effective. Nous n'attendons plus l'accident ; mais l'accident peut nous décevoir. Et c'est ainsi que nous nous expliquons cette règle que M. Poirier imposerait volontiers aux savants de laboratoire (p. 212) : « La seule norme est au fond de ne rien exclure, et de ne rien rejeter comme absurde, au moins absolument.... Pas plus qu'il n'existe de règles pour atteindre exactement la vérité, il n'en existe pour s'en approcher à distance déterminée, et pour apprécier sûrement cette distance. »

Gaston BACHELARD.

Jean WAHL. *Vers le Concret, Études d'histoire de la philosophie*. Paris, Vrin, 1932, 1 vol. gr. in-8° de 269 p., 30 francs.

L'étonnante érudition, la sûreté du coup d'œil, la profondeur de ses analyses ne font pas toute la valeur de M. Wahl. Sa subtile compréhension des métaphysiques qu'il étudie ne se borne pas à retrouver le plus intime de leur inspiration, mais y cherche avant tout un enseignement. M. Wahl est plus qu'un historien. C'est un sourcier remarquablement doué et toujours en quête d'eaux souterraines. Ayant découvert des tendances communes chez W. James, chez Whitehead et G. Marcel, il vient de réunir en un volume les articles bien connus qu'il leur a consacrés et leur donne une préface où il promène à nouveau sa baguette divinatoire sur toute la pensée contemporaine. Cette préface a paru l'an dernier dans les *Recherches Philosophiques*, sous le titre même que porte le livre. Elle mérite de ne pas rester sans écho.

L'auteur sait fort bien ce qu'il y a de facile et de terne dans un certain réalisme. Mais il craint davantage la sécheresse mentale que peut manifester l'idéalisme. Enfin, bien qu'il ne trouve pas nécessaire de l'exprimer, nous ne nous trompons vraisemblablement pas en disant qu'il est plus éloigné encore de l'impatient volonté de domination qui s'y fait souvent jour, du désir, plutôt que d'explorer soigneusement le sol sur lequel on s'avance, de recréer la réalité selon ses préférences... en faisant au génie un mérite de ses inaptitudes partielles. Quelque chose préserve le réalisme de ce travers de surhomme confiné dans les grimoires. C'est l'humble et fort sentiment du don que nous recevons du réel à chacune de nos rencontres avec lui. Fait de prime abord paradoxal, mais au fond très naturel, ce sentiment de passivité ne disparaît pas dans la recherche la plus passionnément active, pourvu que la folie de puissance ne l'aveugle pas. Car la découverte la plus victorieusement menée comporte inmanquablement une part de surprise, ne serait-ce que dans la qualité même de l'expérience vérifiante, qualité jamais complètement anticipée, pleinement prévue. Ce sentiment de passivité dans le succès, le mystique aussi le connaît bien. Et le réaliste se rapproche plus du mystique qu'on ne croirait. Il sent constamment la plénitude du réel. Il sent profondément la substantialité non seulement du phénomène sensible, mais aussi de la dense texture de ce qui dépasse le concret particulier et l'intègre à l'ensemble des choses, la substantialité de ce que nous appellerons les transcendances (en donnant au mot un sens différent de celui qu'il prend chez M. Wahl). Or ce rapprochement entre le réalisme et le mysticisme n'est pas une simple et fortuite association d'idées. C'est une indication très réfléchie, plus même : une invite, une exhortation.

En effet, si l'on veut *penser* le réel on tombe bientôt dans une terrible dialectique d'antinomies sans fin, et il n'est peut-être pas possible d'en sortir autrement « qu'à l'aide d'une vision mystique » (26). Avec Bergson, James, Whitehead, Marcel et d'autres encore, M. Wahl ne semble pas admettre « l'intelligibilité de l'être ». L'être, connaissable au sentiment,

reste en son fond « rebelle à la raison » (7). C'est dire aussi qu'il ne saurait être épuisé par aucune intuition directe, et la méthode « mystique » que M. Wahl nous recommande n'a d'autre prétention que de s'orienter « vers le concret ». Par définition, le mouvement convergent que M. Wahl discerne dans les trois auteurs étudiés — et qu'il a retenu parce qu'il « croit qu'il y a de ce côté une vérité » (19) — « s'efforce vers quelque chose d'autre » que la pensée (23) et oscille de ce qui nous dépasse absolument vers ce qui nous est le plus intimement présent. En sorte que, pour le philosophe, le concret n'est jamais le donné, mais seulement « le poursuivi » (23).

Quelques réserves qu'on doive faire — et M. Wahl ne se dissimule pas qu'aucune philosophie ne renonce totalement à l'intelligence — il est certain que la vision mystique dont parle l'auteur n'est ni illégitime, ni même exceptionnelle, mais, tout au contraire, de pratique courante chez le commun des hommes. Chaque perception est pleine de ce réalisme irraisonné, qui ne préside pas moins à l'adoption de nos valeurs spirituelles. Le tout est de savoir si cette attitude immédiatement et spontanément affirmative se suffit et si les difficultés dialectiques nous imposent une sorte « d'agnosticisme mystique » (24). Quoi qu'il en soit, méditons le livre de M. Wahl. Il nous aidera à éviter tant la platitude d'un réalisme sans grande philosophie que la sécheresse d'un idéalisme trop abstrait.

A. SPAIER.

Jacques CHEVALIER. *L'Idée et le Réel*. Grenoble, Arthaud, 1932, 1 vol. in-16 de 137 p., sans indication de prix.

En ce volume présenté avec un goût parfait, M. Chevalier réunit quatre études anciennes d'une étroite parenté. La faiblesse de notre esprit fait que notre science s'arrête devant les individus. Mais Dieu voit tout et chaque chose dans son individualité propre. Il n'est pas faux de dire que les nombres régissent l'univers. Mais le temps et l'histoire le gouvernent. Ne sacrifions pas l'histoire à la mathématique. Persuadons-nous qu'il peut y avoir dans une certaine mesure science de l'individuel, du contingent, de la liberté et du miracle, afin que notre pensée se tourne davantage vers l'Être même et parvienne à une connaissance moins certaine peut-être que celle de la science, mais plus vraie. — Les termes ou les individus sont essentiellement pluriels et discontinus. Appréhendés du dedans, comme le moi l'est par la conscience, chacun d'eux n'en apparaît pas moins comme essentiellement un et continu. C'est donc une question mal posée que de savoir si l'univers est continu ou discontinu. Tout au plus est-il légitime de se demander dans quelle mesure le monde est continu et dans quelle mesure il ne l'est pas. — Le concept n'est qu'un succédané de l'idée. Seul le métaphysicien, l'inventeur, l'esprit synthétique, le savant créateur — tout cela ne fait qu'un — a le sens ou l'idée de l'œuvre à réaliser et qui tend sans cesse à la *personnalité*. L'idée d'être, l'idée de justice, l'idée d'infini, en un mot, toutes les idées qui se trouvent

inclues dans l'essence ou la pensée de Dieu, voilà donc le ressort et le fondement de toute notre pensée. — L'idée de justice est réelle. Elle est même la réalité par excellence. Car l'idée, c'est le réel. Non l'idée de l'homme, naturellement, mais l'idée pensée et réalisée par Dieu. La coupure ne se fait pas entre l'idéalisme et le réalisme, mais entre la doctrine qui prétend créer l'univers avec des idées de l'homme et celle qui s'efforce d'y retrouver les idées de Dieu. Sans doute, nous ne connaissons pas l'absolu, mais c'est déjà le connaître en quelque manière que de savoir que nous ne le connaissons pas et pourquoi nous ne pouvons le connaître.

Ces quelques citations s'efforcent de montrer sans infidélité dans quel esprit M. Chevalier s'attache à quelques thèmes importants de la philosophie et ce qu'il en tire.

A. SPAIER.

### PHÉNOMÉNOLOGIE

Georg MISCII : *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl.* Leipzig-Berlin, Teubner, 1931, 2<sup>e</sup> édition, x + 324 pages.

Le livre réunit une série d'articles parus en 1929-1930 dans le *Philosophischer Anzeiger* ; la première édition de 1930 fut bientôt suivie (1931) d'une deuxième (les textes des trois éditions sont d'ailleurs identiques). Ce fait témoigne de l'intérêt considérable que le livre de M. M. provoqua en Allemagne. Cet intérêt n'étonne guère quand on pense qu'il s'agit ici d'une discussion entre les deux courants les plus importants de la philosophie allemande contemporaine : la « Philosophie de la Vie » (*Lebensphilosophie*) propagée par les émules de Dilthey (au nombre desquels appartient l'auteur) et la Phénoménologie fondée par Husserl, sous ses deux modifications récentes : l'idéalisme phénoménologique de Husserl lui-même et l'ontologisme existentiel de Heidegger. Il est impossible, dans un compte-rendu, de suivre pas à pas la discussion et de donner une idée de l'étendue et de l'importance des problèmes discutés. Nous nous bornons à donner un aperçu général du contenu.

Le livre est divisé en quatre chapitres. Le premier (p. 1-53) contient une analyse de la méthode et de l'idée directrice de l'ouvrage principal de Heidegger *Sein und Zeit*. Ce qui importe à M. M. ce ne sont pas tant les résultats auxquels aboutit H. que la tendance générale de sa philosophie. Cette tendance signifie un rapprochement entre la Phénoménologie et la Philosophie de la Vie. Comme l'indique déjà le titre de son livre, H. cherche à réunir ce qui paraissait d'abord être radicalement opposé : la philosophie ontologiste, décrivant l'être immuable idéal (« *Sein* » ; Husserl), et la philosophie basée sur l'interprétation de l'histoire et de la vie concrète de l'homme (« *Zeit* » ; Dilthey). Chez H. l'« ana-

lyse existentielle de l'homme (*Dasein*) » est une introduction nécessaire à l'« ontologie fondamentale ». En ce point H. est plus proche de Dilthey que de Husserl. Toutefois, en dernière analyse, c'est de Husserl qu'il s'inspire : le thème fondamental de sa philosophie est l'« onto-logie, l'être, et non la vie et le devenir historique. D'abord : l'« analyse existentielle » n'est qu'une introduction à l'ontologie ; ensuite : « l'existence de l'homme (*Dasein*) » est elle-même, au fond, être et non devenir. D'après M. M. cet ontologisme de H. (et de Husserl), qui lui vient des Grecs, est un parti-pris, explicable historiquement mais non justifiable. La méthode ontologique, dominée par l'idéal d'une « théorie » au sens antique du terme, est nécessairement unilatérale ; il faut lui opposer la méthode historique de Dilthey, qui permet d'atteindre le phénomène de la vie dans son intégrité. — Le deuxième chapitre (p. 53-88) traite de la « logique de la vie ». C'est surtout le point de vue de Dilthey qui est exposé ici. D. et Heid. cherchent tous les deux à préciser les « catégories », les attitudes fondamentales de la vie de l'homme. Mais les analyses de H. sont souvent faussées : 1<sup>o</sup> par son but ontologique, 2<sup>o</sup> par son attitude philosophique, sa *Weltanschauung* personnelle (« idéalisme éthique »), 3<sup>o</sup> par sa référence à un type historique particulier (l'homme de Luther, de Kierkegaard). Là encore D. est plus libre, sans parti-pris. — Troisième chap. (p. 88-173) : « Le problème d'une systématique des catégories de la vie. » Heid. reproche à D. l'absence de système ; selon lui les analyses de D. sont faites un peu au hasard ; seule l'idée d'une ontologie peut rendre systématiques les « descriptions existentielles ». D'après M. M. le reproche de H. est injuste : en suivant la méthode de D., en essayant de comprendre la vie en tant que vie on arrive à une systématique naturelle, immanente, plus universelle et adéquate que celle de H. Pour le montrer, M. M. cherche à systématiser les idées de D., qui — on ne saurait le nier — ne se présentent que sous la forme d'allusions, de tendances, de descriptions fragmentaires et occasionnelles. Aussi ce chapitre contient-il surtout l'exposé du programme philosophique de M. M. lui-même, qui est d'ailleurs — dans ses grandes lignes — le programme de la *Lebensphilosophie* des diltheyens en général. — Le quatrième chap. (p. 175-324) contient une critique plus concrète de la Phénoménologie, faite du point de vue diltheyen. I. Dilthey et Husserl : H. s'inspirant des Grecs, de Platon surtout commença par énoncer (*Logische Untersuchungen*) le programme d'une Phénoménologie (fondement nécessaire de toute philosophie qui veut être une science), qui a pour but l'analyse des « essences pures », immuables, éternelles, indépendantes de l'homme, de sa vie et de son histoire. Le philosophe doit se servir de la « méthode de réduction » : les « essences » doivent être contemplées en elles-mêmes, indépendamment de leur réalisation dans le monde concret, où elles ne se trouvent que sous la forme d'images plus ou moins défigurées. Pour D., par contre, la philosophie est une attitude vitale, donnée dans le monde historique et ayant ce monde pour objet : partant de la vie, elle doit revenir vers elle ;

elle doit être située dans l'histoire et comprise par l'histoire. *I I. L'idéalisme de Husserl* : Plus tard (*Formale und transzendente Logik*, 1929), en revenant vers l'idéalisme et vers Kant, H. se rapproche de D. La méthode de la « phénoménologie transcendante » est génétique : les catégories du devenir, de l'évolution, de vie, etc. sont utilisées. Mais la prédominance de la « théorie » reste, et la méthode de « réduction », dont H. continue à se servir, l'empêche de saisir le phénomène de la vie dans toute sa richesse concrète. H. reste donc malgré tout dans la tradition, et ce n'est que chez D. que l'homme moderne peut trouver une méthode philosophique qui convient à sa mentalité. *III. Heidegger* : M. M. résume ici les arguments des trois premiers chapitres. C'est encore et toujours l'« ontologisme » (la tradition de Parménide) de Husserl qu'il lui reproche. Heid. et D. poursuivent le même but : la découverte et la description systématique des « catégories de la vie ». Mais l'« analyse existentielle » de H. n'est au fond qu'une construction faite en vue de l'ontologie traditionnelle. *IV. La critique de la métaphysique par Dilthey* : D. lui-même s'est déclaré contre la métaphysique : la métaphysique en tant que science est impossible ; elle ne peut être que l'expression d'une *Weltanschauung*, dont plusieurs types différents — irréductibles et irréfutables — coexistent à l'intérieur de toute grande civilisation. Sur ce point M. M. n'est plus d'accord avec D. Ce dernier se rattache trop exclusivement à l'idéal scientifique antique. Il a raison de dire que la métaphysique n'est pas une science au même titre que les « sciences exactes », et de rejeter la métaphysique traditionnelle (qui est aussi celle de Husserl, Scheler, Heidegger) qui voulait et prétendait l'être. Mais il a tort de rejeter tout ce qui n'est pas une « science » dans ce sens dans le domaine des opinions purement subjectives. Il a tort de ne pas voir qu'une métaphysique est possible sur le terrain même de sa « Philosophie de la Vie ». Cette métaphysique ne sera pas « universelle » (*allgemeingültig*) comme le sont les sciences positives, mais elle sera néanmoins objectivement vraie, et non seulement une *Weltanschauung* possible, à côté d'autres qui le sont tout autant. Et c'est cette métaphysique nouvelle (qui n'est d'ailleurs qu'un programme non réalisé encore), basée sur une analyse de la vie et de l'histoire, que M. M. voudrait opposer à la métaphysique ontologiste traditionnelle. —

Le livre de M. M. est sans aucun doute important, profond et intéressant. Mais on ne peut pas dire qu'il soit parfaitement clair et facile à lire. En lisant M. M. il est presque tout aussi difficile de se faire une idée précise de tous les points de coïncidence et de divergence entre les deux écoles philosophiques en question qu'en lisant les ouvrages qui font l'objet de ses analyses. (En particulier, l'opposition Husserl. — Heidegger, en fait très prononcée, est indiquée d'une manière indirecte et tout à fait insuffisante.) A notre avis, ce manque de précision et de clarté n'est pas dû au hasard, mais est nécessairement prédéterminé par la conception même du livre. M. M. se borne à discuter le programme

des Phénoménologues en lui opposant le programme de l'école de Dilthey, et une pareille opposition de programmes est toujours imprécise (quand elle n'est pas faite après que les programmes opposés sont réalisés). Or, cette conception du livre n'est pas due au hasard non plus. Ce que M. M. pouvait opposer de son côté, et du côté des diltheyens en général, à Husserl et à Heidegger n'est, en effet, qu'un programme philosophique. Les diltheyens (dont plusieurs ont publié des œuvres d'histoire et de philosophie de l'histoire tout à fait remarquables) n'ont pas élaboré jusqu'à présent de « système » philosophique proprement dit ; dans cette direction le stade d'intentions, d'idées générales, d'analyses fragmentaires plus ou moins heureuses n'est pas encore dépassé. Ainsi, pour pouvoir discuter la philosophie de Husserl et de Heidegger sans être forcé de dépasser le niveau atteint par la *Lebensphilosophie*, M. M. avait dû se borner à critiquer le programme des Phénoménologues et à faire abstraction du travail positif effectué par eux. Mais, en procédant de la sorte, il fait involontairement tort à ses adversaires. Certes, les ouvrages de Husserl — et surtout ses *Méditations cartésiennes* — sont en majeure partie des programmes, mais le second volume de *Logische Untersuchungen* contient tout de même des analyses concrètes élaborées, qui sont — malgré leur caractère fragmentaire et non « systématique » — des réalisations de son programme. Et si le second volume de *Sein und Zeit*, qui doit contenir l'« ontologie fondamentale » annoncée par Heidegger, n'est pas encore paru, le premier est tout de même plus qu'une déclaration programmatique : c'est une position concrète du problème, et une introduction qui a une valeur positive indépendante. (D'ailleurs, le contenu de ce volume n'est une « introduction » que par rapport au programme de H. lui-même ; par rapport au programme diltheyen c'est une réalisation.) C'est pourquoi nous croyons pouvoir dire que la discussion de M. M., qui ne vise que le programme, ne permet pas au lecteur de se faire une idée juste et complète de ce qu'est en réalité la Phénoménologie : il ne fait pas assez ressortir ce qu'il y a de vraiment important — une philosophie positive réalisée, ou, tout au moins, l'ébauche d'une telle philosophie.

Quant à nous, l'opposition entre la Phénoménologie et la *Lebensphilosophie* nous paraît se réduire en dernière analyse à ceci. D. est peut-être le premier penseur important, doué d'un talent philosophique incontestable, qui a cessé de croire à la philosophie en tant qu'une description du monde un et unique, vraie au sens fort du terme, indépendante de la situation historique et psychologique du philosophe ; en un mot — à la philosophie telle que les grands philosophes l'ont conçue. (Les sceptiques acceptaient l'idée d'une telle philosophie et n'aient seulement la possibilité de la réaliser ; D. par contre affirmait que l'idée elle-même n'a pas de sens.) Au contraire, la Phénoménologie prend son point de départ dans l'idée d'une philosophie-science, absolument vraie et unique. Avec Husserl et surtout avec Heidegger, nous assistons à une renaissance de la grande tradition philosophique, cherchant la connaissance vraie de l'être

tel qu'il est. Cette renaissance est aux yeux de M. M. une rechute, un retour injustifié et injustifiable vers le point de vue « naïf » dépassé par D., et c'est là, à notre avis, le sens véritable du reproche d'« ontologisme » qu'il répète continuellement. Nous accordons volontiers à M. M. que l'œuvre de D. contient des idées de grande portée philosophique (vie, histoire, l'homme concret et non seulement « sujet connaissant », etc.), mais ces idées ne deviennent vraiment philosophiques que là où elles sont rattachées à un « système » ontologique, réalisant le programme traditionnel de la philosophie. Or, c'est justement ce que Heid. a tenté de faire dans *Sein und Zeit*. Il serait donc naturel qu'un philosophe comme M. M., venant de D. et aspirant néanmoins à une métaphysique objectivement vraie, suive dans ses recherches une voie parallèle à celle dans laquelle s'est engagée, avec Heidegger, la Phénoménologie. Mais M. M. voudrait opposer sa métaphysique (qui, d'ailleurs, à en juger d'après son livre, n'a pas même encore atteint le stade d'un programme élaboré) à la métaphysique du type traditionnel, et il occupe ainsi une position qui est à notre avis impossible et contradictoire. En dehors de la philosophie « ontologiste » — qu'elle soit idéaliste ou réaliste — il n'y a, d'après nous qu'une seule attitude « philosophique » possible : l'historisme du type diltheyen, qui mène nécessairement à la négation de l'idée d'une métaphysique absolument vraie. Dans cette attitude la philosophie n'est au fond possible que sous la forme d'une « philosophie de la philosophie » (dont l'idée a été formulée par D. lui-même dans les dernières années de sa vie), qui peut être conçue dans deux sens différents<sup>1</sup>. Ou bien ce sera une « axiomatique philosophique », une construction de différents systèmes de philosophie logiquement possibles, partant de différents groupes de prémisses (« axiomes »), analogue à la construction de différentes géométries. Il est évident que cette « philosophie » n'a plus rien de commun avec les philosophies traditionnelles, et ne peut pas leur être opposée comme une vérité à des erreurs : c'est un jeu, intéressant certes, auquel on peut jouer d'une manière plus ou moins brillante, mais qui n'a plus rien du sérieux qu'avaient les entreprises des grands philosophes. Ou bien la « philosophie de la philosophie » sera une histoire et une psychologie de la philosophie, et si l'on veut, une philosophie de cette histoire et de cette psychologie ; une description philosophique non pas de l'objet de la philosophie, mais des descriptions de cet objet proposées au cours de l'histoire et des motifs personnels de ces descriptions. (Et c'est ce qu'ont effectivement fait — et bien fait — les diltheyens ; il suffit, pour s'en convaincre, de se rapporter par exemple aux ouvrages remarquables de M. Groethuysen, dont certains sont bien connus en France.) Nous ne voulons nullement nier l'importance et l'intérêt d'études de ce genre.

1. Nous nous sommes permis, dans ce qui suit, de nous référer à certaines idées de M. Groethuysen, émises au cours d'un entretien privé. — Nous voudrions aussi mentionner le compte-rendu du VIII<sup>e</sup> vol. des œuvres de Dilthey par M. KOYRÉ (*Revue philosophique*, 1932), qui est un brillant petit essai sur le Diltheyanisme.

mais là encore nous n'arrivons à rien qu'on puisse opposer à la philosophie proprement dite : vouloir remplacer la philosophie par la « philosophie de la philosophie » ainsi conçue c'est, au fond, vouloir remplacer l'art par la critique, la chose par son idée. Et il ne faut pas oublier non plus que cette « philosophie de la philosophie » n'est elle-même possible que parce qu'il y a eu une philosophie tout court, la philosophie « ontologiste » de la tradition. Les « philosophes » qui ne croient plus à la philosophie ne peuvent « philosopher » que parce qu'il y a eu des philosophes qui croyaient à la vérité absolue de leur systèmes, et nous croyons que Heidegger et certains phénoménologues sont de ceux qui permettront aux diltheyens de l'avenir de continuer leur labeur. En tout cas, ils ont déjà permis à M. M. d'écrire son livre, qui lui aussi n'est — et c'est là le résumé de notre critique — qu'une « philosophie de la philosophie ».

A. KOJEVNIKOFF.

Julius KRAFT. *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*. Leipzig, Hans Buski, 1932, 124 pages. Prix : RM. 5,40.

Préface (5-8). Chap. I (11-55) : Husserl. Chap. II (59-90) : Scheler. Chap. III (91-115) : Heidegger. Chap. IV (116-124). L'impossibilité de l'intuitionisme, et le problème de la philosophie critique.

Le but du livre n'est pas d'exposer, mais de critiquer les doctrines (ou, plus exactement, la méthode) des Phénoménologues. Si l'auteur se propose de montrer que l'évolution qui mène de Husserl à Heidegger — en passant par Scheler — est une évolution nécessaire, un développement naturel des germes contenus dans la philosophie de l'initiateur de l'école, c'est surtout parce que cette évolution en est aussi, à ses yeux, une réduction à l'absurde : la méthode phénoménologique est condamnée par le fait même qu'elle a fait naître la soi-disant « philosophie » de Heidegger. (La preuve de la « nécessité » de cette évolution nous paraît d'ailleurs être assez peu convaincante.)

M. K. accepte le programme de Husserl, qui voudrait « élever la philosophie au rang d'une science exacte », mais il pense que la méthode suivie par ce dernier est foncièrement fautive. L'« intuition de l'essence » (*Wesensschau*) n'est qu'une illusion. Husserl transforme tout simplement les données empiriques en « suppositions » (*Annahmen*) en supprimant l'« indice de réalité » de la donnée primitive, et présente ensuite ces « suppositions » comme des « essences » et des « vérités a priori ». Ainsi, la connaissance « phénoménologique » soi-disant a priori ne donne rien de nouveau par rapport à la connaissance empirique, mais son introduction en philosophie peut avoir des suites fâcheuses. L'exemple de Scheler et de Heidegger prouve que cette méthode mène facilement à l'arbitraire et au verbalisme. (Par ailleurs, c'est surtout la tendance idéaliste des dernières publications de Husserl que M. K. critique ; nous trouvons sa critique assez juste, mais nous ne croyons pas comme lui que

l'idéalisme soit une conséquence nécessaire de la méthode phénoménologique. En tout cas, l'évolution Husserl — Scheler — Heidegger — qui est aussi « nécessaire » d'après M. K. — n'est rien moins qu'une évolution vers l'idéalisme.)

A l'avis de M. K. Scheler était un homme de talent et un écrivain brillant, qui avait parfois des « intuitions » justes et profondes. Mais sa « philosophie » est toujours arbitraire : une théologie mystique et esthétique, qui fait appel au sentiment et non à la raison. Somme toute quelque chose qui n'est pas digne de porter le nom de philosophie. (Nous ne voulons pas nier, qu'il y avait en effet de l'arbitraire, du « littéraire » chez Scheler; il est vrai aussi qu'il lui arrivait parfois de nier une « nécessité essentielle » qu'il avait commencé par déclarer « évidente » ; mais nous ne pensons pas que tout ceci puisse justifier le jugement sévère de M. K. : Scheler était sans aucun doute un philosophe, un penseur vigoureux et, malgré les apparences, profondément sincère.)

Mais la « bête noire » de M. K. — c'est Heidegger. Chez lui il ne croit trouver que des jeux de mots : ce n'est pas une philosophie, c'est une « glossomorphie » — un phénomène nettement pathologique ; une terminologie inintelligible et ridicule recouvre des platitudes ou des absurdités. Cette « glossomorphie » n'est pas digne d'une discussion sérieuse, et M. K. se contente donc de parodier son auteur. En tant que telle, cette parodie est réussie, mais on a l'impression qu'en employant le même procédé on aurait pu tout aussi bien parodier Hegel par exemple. Ceci prouve, à notre avis, que la parodie de M. K. n'a pas la valeur d'un argument critique et n'est rien moins qu'une réfutation. Mais tel n'est certainement pas l'avis de M. K., aux yeux duquel Hegel ne fait nullement autorité : en expulsant Heidegger du royaume de la philosophie, il ne le laisse pas dans la solitude, car son sort est partagé par Plotin, S. Thomas, Hegel.... —

Le livre ne peut pas être recommandé à un lecteur qui voudrait s'initier à la philosophie « phénoménologique » : les exposés de M. K. ne permettent pas de se faire une idée exacte et complète de ce qu'est la Phénoménologie. (Notons par exemple que l'auteur emprunte ces citations — sans en indiquer la provenance — à des écrits appartenant à des époques différentes, ce qui est certainement inadmissible par rapport à Husserl et à Scheler) Mais ses critiques, sans être bien nouvelles ou très profondes, sont parfois justes et souvent intéressantes. M. K. critique la Phénoménologie du point de vue de la philosophie « criticiste » (mais non néo-kantienne ; M. K. semble appartenir à l'école dite « néo-friesienne », fondée par Nelson ; en tout cas Kant, Fries et Nelson sont souvent cités avec approbation), et son livre peut ainsi servir de complément au livre de M. Misch (voir le compte-rendu précédent), où la Phénoménologie est critiquée du point de vue diltheyen. Et, en complétant le livre de M. Misch, le livre de M. K. lui ressemble en ceci que ce n'est pas tant la philosophie positive des Phénoménologues que leur pro-

gramme et surtout leur méthode qui y sont critiqués. Si M. Misch craint que la méthode phénoménologique n'appauvrisse la philosophie, M. K. pense au contraire qu'elle peut y introduire un contenu riche, certes, mais injustifié et injustifiable du point de vue scientifique. Et, tout comme M. Misch, M. K. discute le programme et critique la méthode, sans parler des résultats positifs acquis ; c'est que lui aussi il ne peut opposer à ses adversaires qu'un programme non réalisé et l'idée d'une méthode qui n'a pas encore été mise à l'œuvre. Somme toute — pour se servir d'une expression de Hegel — M. K. est quelqu'un qui voudrait apprendre à nager avant de se jeter à l'eau ; et c'est pourquoi nous doutons fort que ses préceptes puissent impressionner ceux qui nagent déjà ou tout au moins croient nager. —

Le dernier chapitre contient, au dire de l'auteur, une « preuve facile » à priori de l'impossibilité de l'Intuitionisme (p. 120-122). Nous ne voudrions pas nous prononcer sur l'emploi de l'adjectif « facile », mais le substantif « preuve » ne nous paraît pas être employé dans son sens ordinaire.

A. KOJEVNIKOFF.

Rudolf ZOCHER. *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenz-idee.* München, Reinhardt, 1932, 280 pages. Prix : 12. — R. M.

Encore un livre consacré à la critique de la philosophie de Husserl. Rien ne témoigne mieux du rôle dominant que joue la Phénoménologie dans la philosophie allemande contemporaine que le nombre toujours croissant de publications dédiées à l'étude et à la critique de ce mouvement philosophique. Certes, tous les philosophes allemands ne sont pas des Phénoménologues ; — loin de là. Mais presque tous, et surtout les représentants de la nouvelle génération, se sentent pour ainsi dire obligés de fixer et de préciser leur attitude vis-à-vis de la Phénoménologie. Cette dernière apparaît comme un centre fixe par rapport auquel s'orientent les autres écoles philosophiques allemandes. Et souvent, avant même d'avoir élaboré une philosophie propre, les auteurs cherchent à s'expliquer à eux-mêmes et — ce qui est peut-être moins justifié — à expliquer aux autres les rapports entre la philosophie qu'ils ont en vue et la philosophie « phénoménologique ».

C'est d'un pareil désir qu'est né aussi le livre de M. Zocher. L'auteur appartient à l'école philosophique « criticiste », qu'on appelle en Allemagne « l'école du Sud-Ouest », dont M. Rickert est le chef. Mais il voudrait, tout en sauvegardant l'orientation « criticiste » fondamentale, compléter et dépasser la philosophie de son maître, et il se demande si la tâche qu'il veut entreprendre n'est pas déjà remplie par la Phénoménologie. Dans son livre il montre que ceci n'est pas le cas.

Dans l'*Introduction* (9-30) M. Z. trace les grandes lignes de son programme philosophique, qui détermine aussi son attitude vis-à-vis des

doctrines qu'il se propose de critiquer. Le Criticisme classique s'attachait par trop exclusivement au côté logique ou, plus généralement, « formel » de la connaissance et du connu. Ceci provoque une réaction, à savoir l'accentuation des éléments alogiques, c'est-à-dire : 1<sup>o</sup> de « l'être lui-même » (Ontologisme) et, 2<sup>o</sup> de son appréhension prélogique, l'immédiat (Intuitionisme). La réaction ontologiste peut se produire à l'intérieur même du Criticisme, comme le prouve la philosophie de N. Hartmann. Il faut cependant soigneusement distinguer entre une « ontologie philosophique » et une « philosophie ontologiste ». La première est compatible avec la thèse criticiste centrale, « le primat non-ontologique du sujet » : elle est le fondement des sciences particulières, mais non de la philosophie elle-même ; c'est au contraire la philosophie qui doit donner à l'ontologie le fondement dernier, « subjectif », en réduisant l'être à la conscience. Par contre, la « philosophie ontologiste » est elle-même fondée sur une ontologie absolue et irréductible ; elle suppose un être indépendant du sujet connaissant. Le Criticisme (rickertien) peut et doit être complété par une « ontologie philosophique », mais il combat résolument toute « philosophie ontologiste ». L'introduction en philosophie de l'élément ontologique implique l'introduction de l'intuitionisme, ce qui est justifié jusqu'à un certain point. Mais là encore la philosophie doit rester d'accord avec les principes fondamentaux de l'Idéalisme critique (constitution de l'objet par le sujet, primauté du jugement, etc.). Elle doit éviter l'erreur de Husserl, qui voit dans la perception, en tant qu'opposée au jugement, le type des relations entre le sujet et l'objet, ce qui le mène à un « ontologisme intuitioniste », incompatible avec le vrai Criticisme. La philosophie de Schuppe partage le même défaut. Le but du livre de M. Z. est de montrer la parenté de ces deux philosophies, d'expliquer et de critiquer leur erreur commune. La critique indiquera aussi « un point de départ et, par cela même, un desideratum : l'idée transcendante de l'immanence, libérée de l'ontologisme intuitioniste, qui est le principe constituant du système (de philosophie) » (p. 30).

La première partie (p. 31-98) est consacrée à la philosophie de Schuppe : le chap. I contient l'exposé, le chap. II la critique. On est un peu surpris de rencontrer dans un livre moderne le nom de Schuppe, un philosophe presque inconnu en dehors de l'Allemagne, et à peu près oublié même dans son propre pays. L'exposé de M. Z. — très condensé et pourtant parfaitement clair — ne prouve d'ailleurs pas, à notre avis, que cet oubli soit injustifié ou regrettable.

L'auteur nous prévient dans la Préface que la 1<sup>re</sup> partie de son livre reproduit simplement sa dissertation de 1921 (jusqu'ici restée non imprimée). La critique qu'on y trouve est en effet très typique pour les dissertations dites « historico-critiques » qu'écrivent souvent en Allemagne les jeunes licenciés (*Dr. phil.*) appartenant aux différentes écoles philosophiques. Dans ce genre d'ouvrages on commence par mettre à

jour les « contradictions » qu'implique le système critiqué, ce qui est appelé « critique immanente » ; ensuite ( « critique transcendante » ) on montre : 1<sup>o</sup> que ces contradictions découlent nécessairement des différences qui subsistent entre les principes fondamentaux du système en question et ceux du système du chef de l'école à laquelle appartient l'auteur de l'ouvrage, et 2<sup>o</sup> que le « noyau de vérité » inclus dans le système critiqué apparaît sous sa forme pure et développée dans le système accepté comme vrai (que l'auteur se propose d'ailleurs ordinairement de perfectionner dans son prochain livre) (cf. p. 73). Pour appliquer ce schéma au texte de M. Z. il suffit d'y introduire les noms de Schuppe et de Rickert.

La deuxième partie du livre (p. 99-254) contient un exposé critique de la doctrine de Husserl. Écrit dix ans après la dissertation sur Schuppe, cet exposé est beaucoup plus mûr. Pourtant son schéma est, au fond, resté le même. Il faut dire toutefois que l'auteur semble connaître à fond la pensée de H., et se rendre parfaitement compte du sens et de l'importance des modifications que cette pensée a subies au cours du temps. Son exposé nous paraît être correct (abstraction faite de quelques points particuliers discutables, que, faute de place, nous ne mentionnerons pas ici) ; il permet aussi de mieux comprendre quelques points obscurs de la doctrine de H. Mais, fait en vue d'une réfutation, cet exposé n'envisage que certains aspects déterminés de la Phénoménologie et ne donne pas une représentation complète de cette dernière ; ainsi, juste en soi, il peut néanmoins facilement induire en erreur un lecteur non averti, d'autant plus que les critiques intercalées rendent souvent assez difficiles le dégagement et la compréhension de la pensée propre de H. D'une manière générale, H. est interprété dans le sens idéaliste : l'interprétation est basée sur ses dernières publications (les *Ideen* de 1913 et la *Formale und transzendente Logik* de 1929, qui sont en fait beaucoup plus « idéalistes » que ne l'étaient les *Logische Untersuchungen* de 1900-1901), tandis que les ouvrages antérieurs ne sont considérés que comme des ébauches imparfaites encore (en tant que non ou insuffisamment idéalistes) de la doctrine définitive. Mais même en procédant de la sorte, et en faisant parfois — à son propre aveu — H. plus idéaliste qu'il n'était en réalité, M. Z. n'est tout de même pas satisfait par son Idéalisme : c'est « l'ontologisme intuitioniste », dernier vestige du Réalisme erroné du point de vue primitif, qui entrave selon lui la philosophie de H. et entraîne des difficultés immanentes insurmontables. C'est ce que veut avant tout démontrer la critique de M. Z., faite d'ailleurs là encore d'un point de vue nettement rickertien. Or, cette critique est heureusement telle qu'elle peut avoir une valeur positive même pour celui qui ne partage pas l'illusion de l'Idéalisme. En mettant à jour le caractère « ambigüolique » de certaines notions fondamentales de H., notamment des notions de la « Réduction phénoménologique », de la *Næsis*, du *Næma* et de l'Intuition, en montrant leur côtés « idéaliste » et « réaliste », la

critique de M. Z. indique non seulement le chemin qui mène vers une phénoménologie rigoureusement idéaliste, mais elle permet aussi de discerner les éléments qui doivent être précisés et rectifiés afin d'obtenir une méthode phénoménologique (ou vaut-il mieux de dire simplement : philosophique ?) utilisable par une pensée résolument réaliste. C'est dans un sens réaliste que la méthode phénoménologique a été en fait appliquée par la majorité des Phénoménologues (Scheler et Heidegger y compris), mais on n'a pas toujours su indiquer les points de la doctrine de H. lui-même qui doivent être précisés en vue d'une telle application. C'est dans cet ordre d'idée que le travail critique effectué par M. Z. peut selon nous avoir une certaine valeur positive ; à la condition, bien entendu, d'être convenablement interprété.

Dans la troisième et dernière partie (p. 255-280) l'auteur compare les doctrines de Schuppe et de Husserl et résume les résultats de sa critique.

A. KOJEVNIKOFF.

Roman INGARDEN. *Das literarische Kunstwerk*. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft. Halle, Niemeyer, 1931, gr. 8°, p. XIV + 389. Prix : 16 R. M.

Comme nous le dit l'auteur lui-même (v. p. VI), son livre est issu des recherches relatives au problème *Idéalisme-Réalisme*. Or, l'opposition entre l'Idéalisme et le Réalisme apparaît à M. Ingarden surtout sous la forme de l'opposition entre le réalisme platonicien des premiers écrits de Husserl et l'« idéalisme transcendantal » de ses dernières publications. Élève reconnaissant et fidèle, M. Ingarden est toutefois incapable de suivre son maître dans sa récente évolution vers l'idéalisme. Il voudrait indiquer les raisons de cette discordance, qui lui est visiblement pénible, et c'est ainsi qu'en discutant le problème *Réalisme-Idéalisme* il cherche avant tout à élucider les rapports entre la Phénoménologie réaliste, — son propre point de vue — et la Phénoménologie idéaliste de Husserl.

Husserl, — auteur des *Logische Untersuchungen*, — admettait deux modes d'être : l'être idéal des « essences » éternelles et immuables, indépendantes du sujet connaissant, et l'être réel, d'ailleurs tout aussi trans-subjectif, des objets empiriques. Au contraire pour Husserl-idéaliste, tout être est constitué dans et par la conscience, tout objet n'est qu'un « objet intentionnel ». Quant à M. Ingarden, il s'arrête pour ainsi dire à mi-chemin : il reconnaît qu'il y a des objets purement « intentionnels », constitués par la conscience et dépendants complètement de celle-ci ; il admet que plusieurs entités qu'on croyait être idéales ou réelles ne sont, en fait, qu'« intentionnelles » ; mais il croit devoir affirmer, néanmoins, qu'il y a aussi des objets idéaux et réels qui, tout en différant essentiellement entre eux, sont, quant à leur être et à leur constitution, entièrement indépendants du sujet connaissant. Or, c'est justement dans l'œuvre littéraire qu'on trouve, d'après M. Ingarden, l'exemple le plus frappant et le plus incontestable d'un « être intentionnel » tel que le

conçoit Husserl : c'est dans et par la conscience du sujet connaissant que « l'œuvre littéraire » est constituée, et c'est dans et par la conscience qu'elle existe. Mais c'est aussi l'analyse de ce cas typique d'existence « intentionnelle » qui montre l'impossibilité d'une application universelle du principe idéaliste, c'est-à-dire, en fin de compte, l'impossibilité de la tentative entreprise par Husserl dans ses derniers écrits. L'« objet » décrit dans (ou, plus exactement, créé par) une œuvre littéraire peut être infiniment riche, il peut passionner et émouvoir, il peut influencer toute une époque et déterminer l'évolution d'une civilisation ; — et tout de même un abîme infranchissable le séparera du plus humble objet réel, « objectif » et concret. Une analyse pénétrante de l'espace et du temps qui se constituent dans l'œuvre littéraire, ainsi que des objets, des actions, des relations, etc., qui subsistent à l'intérieur de cet « espace-temps » permet à M. Ingarden de montrer en quoi consiste cette différence radicale, si frappante, entre l'être « intentionnel » et l'être réel concret. Il croit démontrer ainsi l'impossibilité absolue de réduire le dernier au premier. D'autre part, c'est encore l'analyse de l'œuvre littéraire qui démontre la nécessité d'admettre également l'existence des objets idéaux, qui diffèrent essentiellement, en tant qu'immuables et éternels, des objets réels, changeants et finis, mais qui sont tout aussi trans-subjectifs que ceux-ci. L'identité de l'œuvre littéraire, de son objet, de son « contenu », — c'est-à-dire le fait qu'on peut parler d'une seule et même œuvre malgré les manières très différentes dont elle est conçue et comprise par les consciences individuelles, ne peut être expliquée que si l'on admet la subsistance d'entités idéales trans-subjectives, auxquelles se rapportent toutes les « significations » de l'ensemble de propositions formées par l'auteur et comprises par les lecteurs. Ce sont ces entités idéales qui constituent la base ontique de l'unité intersubjective de cet être « intentionnel » qu'est une œuvre littéraire. (Voir surtout : pp. VIII s., 97, 124 s. ; chap. VII ; § 66 et pp. 377 s.).

Mais si le livre de M. Ingarden est issu des recherches relatives au problème *Idéalisme-Réalisme*, l'élucidation de ce problème n'est pas son but direct. On peut même dire que l'auteur laisse au lecteur le soin de tirer les conséquences métaphysiques que son livre implique. Le but direct et immédiat du livre est l'analyse de la structure et du mode d'être de l'œuvre littéraire, considérée en elle-même comme un objet *sui generis*. Et cette analyse possède une valeur indépendante de toutes prémisses et de toutes conséquences métaphysiques. Pour pouvoir répondre à la question principale : qu'est-ce qu'est l'œuvre littéraire ? — M. Ingarden est toutefois obligé de discuter des questions qui appartiennent aux domaines de la logique et de l'ontologie ; inversement, la réponse à la question principale implique des conséquences logiques et ontologiques qu'il s'agit d'élucider. Les problèmes étudiés sont donc nécessairement très variés, et le livre contient en fait beaucoup plus que son titre n'indique. Malheureusement, il nous est tout à fait impossible de donner ici

une analyse tant soit peu complète de ce contenu. Nous devons nous contenter d'un aperçu très bref, donc nécessairement insuffisant. — M. Ingarden cherche tout d'abord à délimiter l'objet de ses recherches. Ce n'est pas une esthétique, mais une *ontologie* de l'œuvre littéraire qu'il veut élaborer. Cette ontologie doit servir de base à toute considération esthétique, mais elle ne doit elle-même ni inclure des jugements de valeur, ni être influencée par ceux-ci. Il ne s'agit pas, non plus, d'étudier des œuvres littéraires concrètes. M. Ingarden se propose d'analyser l'essence (*Wesen*) de l'œuvre littéraire, d'en donner une « anatomie essentielle » (*Wesensanatomie*), c'est-à-dire de décrire la structure et la manière d'être d'une région ontique spécifique, qui est représentée dans le monde réel par les œuvres littéraires de toute espèce. Cette manière de poser le problème exclut dès le début le point de vue et la méthode psychologiques. Il ne s'agit ni d'étudier la psychologie de l'auteur créant son œuvre, ni celle du lecteur qui la comprend d'une certaine façon. C'est l'œuvre elle-même qui doit être étudiée, et étudiée en elle-même, c'est-à-dire indépendamment du fait qu'elle est composée et comprise. Une œuvre peut être lue et interprétée de différentes manières, elle peut n'être pas lue du tout ; elle continue néanmoins de subsister telle qu'elle est, et de subsister pour ainsi dire en un seul exemplaire. C'est la structure-*type* de cette « œuvre littéraire en soi », considérée comme une « unité intersubjective de significations », que se propose d'étudier M. Ingarden. D'après lui, l'œuvre littéraire ainsi conçue n'est, il est vrai, ni une réalité empirique (ce ne sont que le roman *imprimé*, le drame *joué*, la poésie *lue* ou *entendue*, etc..., qui ont une telle réalité), ni une entité idéale (comme, par exemple, le nombre 2, le triangle géométrique, etc.) ; c'est un objet purement « intentionnel », constitué dans et par le sujet et dépendant de lui quant à son être. Mais, cette constitution et cette dépendance n'ont rien à voir avec le fait empirique de sa composition par l'auteur et de sa compréhension par le lecteur. L'analyse de l'œuvre littéraire, et de la région des objets « intentionnels » en général, est donc tout aussi peu psychologique que l'analyse des régions des objets réels ou idéaux (chap. I-II).

Ceci posé, M. Ingarden aborde l'étude de la structure de l'œuvre littéraire. On s'aperçoit tout de suite que cette structure est extrêmement compliquée, et qu'elle est constituée par plusieurs « couches (*Schichten*) hétérogènes », dont chacune diffère des autres tant par l'« étoffe » qui lui est caractéristique que par le rôle qu'elle joue par rapport aux autres couches et dans la constitution de l'ensemble de l'œuvre. M. Ingarden parle du « caractère essentiellement polyphonique » de l'œuvre littéraire : grâce au caractère spécifique de chaque couche, on peut l'isoler à l'intérieur de l'ensemble et l'étudier en elle-même ; chaque couche contribue à sa manière à la constitution de l'ensemble, sans toutefois en détruire l'unité, et chacune a une valeur esthétique propre qui forme un élément constitutif de la valeur totale.

La partie principale du livre de M. Ingarden est consacrée à l'analyse des différentes couches de l'œuvre littéraire. Il en distingue quatre : 1<sup>o</sup> la couche phonétique ou « sonore » ; 2<sup>o</sup> la couche des différentes « unités significatives » (*Bedeutungseinheiten*) ; 3<sup>o</sup> la couche des « aspects » ; 4<sup>o</sup> la couche des « objets représentés » (chap. III).

L'analyse commence par la « couche des formations sonores du langage » (ch. IV). L'œuvre littéraire proprement dite est nécessairement composée de mots. Or, le mot possède, par son essence même, en plus de sa signification, une valeur phonétique, et l'élément sonore constitue une couche relativement indépendante qui joue un rôle propre dans la constitution de l'œuvre littéraire. Le mot possède une valeur esthétique propre déjà en tant que son. (Les mots « grossiers » par exemple sont phonétiquement et non pas sémantiquement « grossiers », puisque la même signification peut être exprimée par un mot « délicat ».) Mais il faut distinguer soigneusement entre le mot phonétique-*type*, qui est un seul et même pour chaque mot-signification, et les formations sonores réelles qui apparaissent lorsque des hommes prononcent effectivement le mot en question. Ce sont les sons-types et non les prononciations variées qui constituent une partie intégrante de l'œuvre littéraire.

La couche la plus importante, spécifiquement littéraire, est celle des « unités significatives ». Près de la moitié du livre est consacrée à son analyse (158 pages sur 389 ; chap. V-VI). Cette couche est formée par les significations des mots et des propositions qui constituent l'œuvre littéraire. La signification d'un mot doit être soigneusement distinguée tant du mot lui-même que de l'objet signifié, auquel le mot se rapporte. Cette distinction, nettement formulée par Husserl, forme la base des recherches de M. Ingarden, et lui permet d'aboutir à des résultats très importants et en grande partie nouveaux. Nous ne pouvons malheureusement pas nous attarder à l'analyse de cette partie du livre, dont l'intérêt est surtout logique : l'auteur y poursuit les recherches bien connues de Husserl et de son école. En appliquant les résultats obtenus à l'œuvre littéraire il arrive à la conclusion suivante : « La couche de l'œuvre littéraire qui est constituée par les significations de mots, de propositions et de suites de propositions, ne possède pas d'être idéal autonome ; en son origine ainsi qu'en son être, elle dépend d'opérations mentales subjectives ; elle ne doit pas, cependant, être identifiée avec aucun « contenu psychique » concret, éprouvé par quelque être réel » (p. 107). C'est ce caractère spécifique de la couche « significative », qui détermine le mode d'être de l'œuvre littéraire, qui est, comme nous le savons déjà, celui d'un objet purement « intentionnel ». Les jugements contenus dans l'œuvre littéraire proprement dite ne sont donc pas de véritables jugements (comme le sont, par exemple, les jugements qu'on trouve dans les œuvres scientifiques), puisqu'ils ne se rapportent pas à des objets trans-subjectifs (idéaux ou réels). Ce sont des « quasi-jugements » qui, strictement parlant, ne sont ni vrais ni faux, ou, si l'on préfère, ne

sont « vrais » que par rapport à l'objet « intentionnel », dépendant du sujet, auquel ils se rapportent. Et le même indice « quasi » est rattaché à toutes les propositions qui constituent l'œuvre littéraire. Ces propositions ont à l'intérieur de l'œuvre littéraire deux fonctions principales distinctes : 1<sup>o</sup> c'est dans et par elles que se constituent l'être (*Sein*) et la qualité (*Sosein*) des objets, dont il est question dans l'œuvre littéraire ; 2<sup>o</sup> elles servent à « représenter » (*darstellen*) ces objets, à « dévoiler » (*enthüllen*) certaines de leurs propriétés, à les présenter au sujet d'une manière particulière. La présence nécessaire de cette couche « significative », où l'objet est constitué et présenté par des *propositions*, détermine le caractère *rationnel* de l'œuvre littéraire ; c'est grâce à cette couche que cette dernière ne peut jamais être aussi complètement « irrationnelle » que l'est, par exemple, un morceau de musique.

La « couche des objets représentés » (chap. VII et X) se distingue nettement de la couche des « significations ». L'objet constitué et représenté par les « significations » (qu'il ne faut d'ailleurs pas confondre avec l'objet *réel* qui « correspond » à l'objet décrit, par exemple : Napoléon personnage historique, et Napoléon héros d'un roman) ne se réduit pas au « contenu » des « significations » qui le constituent et le décrivent : il est pour ainsi dire plus riche et plus complet que l'ensemble des propriétés que lui attribuent les propositions qui font effectivement partie de l'œuvre littéraire. D'une manière générale, l'objet est indépendant des « significations » qui s'y rapportent, il est transcendant par rapport à celle-ci. Mais l'indépendance et la transcendance des objets qu'on trouve dans l'œuvre littéraire ne sont qu'apparentes : ce n'est qu'une « quasi-indépendance » et une « quasi-transcendance », puisque ces objets ne sont en vérité que des objets « intentionnels », intra-sujeectifs. L'objet « intentionnel » possède, il est vrai, une constitution analogue à celle de l'objet réel, mais là encore ce n'est qu'une illusion de la réalité, qu'une « quasi-réalité » (voir surtout le § 38). La couche des objets constitue ce qu'on appelle ordinairement le « contenu » d'une œuvre littéraire et c'est sur les objets « décrits » que se porte naturellement l'attention du lecteur. Or, quelle que soit l'importance de cette couche — et elle est, sans aucun doute, considérable, — il faut se garder de l'exagérer. Cette couche, en effet, n'est qu'une des couches indispensables. En outre, l'œuvre d'art littéraire possède quelque chose de plus important encore que la description des objets et de leur destin. Ce quelque chose, qui constitue le « noyau » (*Kern*) de l'œuvre d'art, dépend de la couche des objets, mais la dépasse (sans toutefois former une couche nouvelle). On peut même dire que dans un certain sens tous les éléments de l'œuvre d'art, la couche des objets y compris, sont des moyens (sans être cependant des moyens seulement) de la réalisation de ce « noyau ». On a parfois appelé ce « noyau » l'idée de l'œuvre. Mais le mot « idée » ne doit pas être compris ici dans le sens de « proposition vraie », de « vérité » ; l'œuvre littéraire, constituée par des quasi-jugements, n'a pas et ne peut pas avoir pour

but d'enseigner des vérités rationnelles. Ce dont il s'agit ici a trait à ce que M. Ingarden appelle « qualités métaphysiques » (essences). Ces « qualités métaphysiques » sont les qualités profondes, transcendantes, qui découvrent les profondeurs de l'être et dévoilent son essence. Rendre ces « qualités » cachées accessibles à la conscience en révélant « le sens profond de la vie », en dévoilant « les profondeurs et les abîmes de l'être pour lesquels nous sommes ordinairement aveugles, et que nous soupçonnons à peine au cours de notre vie quotidienne (p. 301 s.), — voilà le but véritable des « formations polyphoniques » littéraires que sont les grandes œuvres d'art. Considérée de ce point de vue, l'irréalité des objets constitués et décrits dans l'œuvre littéraire apparaît comme un grand avantage : les « qualités métaphysiques » dévoilées dans ces œuvres sont plus accessibles à l'appréhension intellectuelle adéquate que les « qualités » qui se révèlent dans des situations réelles. Celles-ci bouleversent l'âme et rendent ainsi la contemplation impossible.

Enfin, il faut distinguer aussi entre la couche des objets et « la couche des aspects (*Ansichten*) schématisés » (chap. VIII-IX). Il s'agit ici de la différence entre l'objet et l'*aspect* sous lequel il apparaît à un observateur. Dans l'œuvre littéraire nous avons affaire non seulement aux objets décrits, mais aussi, et même surtout, aux différents « aspects » de ces objets. Les « aspects » sont déterminés par les qualités intrinsèques de l'objet, mais ils ne le sont pas complètement ; ils dépendent aussi du sujet, ils sont « pour ainsi dire en contact perpétuel avec le sujet connaissant » et possèdent ainsi un certain degré de liberté. La couche des « aspects » est donc une couche indépendante *sui generis*, et c'est surtout en elle que réside la valeur esthétique, spécifiquement littéraire, de l'œuvre. Les « aspects » révélés par les œuvres d'art littéraires peuvent atteindre un haut degré de vivacité, et ressembler ainsi de très près aux aspects que présentent effectivement les objets réels. Mais ce n'est là encore qu'une illusion : les « aspects » transmis par les propositions significatives sont nécessairement incomplets, « schématiques », et leur analyse révèle encore une fois la différence essentielle qui sépare l'objet purement « intentionnel » de la réalité concrète et vivante. — Les chapitres IV-X, que nous venons de résumer brièvement, consacrés à la description et à l'analyse des différentes couches de l'œuvre littéraire, constituent la partie centrale du livre de M. Ingarden. Les cinq derniers chapitres (qui n'occupent en tout que 73 pages) apportent « des compléments et des conséquences ». Intéressants et importants eux aussi, nous devons néanmoins, faute de place, les passer sous silence.

Nous espérons que les pages qui précèdent pourront donner au lecteur une certaine idée du livre de M. Ingarden. Mais, bien entendu, elles ne prétendent nullement à en remplacer la lecture, d'autant moins que son intérêt et son importance véritables résident moins dans les *résultats* acquis que dans les *analyses* concrètes qui y mènent. Attirer l'attention

du lecteur français sur ce livre allemand vraiment digne d'être lu, voilà le but que nous nous étions proposé.

A. KOJEVNIKOFF.

## LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Arnold REYMOND. *Les Principes de la logique et la critique contemporaine*. Paris, Boivin et C<sup>ie</sup>, 1932, 1 vol. in-16 Jésus de VII + 279 p., 25 fr.

La très intéressante et utile collection philosophique de la « Bibliothèque des Cours et conférences » vient de s'enrichir d'un manuel qui rendra de grands services. Les principes de la logique et la valeur de ses divers procédés sont devenus l'objet de discussions si nombreuses et subtiles, tellement entretenues par l'attrait du jeu, la passion métaphysique et l'orgueil d'école qu'on risque de s'y perdre un peu. Le livre de M. Reymond abrègera sensiblement les tâtonnements et les incertitudes de ceux qui abordent ces problèmes. Il permet au lecteur de faire rapidement un tour d'horizon, contient de bonnes mises au point et traite les questions avec tant d'objectivité qu'il contribuera, espérons-le, à réduire en cette matière le parti-pris et la précipitation. Nulle envie de tenter des expériences brillantes, aucune trace de ce que Nietzsche appelait la volonté de puissance du penseur, partout le plus grand souci de réalité.

Les conditions éternelles de la vérité sont, d'une part, le réel, de l'autre, la constitution de la pensée, autrement dit, les fondements mêmes de la logique, à savoir les principes d'identité, de contradiction, du tiers exclu et la corrélation du vrai et du faux (à laquelle M. Reymond ajoute celle du bien et du mal, du beau et du laid, sans montrer toutefois en quoi la distinction et opposition de ces valeurs morales et esthétiques est une base de la logique). Voilà donc, en face du réel, la « raison constituante », qui ne se confond pas avec certaines manières de juger et de raisonner, acquises au cours des âges et devenues si spontanées et presque incoercibles qu'elles méritent le nom de « raison constituée ». C'est en ce sens que M. Reymond entend les termes mis entre guillemets et qu'il emprunte à M. Lalande. Une telle position exclut à la fois tout réalisme idéaliste (admettant que la vérité est donnée en soi) et tout idéalisme dialectique (pour qui la raison tire de sa seule activité et crée ainsi à proprement parler la vérité et la réalité tout ensemble). En fait, la vérité est fonction tant de la pensée que du donné, posés et accordés l'un à l'autre par Dieu (258). Cet accord n'existe pas seulement entre nos perceptions et les existences singulières, laissant nos idées générales sans pendant dans la nature, en sorte que les concepts seraient toujours de simples « êtres de raison » : il est impossible de rendre compte de l'expérience en ne faisant appel qu'aux existences individuelles. Quelque chose dans la

réalité répond ontologiquement à ce que nous appelons relation, genre, espèce (261). Autrement dit, il est des universaux réels. Mais le caractère « fonctionnel » de la vérité explique aussi pourquoi l'homme est rarement en état d'établir des vérités définitives et doit, à mesure que progressent sa découverte et son analyse du réel, modifier ses notions par une approximation croissante ou même en abandonner quelques-unes.

Naturellement, notre compte-rendu ne peut entrer dans tous les détails du livre et doit se borner à quelques points. Louons de fort bonnes remarques sur le caractère normatif de la logique, sur la nature à la fois existentielle et attributive du jugement, sur la nécessité de distinguer les qualités propres du réel des relations mathématiques que nous y discernons et l'impossibilité de les réduire à celles-ci. M. Reymond apprécie comme il suit les mérites de la logique contemporaine. Par ce qu'on peut appeler sa partie axiomatique, elle a, quoi qu'on ait pu penser, mieux démontré que jamais l'étroite interdépendance des principes de la logique, puisqu'elles ne se dissimule pas le caractère conventionnel de tout système d'indéfinissables et de définitions servant à formuler ces principes d'une manière indépendante. D'autre part, le calcul des relations comble une lacune de la logique classique en traitant d'une manière différente les jugements d'inhérence et les jugements de relation, sans que toutefois cette distinction doive passer pour radicale, puisque l'inhérence elle-même est une relation (263-4). La définition de la fonction propositionnelle a eu l'avantage de poser en termes plus clairs le problème de la modalité (jugements nécessaires, possibles, impossibles) (264-5). Enfin, sans avoir définitivement tranché la question de savoir si les mathématiques peuvent, ou non, se ramener à la logique pure, les relations de ces deux sciences ont été serrées de beaucoup plus près qu'autrefois, et les difficultés soulevées par l'infini mathématique ont eu, entre autres avantages, celui de confirmer en fin de compte la valeur absolue du principe du tiers exclu. A la défense de ce principe, M. Reymond a d'ailleurs pris une part active, et il lui consacre tout le chapitre VI, l'un des mieux venus de son livre. Celui-ci finit sur le plan d'une logique qui incorporerait les acquisitions nouvelles au fonds ancien.

On se servira beaucoup de l'ouvrage, et, encore une fois, ce sera avec fruit. La Suisse romande rend justice à notre effort philosophique, et l'auteur ne néglige aucun travail de langue française se rapportant à son sujet. Mais sa bibliographie offre par ailleurs quelques lacunes. Par exemple, elle ne mentionne pas O. Becker, *Mathematische Existenz* (1927) et Chr. Betsch, *Fiktionen in der Mathematik* (1926). Quelques exposés, notamment l'aperçu historique du premier chapitre, sont trop rapides. Certains points pourraient, semble-t-il, être traités d'une façon plus topique ; il en est ainsi de la notion d'implication dite « matérielle » ou « de fait » (nous préférierions d'ailleurs un autre qualificatif, par exemple « de simple coïncidence »), qui signifie seulement : « Il se trouve que  $p$  et  $q$  sont vrais tout ensemble, c'est-à-dire que si  $p$  est vrai  $q$  est vrai » —

et dont la conséquence au premier abord paradoxale est que le faux implique le vrai. Nous demanderions aussi à M. Reymond d'expliquer d'une façon plus serrée la différence entre les notions vaguement quantifiées *un*, *tout* et *partie*, *tous* et les notions mathématiques d'*unité*, de *fraction*, d'*ensemble*. L'argumentation a souvent quelque chose d'un peu général et les exemples logiques sont parfois quelconques, alors que plus soigneusement choisis, ils eussent corsé l'intérêt. Une toute petite question pour finir : pourquoi M. Reymond francise-t-il le nom de Nietzsche en en supprimant régulièrement le *z* (cf. p. 25) ?

A. SPAIER.

G. BACHELARD. *Le Pluralisme cohérent de la Chimie moderne*. Paris, Vrin, 1932, 1 vol. in-8° de 237 p., 25 francs.

L'approximation et la souplesse de la physique se sont grandement accrues depuis la fin du siècle dernier. Toutefois, ne voir là que des différences de degré serait ne rien comprendre à la signification de l'œuvre accomplie. Car les distinctions plus fines ne viennent pas d'un perfectionnement des conceptions anciennes, mais de leur complet bouleversement, et les méthodes mêmes ne sont plus ce qu'elles furent hier. Dès lors l'épistémologie serait vite périmée si elle ne se mettait à jour, et M. Bachelard est de ceux qui travaillent le mieux à prévenir ce danger. En voici tout de suite un exemple. On sait que, comme disait Mach, le caractère « économique » d'une théorie, c'est-à-dire la simplicité relative des explications qu'elle fournit, décide en bonne partie de son adoption. Mais peut-on continuer à l'entendre comme autrefois ? Ainsi il semblait tout d'abord très simple et naturel de désigner une raie spectrale par sa fréquence vibratoire. Cependant les raies d'un spectre déterminé forment une série, et on en vient à chercher la loi qui fixe leur place dans la série. Or, dans la formule de cette loi, le terme unique de la fréquence est remplacé par une différence entre deux termes dits « spectraux ». Et c'est sans doute avantageux, car le nombre et la complexité des termes nécessaires sont bien inférieurs à ceux des raies. Mais n'y a-t-il là qu'une convention commode ? Non, admettent les savants : la symétrie algébrique entre les formules des divers spectres est telle, en effet, que les termes spectraux paraissent en quelque sorte « inscrits dans la nature des choses ». Semblable économie « systématique », qui fait ressortir la structure mathématique des données empiriques, est « bien éloignée de l'économie occasionnelle et pragmatique » qu'envisageait Mach (202-5). Une telle rationalisation relève de l'idéalisme.

Nous retrouvons le même écart en chimie. On ne se borne plus, pour déterminer un corps, à décrire ses propriétés sensibles et à déceler quelques particularités plus cachées à l'aide de « réactifs » rapides. C'est sa constitution stéréochimique qu'on cherche, et l'on étudie à cet effet les conditions de toutes ses combinaisons possibles avec d'autres corps, voire de la composition de l'élément avec lui-même (37-9). « On tente bien de

comprendre le composé par le simple, mais c'est immédiatement pour caractériser le simple par son rôle dans la synthèse... » (57). Ce qui entraîne une expérimentation systématique, qui va jusqu'à créer un nombre considérable de composés « artificiels », intermédiaires entre ceux qu'on trouve dans la nature, jusqu'à ce que chaque corps, précédé et suivi de ses voisins, se présente, non plus comme une réalité séparée, mais comme une expression — parmi d'autres — d'une loi générale. Origine commune de toute la chaîne des composés, cette loi permet d'« inférer des substances nouvelles... qui ne sont en quelque sorte que les divers moments d'une méthode..., des concepts réalisés » (67-8). Au « déterminisme des faits » se substitue ainsi celui des « idées » (69), et le pluralisme « se tempère » en se multipliant, car une « diversité produite est une diversité réduite » (72). Les qualités mêmes des corps sont prévisibles, et tout le substantialisme chimique en devient « éminemment relationnel » (78).

Comme il en est des composés il en est des simples. Leur liste a cessé d'être décousue. Mendeleïev a su discerner que l'atome d'un élément s'unit (au total) avec 8 atomes monovalents (ou leur équivalent d'atomes plurivalents). Ainsi se prépara la notion d'octave chimique. Car en ordonnant les corps simples suivant leur poids atomique, Mendeleïev remarqua qu'ils se groupent aussi en 8 familles naturelles, dans lesquelles les propriétés se correspondent et se répètent. Il n'en va pas autrement de propriétés des composés, d'où la célèbre loi (énoncée par le savant russe) que ces deux sortes de propriétés sont « une fonction périodique du poids atomique ». Voilà donc que la périodicité confirme le caractère naturel de l'ordination selon les poids atomiques. De là l'assurance avec laquelle Mendeleïev prédit, non seulement la découverte, mais encore les propriétés des corps qui devaient combler les lacunes du tableau des éléments connus. En un mot, au lieu de prendre les éléments pour des individualités indépendantes, on est parvenu à les expliquer par le groupe dont ils font partie et par la place précise qu'ils y occupent. Ce n'est là rien de moins, en somme, que *dérivée d'un principe général l'individualisation même des éléments* (99), et il faut savoir gré à M. Bachelard d'avoir dégagé cette nouvelle preuve d'une vérité philosophique, capitale pour l'assimilation du réel. Dans la suite on réussit à coordonner avec cette périodicité chimique les propriétés physiques des éléments, à savoir les températures absolues des points de fusion, la volatilité, la malléabilité, la cristallisation, la dilatation, le pouvoir réfringent, la propriété de donner des composés colorés, la conductibilité calorique et électrique. On y a même rattaché dans une certaine mesure l'odeur des corps et jusqu'à l'action physiologique des sels (suivant la place, dans le système périodique, des éléments qu'ils renferment). Bref, la période et l'ordre relatif des éléments, apparaissant dans les domaines les plus hétéroclites, sont devenus « le lien vraiment naturel de toutes les propriétés scientifiques » (113-17).

Ainsi solidement établies, la valeur et la réalité de cet ordre ont alors

suggéré l'hypothèse identifiante d'une genèse des éléments par condensation échelonnée d'une proto-substance. Toutefois cette idée ne put prendre corps que progressivement, à mesure que se forgèrent les instruments conceptuels voulus. Ce furent la notion de nombre atomique (qui supprimait certaines anomalies de la classification de Mendeleïev en désignant simplement chaque élément, non plus par son poids atomique, mais par son numéro d'ordre dans la série), la notion d'isotopie (qui assignait une même place dans la série à des corps différant par leurs poids atomiques, mais chimiquement identiques et inséparables), enfin et surtout, l'élaboration complète de la notion d'atome. De cette élaboration, les chapitres x à xiii font un exposé particulièrement réussi. Loin de rester un répertoire de faits, la chimie moderne s'est haussée au niveau d'une « science d'effets » (229) : aux idées qui résument, elle a substitué des idées qui non seulement expliquent la pluralité des éléments mais en découvrent la cohérence et permettent d'inventer ceux qui étaient inconnus (67, 71-2, 230-31). Il n'y a là rien de moins que l'influence d'une philosophie qu'il faut appeler un « empirisme actif », et qui ne ressemble guère à une philosophie de « l'empirisme immédiat et passif... L'expérience n'est plus un simple point de départ, elle n'est même plus un simple guide ; elle est un but » (70-1, 89, 229). Dans le monde microphysique, où se constituent les éléments, les matériaux ne sont pas toujours à pied d'œuvre pour que puisse naître l'ordre complet des substances, et l'expérimentation remédie à ce manque : conduite par le lien mathématique entre les diverses structures élémentaires, elle construit un système de substances enfin « complet et fermé sur lui-même » (230).

Mieux que dans *La Valeur inductive de la Relativité*, dont il a été rendu compte ici l'an dernier, nous apercevons maintenant en quel sens M. Bachelard tient la raison humaine pour « créatrice du réel ». Il ne s'agit pas d'une pensée pure, confondue en quelque sorte avec la raison cosmique et engendrant sans contact avec l'expérience, par une logique absolument *a priori*, un monde sans autre consistance que la nécessité dialectico-mathématique. La pensée savante est une pensée d'abord anatomique, puis prospective, dirions-nous ; partie de l'expérience, elle parvient à dominer l'expérience et à la prévenir ; ayant saisi la trame profonde des transcendances objectives, elles les contraignent adroitement à compléter parfois leur dessin pour notre satisfaction intellectuelle et à nous livrer de nouveaux thèmes d'enquête. Au fond, si nous ne nous trompons, M. Bachelard redoute la quiétude du « réalisme étroit » et « paresseux ». Le « pluralisme cohérent » de notre science dépasse ce matérialisme en ce qu'il « assimile le réel au rationnel » (168). A un tel réalisme idéaliste comment ne pas souscrire ? La nature est bien une vaste raison impersonnelle, distincte de la nôtre, plus riche aussi et plus complexe en un sens — pour s'en convaincre il suffit de jeter un coup d'œil sur l'immense variété de ses lois et structures — et, sans vouloir

nier que cette raison impersonnelle ne soit pas toujours aisément pénétrable, que des obscurités y subsistent dans les zones mêmes que nous sommes le mieux parvenus à déchiffrer, il n'en reste pas moins que rien dans l'univers, pas même la qualité sensible, pas même le dynamisme sous-jacent, n'est entièrement, fatalement, à jamais opaque et illogique. Et quand nous aurons dit quelle est la verve du livre, combien son style cursif est entraînant et plein de formules heureuses, nous aurons achevé de montrer qu'il faut s'empresse de le lire.

A. SPAIER.

G. BACHELARD. *Les Intuitions atomistiques. Essai de classification*. Paris, Boivin et C<sup>ie</sup>, 1932, 1 vol. in-16 jésus de 163 p., 15 frs.

L'enquête de M. Bachelard se poursuit dans ce second livre paru dans la même année.

La notion d'atome quitte le domaine de l'expérience tout en prétendant rejoindre l'expérience, en saisir la racine, la pressentir. Cette ambivalence foncière est cause que l'atomisme oscille toujours entre le réalisme et une conception hypothético-déductive. Déjà Démocrite « rompt franchement avec les qualités du phénomène », car il attribue aux corpuscules élémentaires « une dureté, une immutabilité, une forme géométrique parfaites », ce qui est en somme réifier « les conditions de la construction théorique du phénomène » (5-6), partant s'orienter vers une sorte d'idéalisme (9). Épicure et Lucrèce, au contraire, « empruntent au phénomène... des propriétés toutes faites pour les transporter à l'élément d'explication » (7), ce qui est plus proche du réalisme (9). Toutefois, même l'atomisme le plus réaliste reste en son principe « une métaphysique comme une autre » (13), dont les assertions fondamentales échappent à la vérification proprement dite. Il finit ainsi par devenir nettement une axiomatique dont les postulats ne doivent être appelés ni vrais ni faux, étant « simplement la base d'une construction qui seule pourra prétendre atteindre une réalité ou une vérité » (147). En outre, le but de cette construction n'est pas tant d'exprimer la réalité connue que de fournir « la coordination » des idées au moyen desquelles nous « pensons le réel », par lesquelles surtout nous concevons « une technique » propre aux découvertes, c'est-à-dire qui nous conduit au devant de l'inconnu. C'est dans cette systématisation inventive que réside la complexité primordiale, théorético-pragmatique, de toute doctrine atomistique, surtout de celle du temps présent. On méconnaîtrait cette « essentielle complexité » (145) si l'on admettait que la structure de l'atome, telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui, ne nous a été imposée que par les faits. On ne se tromperait pas moins en admettant qu'elle prive l'atome de son pouvoir d'explication en lui enlevant sa simplicité. S'il était simple, comment enfermerait-il le pouvoir de diversification, qui lui permet de retrouver la chatoyante multiplicité du donné ? Il n'en va pas autrement de l'électron même. Sans doute, Townsend rend visibles les électrons en

les faisant évoluer dans une vapeur saturée qui se concentre autour d'eux, puis Millikan, isolant sous le microscope une seule de ces gouttelettes, réussit à soumettre à la mesure l'électron qu'elle renferme. Celui-ci semble donc posséder une existence propre et décelable. Mais, précisément, ces expériences utilisent l'action du champ électrique, et les preuves existentielles qu'elles fournissent n'ont donc pas de sens en dehors de notre conception de ce champ : « Il faut en quelque sorte définir une appartenance électrique de l'électron au champ » (143-4). Encore n'est-ce là qu'une considération liminaire. D'autres arguments l'approfondissent aussitôt. En effet, détaché, comme dans les expériences dont il vient d'être question, l'électron se conforme aux lois de la physique classique, parcourt notamment des trajectoires continues. Au contraire, tant qu'il demeure solidaire de l'atome, ou bien il décrit des orbites d'une grandeur définie, ou bien il passe de l'une à l'autre de ces orbites, sans transition, par une véritable rupture de continuité. Bien plus, le mouvement continu de révolution ne produit pas d'énergie, et ce sont les subits changements d'orbite qui correspondent soit à une émission soit à une absorption d'énergie. En un mot, dans le système atomique auquel il appartient, l'électron fait exception à la fois à la mécanique et à l'électrodynamique classiques. Or si son action diffère radicalement suivant qu'il chemine à l'extérieur ou à l'intérieur de l'atome, il serait « absolument vain de poser l'électron comme simple en soi » (144-6). On voit que la valeur tant explicative que prospective de l'atomisme est due « au caractère composé de l'atome simple » (144). Cette vérité déconcertante s'éclaire et ne s'éclaire que lorsqu'on se rend compte que l'atomisme n'est pas un réalisme ordinaire, mais une axiomatique qui postule un « corps de suppositions » propre à construire des synthèses phénoménales. Si la discontinuité des orbites, postulée par Bohr, a trouvé « après coup » une explication dans la mécanique ondulatoire de Louis de Broglie (qui ajoute à l'électron une nouvelle propriété, une longueur d'onde), si ensuite une image telle qu'une courbe ondulée fermée vient illustrer la théorie, il n'empêche que ce n'est pas cette image qui fonde la théorie ou qui y a conduit, mais les équations mathématiques (147-8).

Voilà la ligne générale de l'ouvrage. Mais entre l'atomisme antique et le nôtre s'intercalent les conceptions positivistes. Selon celles-ci il s'agit d'une simple hypothèse de travail, toute sa valeur consiste exclusivement dans les données effectives qu'elle résume, et parfois l'atome n'y est pas considéré comme autre chose qu'un mot (85). La mesure même n'en prouve pas la réalité et n'est significative que de la méthode employée (89). Mais la position ne saurait être maintenue en toute rigueur. Les poids atomiques, par exemple, forment un système « d'une ontologie profonde » (93). « L'ensemble des nombres proportionnels des combinaisons chimiques va se coordonner de plus en plus fortement.... On croyait décrire un ensemble de corps, on s'aperçoit qu'on construit un système de la substance ». Insensiblement et malgré soi on arrive à des « expres-

sions réalistes » (94). Il convient aussi de mentionner l'atomisme critique, bien qu'il s'agisse là d'une doctrine purement philosophique qui n'a guère inspiré les savants dans leurs recherches. Elle tend à justifier l'atomisme en montrant qu'il dérive naturellement de la constitution de l'esprit. Toutefois il s'avère vite que beaucoup d'*a posteriori* vient se mêler à l'*a priori*, de sorte qu'à chaque enrichissement de la notion d'atome « on incline insensiblement vers le réalisme » (157). L'ambivalence est donc inévitable, et c'est si vrai que « le réalisme veut prouver et le criticisme constater » (157).

Ainsi, après avoir classé les diverses conceptions, le livre montre « comment une intuition devient un argument, comment enfin un argument cherche une intuition (rationnelle) pour s'éclaircir ». M. Bachelard dégage ainsi d'une façon bien intéressante « quelques-uns des principes essentiels de la philosophie atomistique » (12). L'ouvrage est riche en formules brillantes et témoigne du beau talent de l'auteur. Mais il aurait gagné à ne pas traiter les points techniques seulement par allusion. Si consciencieusement qu'ait procédé le juge d'instruction, il faut qu'au procès toutes les charges soient communiquées tant au tribunal qu'à la défense, surtout si c'est un jury populaire qui doit se prononcer. Sans dépasser le niveau accessible aux honnêtes gens, il est bon, de leur fournir des précisions.

A. SPAIER.

## PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Bernard ROSENMÖLLER *Religionsphilosophie*. Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1932. Un volume in-8°, de iv + 168 pages, broché : 7 mark, 70 ; relié : 8 mark, 90.

On a beaucoup discuté depuis quelques années sur la notion de philosophie chrétienne. L'ouvrage nouveau de M. Rosenmöller apporte à ce débat une contribution qui n'est pas négligeable. Malgré le caractère général d'un titre un peu trop ambitieux, l'auteur n'entend pas définir l'essence philosophique de la religion en général, mais bien du Christianisme, ou plutôt, comme il l'avoue expressément, du Catholicisme, qu'il professe lui-même. Assurément cette philosophie refuse tout aussi bien d'être une apologétique que de se réduire à l'élaboration rationnelle des dogmes révélés. Elle accepte la séparation thomiste de deux domaines autonomes et l'exercice de la raison n'implique pour M. Rosenmöller aucune présupposition religieuse. Il lui paraît seulement que la Révélation chrétienne se greffe sur un ensemble d'exigences intellectuelles et d'aspirations affectives qui sont du domaine de la nature et qui ressortissent par conséquent à la philosophie.

Entendons bien que la raison n'apparaît pas ici comme incurablement déficiente et que pour se constituer en système elle n'exige à aucun moment l'appui décisif de la foi. C'est bien par ses seules forces et en toute liberté que la réflexion naturelle nous conduit à la reconnaissance parfaitement consciente d'une certaine *limite*, qui n'est autre que la notion d'un être inconditionné. Cette limite nous apparaît dès le début comme une sorte de seuil sacré que la raison n'a pas le droit de franchir sous peine de tomber dans un ensemble de confusions redoutables, dont M. Rosenmöller fait un inventaire clairvoyant.

Mais cette *Religionsphilosophie* ne serait-elle en définitive que la philosophie même, nettement délimitée et poussée jusqu'à son terme le plus haut ? En l'absence d'une Révélation acceptée comme telle, il reste à la raison un champ immense pour y constituer une métaphysique positive et même une théologie naturelle. Tel n'est pas le dessein de M. Rosenmöller ; un effort de ce genre n'aboutit, à l'en croire, qu'à discerner les caractères les plus superficiels de l'être. Et si les métaphysiciens prétendent passer outre, c'est qu'ils divinisent inconsciemment la pensée de l'homme jusqu'à la confondre avec la Pensée sans qualification. Mais M. Rosenmöller ne se contente pas de limiter la métaphysique au seuil de l'inconditionné. Son dessein nettement affirmé est de n'envisager, dans l'ensemble des problèmes proprement philosophiques, que ceux qui préparent et qui en quelque manière justifient d'avance le recours nécessaire à la Révélation chrétienne.

Bien que l'introduction de la *Religionsphilosophie* soit datée du jour de la fête de saint Thomas et que l'auteur accepte le principe fondamental du peripatétisme chrétien, il lui souvient évidemment d'avoir étudié saint Bonaventure, et l'influence des augustinien le persuade de mettre au premier plan, parmi les problèmes qui importent à son objet, l'analyse des aspirations de l'âme humaine. Mais peut-être n'est-ce là en définitive que la suite logique de cette décision qui élimine dès l'abord la philosophie *überhaupt* et se limite délibérément à la « philosophie de la religion ». Il est certain que la considération générale de la nature conduit plutôt à prolonger l'induction sur le plan même de la raison jusqu'à la reconnaissance d'un de ces Dieux philosophiques dont M. Rosenmöller ne veut pas entendre parler, qu'à s'arrêter humblement devant l'insondable transcendance du mystère chrétien. Décrivant le fait religieux fondamental, M. Rosenmöller y voit avant tout le sentiment profond d'une « communauté » entre l'homme et Dieu. Le rôle d'une philosophie religieuse est donc beaucoup moins de nous enseigner l'existence d'un Être suprême qui soit le principe de toutes les autres existences que de déceler dans la nature même de l'homme le fondement « anthropologique » de cette communauté dont la foi seule nous révèle la vraie nature.

M. Rosenmöller étudie successivement la pensée du métaphysicien, la création de l'artiste, les exigences intimes de l'action morale. Sur cette

triple analyse il fonde ensuite ce qu'il appelle l'« ordination métaphysique de la personne humaine à Dieu ». Puis il démontre dans une deuxième partie que ce Dieu est nécessairement conçu comme « transcendant » et que cette conception positive de l'*au delà* par l'*en deçà* ne s'explique de manière satisfaisante que pour qui accepte plus ou moins explicitement la thèse augustinienne de l'*illumination*. Pour terminer, l'auteur résume et classe avec une parfaite clarté l'ensemble des preuves qui servent aux philosophes pour démontrer l'existence de l'inconditionné. Mais, qu'on y prenne garde, il ne s'agit pas ici pour l'esprit d'une simple *Stellungnahme*, qui pourrait rester sur le plan de la théorie pure : l'analyse de l'âme humaine nous a révélé un faisceau de tendances que M. Rosenmöller appelle *ontiques* et qui exigent un passage effectif du conditionné à l'inconditionné. Or un tel passage n'est possible que s'il existe quelque relation « personnelle » entre la liberté humaine et la liberté divine.

Il nous a paru qu'aux dernières pages de son livre M. Rosenmöller recule la limite assignée tout d'abord à la recherche philosophique et que la relation personnelle qui sera posée clairement par la *religio vera* est envisagée déjà, au niveau même de la raison, comme une conséquence naturelle de l'illumination sans laquelle l'âme humaine n'aurait aucune activité propre. Il est vrai qu'on ajoute que si tout homme est *capax infiniti*, le secret de la Grâce qui actualise une relation possible reste en toute hypothèse au delà des déterminations métaphysiques. Nous souhaitons que M. Rosenmöller complète et précise quelque jour des réflexions finales qui nous paraissent poser d'une manière presque cursive le problème fondamental de toute philosophie religieuse.

Maurice DE GANDILLAC.

LABERTHONNIÈRE. *Pages choisies*. Introduction et notes par Thérèse FRIEDEL. Paris, Vrin éditeur, 6, place de la Sorbonne, 1931. Un volume in-8° de XVIII + 243 pages. Prix 20 fr.

Atteint comme on le sait par la plus humiliante des censures, celle qui force au silence, le P. Laberthonnière vécut de longues années dans une soumission respectueuse, mais triste, et tous ceux qui l'ont approché savent bien que sa plus grande peine demeura jusqu'au bout le sentiment très vif de n'avoir pas été compris. Lui-même ne fut pas toujours tendre pour ses adversaires et l'on peut bien douter qu'il leur ait toujours rendu justice. Il partit, comme Pascal, d'une expérience psychologique plus douloureuse que sereine et c'est elle qui lui interdit d'accepter toute doctrine qui rompt l'unité organique de l'âme humaine, telle qu'elle se manifeste dans le choix qui détermine une destinée. En séparant avec le Docteur Angélique le domaine de la spéculation rationnelle du domaine de la foi, les Modernes commettaient à ses yeux la double faute impardonnable de rendre également impossible un enseignement philosophique qui soit une vraie sagesse et un enseignement religieux qui dépasse la notification extrinsèque de « vérités » inintelligibles.

Il est fort embarrassant d'analyser dans un recueil de *Recherches philosophiques* une doctrine qui ne reconnaît à la philosophie aucune autonomie réelle et qui ne veut accepter d'autre point de départ que le fait surnaturel. Tout en lui manifestant une vraie sympathie, Laberthonnière ne suit même pas M. Blondel dans son effort pour découvrir une exigence chrétienne par l'analyse phénoménologique de l'action humaine. Il ne se contente d'aucune formule qui fasse de la Révélation un couronnement, un achèvement ou la plénitude d'une réalité naturelle ; elle n'est rien pour lui ou elle est le commencement même de toute démarche et le seul principe possible de l'unique perfection.

Assurément, sur un tel plan de pensée il ne s'agit point pour le philosophe chrétien de démontrer l'authenticité historique des faits rapportés par les Évangiles et d'en déduire une nécessité logique de croire et d'obéir aux paroles divines, mais plutôt de saisir au cœur même de tout effort humain le germe d'une « intuition laborieuse » ou comme une sorte de présence acceptée qui est le point de départ d'une plénitude progressive. Laberthonnière reconnaît à la pensée moderne le mérite d'avoir compris qu'une vérité ne se reçoit pas du dehors « toute faite », mais qu'elle n'est vraiment nôtre que si nous l'incorporons à notre vie quotidienne. La formule du dogme, qui est toujours déficiente, importe donc beaucoup moins que cette compénétration de l'homme et de son Dieu qui se manifeste dans l'amour.

C'est dire que pour Laberthonnière Dieu n'est ni le suzerain féodal à qui nous devrions l'hommage de notre respect tout en gardant l'autonomie de notre ordre propre, ni la mystérieuse ténèbre de la théologie négative, qui reste pour le « voyageur » inintelligibilité pure, mais il est l'ami très cher qui se donne à nous pour que nous nous donnions à lui. Ce que les philosophes grecs n'ont jamais compris, c'est la valeur privilégiée de la personne humaine, de ce tabernacle vivant par lequel l'éternité ne cesse jamais de s'insérer dans le temps. Laberthonnière sentait bien qu'il n'est point de philosophie chrétienne qui ne doive faire une place essentielle à l'expérience de la « conversion ». Tout en reprochant à saint Augustin son intellectualisme platonicien, il sut parfois rendre justice à l'évêque d'Hippone et nous croyons qu'il eût aimé le livre de M. Guittou ; mais il nous semble qu'il a méconnu jusqu'au bout la valeur religieuse du véritable thomisme.

Maurice DE CANDILLAC.

## SOCIOLOGIE

UNE MÉTHODE POSITIVE DE SCIENCE ÉCONOMIQUE :  
LES IDÉES DE M. FRANÇOIS SIMIAND

François SIMIAND. *Le salaire, l'Évolution sociale et la Monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire*. Paris, Alcan, 1932 ; tome I : XXXII

+ 586 p., gr. in-8°, 80 francs ; — tome II : 620 p., gr. in-8° ; — tome III : (tableaux, diagrammes et annexes) XLIV + 152 p., gr. in-8° ; — t. II et t. III ensemble : 120 francs.

### Première partie : la méthode.

Il y a quelques mois, après la leçon inaugurale de M. François Simiand au Collège de France, ses élèves, anciens élèves et amis s'étaient groupés autour de lui. Parlant en leur nom, M. L. Lévy-Bruhl disait au nouveau titulaire de la chaire de l'histoire du travail : « Vous êtes un novateur ». Que M. Simiand fût un novateur, aucun de ceux qui connaissent ses études de l'*Année Sociologique* n'en doutait. La lecture des analyses rassemblées dans le petit livre intitulé *La méthode positive en science économique* avait été pour quelques-uns d'entre nous une véritable révélation. Nous y trouvions déjà l'esquisse de la méthode neuve que l'auteur dégageait de ses premiers travaux positifs comme l'*Essai sur le prix du charbon en France au XIX<sup>e</sup> siècle* ou *Le Salaire des ouvriers des mines de charbon en France*. Aujourd'hui, avec son grand ouvrage sur le salaire, on pourrait dire que M. Simiand nous a donné, au point de vue de la méthodologie en science économique, une véritable somme. Dès les premières pages on a le sentiment, renforcé parfois par l'allure même du style, que la science économique a désormais son *Discours sur la méthode*. Sous la modestie de l'expression apparaissent la nouveauté et la fécondité des principes.

Il n'est guère possible de contracter dans une analyse de quelques pages une pensée aussi dense et un raisonnement aussi nu, qui cherche toujours à convaincre, jamais à plaire. Mais notre but serait atteint si nous pouvions donner ici une idée, même imparfaite, de l'importance de l'œuvre de M. Simiand.

\* \*

Le sujet que M. Simiand a abordé n'est pas neuf. Le salaire, a fait l'objet d'une vaste littérature. Ces nombreuses études peuvent, en gros, se ranger en deux catégories. Les unes présentent des théories du salaire ; les auteurs cherchent à déterminer, par des analyses conceptuelles, quels éléments psychologiques ou physiques paraissent « affecter ou devoir affecter la détermination du salaire ». Les autres s'intitulent *études de faits* et ne sont guère que des catalogues. Un effort de science positive sur la question du salaire doit à la fois se rapprocher et davantage encore se différencier de ces deux types de travaux. D'une part, il faut dépasser le stade de la description pure, mais d'autre part il faut que la *théorie* à laquelle on parviendra ne résulte que du « traitement méthodique des faits ». « C'est ce double trait essentiel, écrit l'auteur, qui m'a paru devoir être le caractère majeur de cette tentative : j'ai donc tenu à le

\*\*

marquer dans le titre même, en la qualifiant d'essai de *théorie expérimentale*, par une alliance de mots, qui, inhabituelle en notre matière, n'en est pas moins, je crois, bien fidèle à l'esprit de toute science positive » (I, 10). Mais comment peut-on définir cette notion de *théorie expérimentale* appliquée à la réalité économique ?

Qu'une recherche de science positive se propose l'explication objective du réel, on s'accorde sans difficulté à l'admettre pour les sciences de la nature. La proposition vaut aussi pour la science économique. Mais bien souvent à la *réalité de fait* on substitue en ce domaine une réalité de droit, soit au sens *normatif*, soit au sens *conceptuel*. Double écueil, que l'économiste devra prendre garde d'éviter. Il ne s'agit pas de savoir, pour M. Simiand, ce que devrait être le salaire « pour répondre à telle ou telle fin estimée juste ou désirable ». Il ne s'agit pas davantage de se demander quelle notion du salaire notre esprit ou notre raison peuvent logiquement former. Atteindre objectivement la réalité du fait, traiter objectivement cette réalité, en ne tenant pour fondé que ce qui est établi dans les faits, telles sont en science économique, comme dans les sciences de la nature, les conditions d'une explication positive.

Mais de quelle nature devra être cette explication ? M. Simiand ne prétend point donner une réponse d'ensemble au problème de l'explication dans les sciences<sup>1</sup>. Il y prétend d'autant moins qu'il lui semble que le type d'explication à rechercher n'est pas le même dans les différentes sciences. Il n'a donc pas à prendre parti pour telle ou telle thèse générale d'épistémologie. Il essaie seulement de déterminer quel type d'explication convient le mieux à la nature propre de la science économique.

Personne ne conteste qu'expliquer un phénomène M ce soit d'abord établir entre ce fait et un autre fait A, ou plusieurs autres faits, une *relation de forme universelle*, cette relation pouvant s'exprimer d'ailleurs sous forme conditionnelle ou inconditionnelle. En appliquant à l'étude économique cette première notion de l'explication M. Simiand marque la différence qui séparera ses recherches des travaux purement descriptifs. En même temps M. Simiand insiste sur ce point que l'*explication dite historique*, au sens où elle est « une liaison empirique du particulier au particulier », ne saurait convenir en science économique positive.

Les difficultés commencent quand on veut préciser la nature de cette relation à forme universelle. Étant entendu que tout élément finaliste doit être ici éliminé, il reste qu'on peut concevoir cette relation de deux manières. Elle peut établir soit des causations, soit seulement des interdépendances ou des corrélations. De ces deux types de relations quel est celui que la science économique positive devra préférer ?

On a pensé souvent que la science économique ne pouvait atteindre, à cause de la complexité de son objet, qu'à des relations du second type

1. M. Simiand nous informe qu'il n'avait pas encore lu l'ouvrage de M. Meyerson sur l'*Explication dans les sciences* quand il a rédigé cette partie de son travail.

(interdépendances, corrélations). Or c'est précisément, estime M. Simiand, parce que l'objet est complexe que les liaisons « corrélatives » ne sauraient convenir ici. L'économiste pourra-t-il par exemple s'estimer satisfait quand il aura reconnu et établi une corrélation entre la variation du coût de la main d'œuvre (M) et celle du prix d'un produit (A) ? Sous peine de s'arrêter d'abord à « une relation partielle ou conditionnée, ou même illusoire » il devra rechercher d'abord si M n'est pas en relation avec d'autres éléments B, C, D. Si M lui apparaît alors être en relation corrélative à la fois avec A, B, C, D, il devra s'efforcer de déterminer quels rapports soutiennent ces différents couples, lequel commande l'autre, quel est de ces différents phénomènes celui qui conditionne les autres plus qu'il n'est conditionné par eux. Même si A et M apparaissent en liaison simple il devra déterminer le sens de cette liaison, sinon il se contentera d'une interprétation conceptuelle qui l'amènera à déclarer selon les cas que le prix d'un produit dépend du coût de la main-d'œuvre ou que le coût de la main-d'œuvre dépend du prix du produit que cette main-d'œuvre fabrique. La détermination du sens des relations est ici d'autant plus importante que la réversibilité des actions et des réactions est dans le domaine économique beaucoup plus souvent l'exception que la règle. Une étude positive en science économique devra donc s'efforcer de parvenir à une explication de type *causal*.

Il ne suffit pas encore d'avoir opté ici pour le type *causal* d'explication. Il importe de préciser cette notion même de cause. Il est à prévoir qu'on ne parviendra que fort rarement, en un sujet d'étude aussi complexe que celui-ci, à des liaisons simples. Un fait impliquera ou paraîtra impliquer une pluralité d'antécédents. Il importe, pour expliquer davantage, de distinguer entre ces éléments, de faire effort pour les sérier, de se demander si l'un d'eux seulement ne doit pas être appelé *cause*, les autres n'étant que des *conditions*. Mais n'est-ce point revenir alors à cette recherche des relations substantielles, si résolument bannies des sciences positives modernes ? M. Simiand ne le pense point. Les sciences positives modernes se limitent sans doute à trouver des relations de phénomène à phénomène. Cependant, toutes les relations où le fait étudié peut entrer ne se valent pas et la recherche scientifique semble préférer certaines d'entre elles. Parmi les éléments A, B, C, D... en relation avec M, la recherche positive tendra à discerner celui dont la relation avec M sera la plus générale (dont ou pourra établir : tout M est précédé de A) et, si possible, dont la réciproque soit vraie (Tout A est suivi de M). « Ainsi expliquer un fait au sens de la recherche positive se reconnaît à ce qu'on ramène ce fait à un autre fait antécédent par une relation générale et autant que possible réciproque » (I, 22). Il n'y a point là lien substantiel, ni causalité absolue. Le progrès de la recherche pourra amener à insérer entre A et M, un autre facteur A' lié avec M par une relation plus étroite et plus générale que ne l'était A. Dans les cas plus complexes où deux ou trois antécédences paraissent avoir à se

combiner, le principe de discrimination que nous venons d'exposer permettra de faire une « sériation opportune » entre les antécédents.

Enfin, même s'il parvient à établir une liaison du type qui vient d'être défini, M. Simiand ne se tiendra pas encore pour complètement satisfait. En science économique comme dans les autres sciences positives, notre esprit aspire à reconnaître que la liaison à laquelle il est arrivé est *rationnelle*. Entendons ici non pas « liaison déductive purement analytique » (ce qui ferait courir grand risque d'être ramené à des constructions conceptuelles) mais « liaison qui apparaît répondre à la raison en ce qu'elle ne pourrait pas être autre... en ce qu'elle n'apparaît pas directement ou indirectement contingente, en ce qu'elle s'ordonne en un ensemble qui embrasse et commande un champ de réalités le plus grand possible, en ce qu'elle rend bien compte de ce qui, dans ce champ, se marque essentiel, fondamental » (I, 24-25).

Voilà le dessein que M. Simiand s'est proposé de remplir, le but que toute étude positive de science économique doit à ses yeux s'efforcer d'atteindre. Par quels moyens ?

\*  
\* \*

L'économiste, pour se « mettre en route », a besoin de définir son objet d'étude. La méthodologie traditionnelle enseigne bien que « la définition doit convenir à tout le défini et au seul défini » (*conveniat toto definito, soli definito*), mais n'indique point quelle voie suivre pour déterminer ce *definitum*. Aussi, bien des études économiques furent-elles compromises dès le seuil parce que leurs auteurs se contentaient de définitions satisfaisantes peut-être pour l'esprit mais dont rien n'assurait l'exacte correspondance avec la réalité. Il importe d'atteindre dans la définition une « notion objective correspondant aux faits ». De quelle façon ? En analysant les différents sens ou les différentes nuances de sens que la notion à définir présente dans la langue courante. On soumettra ensuite les résultats de cette première analyse à une révision critique pour savoir si la notion ainsi définie correspond à un ordre de faits distincts et assez délimités<sup>1</sup>.

Après avoir défini son objet d'étude le savant cherche à constater des faits. Dans les sciences de la nature ces constatations s'opèrent fréquemment au laboratoire, où le savant les fait le plus souvent lui-même, dans un cadre et avec des moyens spécialement établis pour la recherche scientifique et presque toujours avec la possibilité de provoquer les faits. Aucune de ces conditions d'observation ne paraît réalisée en science économique. L'économiste travaille sur des documents qu'il n'a presque jamais élaborés, qui n'ont même pas été élaborés pour des fins scien-

1. Le chapitre dans lequel M. Simiand, appliquant ces principes, parvient à une définition positive du salaire est un modèle d'analyse et de critique. Nous en parlerons ultérieurement.

tifiques. Les faits économiques qu'il observe ne sont pas à sa discrétion, souvent leur période est trop longue pour qu'il puisse les suivre directement... Ces oppositions si franches rendent-elles impossible l'observation positive en science économique ?

Remarquons d'abord que le géologue, le météorologiste et, à certains égards, le physiologiste, sont, quant aux constatations, dans une situation très voisine de celle de l'économiste. Eux aussi travaillent sur des faits qu'ils ne peuvent pas provoquer pour les observer, à périodes trop longues pour qu'un même observateur puisse les suivre... Ils s'appuient cependant sur des constatations auxquelles on reconnaît le caractère de constatations de science positive. Il n'est donc peut-être pas impossible *a priori* d'espérer qu'on puisse, en science économique aussi, opérer des constatations qui aient ce « mérite supérieur » d'être des constatations de science positive.

Dans les sciences de la nature, ce qui caractérise une constatation de science positive, quant au dessein, est de chercher, autant qu'il se peut, à être *expressive* du fait étudié, à être *objective* (ou mieux quantitative), à être de *sens certain*, à être enfin une « constatation *conjointe* sur l'objet de l'étude et sur le fait dont on envisage une relation possible avec lui » (I, 31). Il paraît possible pour l'économiste, par un effort rigoureux de définition positive, par son application à ne retenir que des éléments quantitatifs ou susceptibles d'une atteinte quantitative, de se concilier les premiers avantages de la constatation positive. Il lui est sans doute plus difficile de retenir dans ses observations toutes les constatations « conjointes », dont il ne sait pas celles qui pourront lui servir dans l'explication finale. Il aura peut-être quelque chance d'y parvenir en dressant une double liste de ces circonstances : une *liste empirique* et une *liste systématique*. Dans son étude sur le salaire, par exemple, M. Simiand retiendra dans la liste empirique « quelles sont, dans l'opinion courante et dans la vie de tous les jours, les circonstances selon lesquelles [à tort ou à raison] le salaire passe pour différer entre tel et tel cas » (I, 34). Dans la liste systématique, partant des notions par lesquelles le salaire a paru caractérisable, il retiendra, sans choisir entre les hypothèses, « quels faits ou catégories de faits paraissent être impliqués, touchés, avoisinés par ces notions mêmes... quels ordres de faits peuvent être à quelque titre intéressés dans la recherche »... (*id.*).

L'observation de laboratoire permet, quant à l'exécution, des constatations immédiates, directes, faites par l'observateur lui-même, opérées avec des instruments spéciaux et contrôlables. L'économiste, reprenant à son usage pour les documents qu'il utilise les préceptes de la critique historique, pourra se rapprocher de certaines des conditions de constatations en laboratoire. Il pourra suppléer par là à la constatation immédiate et directe dont il n'a pas l'avantage ; la connaissance de la façon dont les documents ont été élaborés sera l'équivalent pour lui de la connaissance que le savant de laboratoire possède des instruments qu'il utilise. Il ne

devra naturellement utiliser que des documents dont on sache où, quand et par qui ils ont été élaborés. C'est ce que M. Simiand appelle le *précepte de la connotation repérable*.

Si l'on prend ces précautions, des données, même imparfaites, peuvent être néanmoins utilisables. De plusieurs données, par exemple, présentant des coefficients d'imperfection équivalente, on pourra tirer des rapports exacts. Des données paraissant à première critique inutilisables pourront être utilisées, à condition de ne point trop leur demander. Un météorologiste, n'ayant à sa disposition que des observations douteuses, mais prises en grand nombre et suffisamment au hasard, sur la température aux différents moments de l'année, pourrait très probablement en conclure pourtant que l'été est plus chaud que l'hiver, « et cela ne serait pas un résultat méprisable pour qui serait en ignorance totale de la variation de la température entre les saisons. En économie positive, ajoute M. Simiand, sommes-nous certains d'en être à un stade beaucoup plus avancé ? » (I, 42).

Toutefois ici ces documents n'ont pas été élaborés par le savant, ni même en vue d'une recherche de science. Bien souvent, pour qu'ils permettent d'atteindre dans des conditions favorables l'objet de l'étude, il faudra se placer dans des *ensembles* convenablement constitués. Ce procédé de constitution et de traitement des ensembles apparaît à M. Simiand d'une importance capitale. Il est capable de compenser, tant dans l'observation que dans l'expérimentation, les infériorités signalées dans la science économique sur les sciences de la nature. D'où l'importance primordiale de cette technique statistique. Nous n'y insisterons pas, renvoyant sur ce point le lecteur à une étude antérieure de M. Simiand : *Statistique et expérience*.

Il ressort de ces remarques qu'une observation de caractère scientifique et positif est possible en science économique, à condition de respecter les directions et les procédés méthodiques que M. Simiand vient de dégager.

Mais l'économiste pourra-t-il aussi opérer des expériences ? Si oui, par quels moyens ? Problème capital quand on réfléchit au rôle décisif, dans les sciences de la nature, de l'expérience en vue de la preuve.

\* \*

Que faut-il entendre par *expérience*, par *expérimentation* ? Si l'on se fie à beaucoup de traités élémentaires de méthodologie, l'expérimentation se caractérise par l'intervention active de l'opérateur, l'opérateur n'intervenant pas dans l'observation. Opposition tout à fait superficielle. Ce qui caractérise l'observation, c'est d'être « une opération sur les faits d'où l'esprit de l'opérateur ne tire que la notation telle quelle, purement descriptive, de ces faits » ; l'expérimentation au contraire est une opération sur les faits « d'où l'esprit de l'observateur tire une relation entre ces faits ou certains autres faits » (I, 53). Peu importe, dans l'un ou l'autre cas, que ces faits aient été rapprochés naturellement ou par une

intervention active de l'opérateur. S'il en est ainsi, on voit déjà qu'une voie d'expérimentation serait ouverte à l'économie positive : rechercher, comme le fait l'astronomie, des expériences toutes faites, placer l'étude entreprise dans des conditions où se trouvent déjà réalisées certaines abstractions.

Toutefois on ne saurait nier que le moyen le plus fécond pour mettre en lumière les relations entre les faits n'ait été l'intervention active de l'opérateur (de là d'ailleurs la confusion signalée plus haut, la définition de l'expérimentation par l'intervention du savant). Le savant de laboratoire isole, par des opérations matérielles, tel ensemble de phénomènes, réalise dans le réel complexe telles abstractions nécessaires. L'économiste, pense M. Simiand, « n'est nullement forcé d'opérer des abstractions nécessaires à une expérience concluante, ni des combinaisons nouvelles selon les moyens de la recherche » (I, 67).... Par exemple, « en prenant sur les données numériques relatives à un phénomène une moyenne d'une certaine façon, on sépare et isole de tel facteur le fait considéré, aussi effectivement et exactement et par le même procédé logique, qu'en plaçant un support de verre on isole de cause de déperdition un corps électrisé » (*id.*)<sup>1</sup>. On voit comment le traitement des ensembles, la technique statistique, apporteront à l'économiste les avantages les plus certains de l'expérimentation de laboratoire. Nous retiendrons toutefois qu'une différence très importante apparaît dès l'abord entre l'*opération intellectuelle* de l'économiste, et l'*opération matérielle* du savant de laboratoire, bien qu'elles présentent le même caractère logique. Dans l'expérience réalisée au laboratoire par des moyens matériels la sanction est automatique. Cette sanction automatique par le fait manquera complètement à l'économiste. Pour que son opération soit valable il faudra qu'il puisse reconnaître l'accord des résultats avec la réalité. Le pourra-t-il ?

Ainsi une expérimentation positive en science économique ne paraît pas *a priori* « impossible en droit, ni impossible en fait ». Toute la question est de savoir si on peut trouver des moyens de recherche et de preuve adoptés à la nature de ces études. C'est dans cette recherche que l'originalité et la fécondité du travail de M. Simiand apparaissent sans doute le mieux.

\* \*

M. Simiand commence par faire le bilan de ce que nous apporte la méthodologie classique. Les préceptes de Stuart Mill, même complétés et rectifiés, sont loin de suffire à l'économiste. Il ne faut pas s'en étonner. Il existe en réalité d'autres préceptes, qui n'ont pas été dégagés par la méthodologie traditionnelle, *parce qu'ils expriment des conditions qui sont naturellement présentes dans les expériences de laboratoire*. En science

1. Voir des exemples simples de ces opérations dans *Statistique et expérience*, pp. 8-9.

économique, où l'expérience de laboratoire est impossible, il est indispensable d'isoler, de formuler ces conditions, de se demander si on peut s'y soumettre et par quelles voies.

Tout le dispositif de l'expérience de laboratoire répond d'abord à ce souci du savant de chercher essentiellement à voir *le phénomène se produisant*, non le phénomène déjà produit. Il cherche à saisir non des *états*, mais des *passages*, des *variations*. Il n'est pas indifférent de le remarquer. « Pour étudier par exemple tel facteur en liaison supposée avec la taille des enfants, sera-t-il équivalent d'atteindre des tailles de divers enfants et ce facteur, à un même moment, ou d'atteindre les tailles d'un même enfant et ce facteur, à différents âges successifs ? » (I, 72). La méthode des constatations conjointes en *succession* sera bien préférable à celle des constatations conjointes en *coexistence*. Mais il ne suffit pas de marquer encore des états successifs. Entre deux états successifs des variations multiples dont nous ne serons pas informés peuvent se produire. Nous nous trouverions alors dans la situation d'un observateur qui n'aurait comme documents, pour se faire une idée de la végétation, que l'indication de la taille des arbres en avril et en décembre et celle des températures de ces deux mois. Il pourrait légitimement, d'après les préceptes de la méthodologie traditionnelle, conclure de là que la croissance des arbres est liée à l'abaissement de la température ! On omet bien souvent, dans les études économiques, « de prendre garde à l'existence de l'été entre avril et décembre ». — Enfin ces constatations suivies devront être complètes. Au laboratoire le savant suit le phénomène du début à la fin (au moins relativement à son étude). L'économiste devra l'imiter. En économie, pourtant, on a bien souvent négligé de procéder ainsi. L'origine et le terme de l'étude sont déterminés au hasard ou par constructions conceptuelles, (par ex. pour les études contemporaines le début ou la fin de la guerre générale); aussi la réalité du phénomène étudié est-elle méconnue. *Phénoménoscopie effective* (D 1), *suivie et complète* (D 2), tel est le triple enseignement de méthode que M. Simiand tire du *précepte du phénomène se produisant* (D).

Dans l'expérience de laboratoire on s'efforce aussi d'isoler un ensemble. Quand on ne parvient pas à l'isoler complètement, on fait la part des influences qui peuvent s'exercer sur lui. L'économiste devra agir de la même façon et respecter ce que M. Simiand appelle le *précepte de l'indépendance* (E).

Quel sera l'équivalent pour l'économiste des opérations matérielles de simplification du réel opérées par le savant du laboratoire ? On pourra d'abord en science économique, nous l'avons noté, rechercher les expériences toutes faites, les abstractions spontanées. Il se trouve que la science économique présente sur ce point un avantage très net sur les sciences de la nature. La plupart des hommes, en effet, n'ayant pas conscience de la régularité des phénomènes économiques comme ils ont conscience de la régularité des phénomènes physiques, essaient d'agir

dans ou sur la réalité économique autrement que selon ces régularités (I, 89). Toutes ces initiatives heureuses ou malheureuses constituent pour l'économiste autant de contre-expériences. — Toutefois, si l'économiste peut profiter de l'étude de ces combinaisons spontanées, il ne saurait les provoquer. Il y suppléera par l'application du *précepte de ségrégation homogène* (F). Il pourra par des opérations intellectuelles isoler des ensembles, constituer des groupes, faisant varier, renforçant ou éliminant tel ou tel élément.

Seulement aucune sanction matérielle ne dira ici si ces opérations ont été légitimement conduites. On peut toujours isoler ou séparer les données, elles ne s'y refusent pas et les chiffres supportent toutes les combinaisons qu'on leur impose. C'est dans l'*homogénéité* de cette ségrégation que l'économiste trouvera le plus sûr garant contre les combinaisons arbitraires.

Une expérience doit aussi être assurée par des contre-expériences et des répétitions. Aurons-nous toujours, en science économique, des répétitions en nombre suffisant ? On a cru pouvoir suppléer ici à l'insuffisance des répétitions par l'emploi de la méthode comparative. M. Simiand estime, tout au contraire, qu'elle n'est qu'une forme « tout à fait grossière et imparfaite du procédé de la contre-expérience » (I, 98). Il est très probable, en effet, que nous trouverons, dans l'étude de chacun des termes de comparaison, des éléments divers, une complexité particulière et qu'ainsi il sera sans doute bien malaisé d'isoler les éléments qui nous intéressent. Au contraire, si nous adoptons pour les expériences à confronter la même base, le même cadre, la même société par exemple, nous aurons beaucoup plus de raison de penser que tous les facteurs annexes sont restés constants ; en tout cas il nous sera beaucoup plus aisé de faire leur part. « Contrairement donc à une première apparence, contrairement à une pratique souvent recommandée et qui nous apparaît, tout à l'opposé, être un pis-aller et en somme un procédé fort imparfait, nous pensons que pour fonder une ou plus d'une contre-expérience valable et féconde, il faut d'abord chercher à l'établir entre des expériences différentes qui aient une même base » (I, 99-100). C'est ce que M. Simiand appelle le *précepte de l'identité de base d'expérience* (G).

L'application de tous les préceptes précédents n'est pas encore suffisante pour remplir le dessein qu'une étude économique de science positive doit se proposer. Nous avons jusqu'ici au mieux pu établir un certain nombre de dépendances, mais nous n'avons pas « fait la part, ni déterminé l'influence possible des dépendances reconnues », nous n'avons pas fait non plus la part des circonstances considérées comme relativement constantes dans le cadre choisi, enfin nous ne sommes pas sûrs, ayant établi une liaison entre M et A, qu'un autre phénomène A' n'ait pas avec M une relation meilleure. Il nous faudra donc « *procéder à une revue systématique et complète de tous les autres éléments ou facteurs* » qui peuvent ou pourraient être en relation avec l'objet d'étude. (On

voit combien seront utiles alors les listes de circonstances établies pour la constatation des faits). L'application de ce précepte de la revue sélective (H) nous permettra non seulement de reconnaître la force probante de l'expérience, mais de déterminer en même temps la portée des résultats. Force probante et portée sont deux notions tout à fait distinctes. « Une égale force probante peut appartenir à des relations de portée fort différente ; la forme de l'universel (au sens logique du mot) peut s'appliquer à des degrés bien divers, depuis la proposition individuelle, jusqu'à la proposition la plus générale, c'est-à-dire ayant une extension à tout un genre nombreux » (I, 104). La détermination de la portée est de première importance.... « L'explication d'une exception et l'explication du cas le plus fréquent peuvent être, quand à leur force probante, d'une valeur égale ; pour l'utilité qu'elles présentent cependant, il est clair que par la différence de portée, la seconde l'emporte de beaucoup sur la première » (I, 165).

Reste enfin à déterminer le sens et la sériation des dépendances (J, J<sub>1</sub>, J<sub>2</sub>). Recherchant une explication de type causal, il ne nous suffit pas d'avoir établi une relation entre M et A, il importe de savoir si c'est A qui est cause de M, ou M cause de A, ou si ce rapport de causalité est alternatif. De même, si au terme de notre recherche, M est en dépendance apparente avec A, B, C, il importera — nous l'avons vu — de sérier ces dépendances. Le précepte du phénomène se produisant nous permettra d'assurer le sens des dépendances, et la combinaison de ce même précepte avec le précepte de revue sélective nous permettra d'établir au mieux leur sériation.

\*  
\* \*

Tel est l'imposant appareil méthodologique que nous trouvons au début de l'ouvrage de M. Simiand. Il importe de remarquer que ces directions méthodiques n'ont pas été établies « par système conceptuel », ni « sur des idées préconçues » ; l'auteur les a dégagées de son travail même, de ses explications mêmes, de ses expériences mêmes. « J'ai essayé d'abord, en fait, écrit-il, ce qui paraissait réussir, c'est-à-dire mener à des résultats ; et ensuite j'ai cherché à raisonner cette pratique » (I, 6).

Avant de porter un jugement sur la méthode proposée, il importe donc de dégager les résultats de l'ensemble du travail de M. Simiand. C'est par le contact avec l'étude positive de M. Simiand que nous comprendrons le mieux la nature de cette méthode fille du travail. Il faut, pour reprendre un des préceptes de notre auteur, nous mettre ainsi en face de « la méthode se faisant ».

Nous l'essaierons dans un prochain article. Mais nous ne voudrions pas attendre jusque là pour dire que l'ouvrage de M. Simiand inaugure à coup sûr une phase décisive dans l'évolution de la méthode des sciences sociales.

Max BONNAFOUS.

Y. DE LA BRIÈRE. *La communauté des puissances. D'une communauté inorganique à une communauté organique*. (Bibliothèque des Archives de la Philosophie). Paris, 1932, Gabriel Bauchesne, édit., 391 p., in-8°.

L'évolution qui tend à substituer entre les puissances un régime de communauté organique à un régime de communauté inorganique est pour le R. P. Y. de la Brière le phénomène le plus caractéristique et le plus heureux auquel il nous soit donné d'assister. L'Europe chrétienne et latine a déjà connu au Moyen Âge un système de communauté organique entre les puissances. Puis, pendant plusieurs siècles, à la conception de la communauté organique succéda celle de l'équilibre entre les puissances. Cette conception de l'équilibre international, dans laquelle le recours à la force était la seule méthode possible pour faire respecter un droit méconnu, fut à son tour mise en échec par la poussée des nationalités aspirant à l'indépendance politique.

Par la création récente des grands organismes internationaux (S. D. N., B. I. T.) nous voyons renaître, estime le R. P. Y. de la B., une nouvelle communauté organique. A côté de la S. D. N., « la Papauté est normalement conviée, dans l'exacte limite des engagements qu'elle a sagement contractés, à exercer un rôle de pacification et de concorde au milieu de la communauté organique des puissances temporelles d'aujourd'hui ».

Toute cette construction, d'ailleurs élégante et aisée, repose sur des postulats qu'il est difficile d'admettre en bonne méthode scientifique. L'auteur nous parle de « la requête impérieuse de la morale et du droit selon l'ordre naturel et providentiel », de l'établissement d'un système de rapports « normaux » entre tous les peuples, des droits et des devoirs « qui résultent des exigences raisonnables de la nature de l'homme et de la nature des choses ». Il est bien certain que l'auteur a une conception *a priori*, qui n'est pas la nôtre, de ces rapports normaux ou de ces exigences raisonnables.

Max BONNAFOUS.

*Archives de philosophie du Droit et de Sociologie juridique*. Paris, Recueil Sirey, 1931 et 1932.

Ces *Archives*<sup>1</sup>, publiées sous la direction de MM. Louis Le Fur, G. Davy, F. Gény, H. Lévy-Ullmann, A. Matter, G. Morin, G. Renard, G. Richard, G. Teissier, et dont M. Georges Gurvitch est le secrétaire général, se proposent avant tout « de combler une lacune depuis longtemps constatée entre les recherches purement juridiques et les recherches purement philosophiques... d'éclaircir dans un esprit philosophique et sociologique les perspectives qui s'ouvrent sur les transformations profondes de la vie juridique contemporaine ».

1. Les *Archives* paraissent sans périodicité régulière en fascicules dont l'ensemble formera au moins six cents pages au cours de l'année.

Le premier fascicule (1931) est consacré en grande partie au problème de l'*Institution*, en mémoire de Maurice Hauriou. Le premier fascicule de 1932 rassemble une dizaine d'études sur l'œuvre de Léon Duguit.

Nous nous proposons de dire plus longuement l'importance de cette publication dans un prochain compte-rendu. Mais nous ne voulions pas attendre davantage pour signaler l'intérêt de ces *Archives*.

Max BONNAFOUS.

Henri SÉROUYA. *Le problème philosophique de la guerre et de la paix*. Paris, 1932, Marcel Rivière, édit., 204 p., in-8°, 30 francs.

Quatre parties ayant respectivement pour titres : *Le sens métaphysique de la vie*, *Les mobiles psychologiques des conflits*, *Mensonge et civilisation*, *L'Être et la Totalité*. L'auteur essaie de fonder son généreux pacifisme sur une métaphysique dont nous lui laissons toute la responsabilité.

Max BONNAFOUS.

## ESTHÉTIQUE

LUC-BENOIST. *La Cuisine des anges*. Une esthétique de la pensée. Préface de Gabriel MARCEL. Paris, Ed. Pelletan, 1932, VII + 134 p.

Ce petit livre présente en un panorama extrêmement suggestif l'ensemble du problème de l'expression. Plus que cela : il nous indique une direction, il nous offre, selon le mot très juste de M. Gabriel Marcel dans la préface, une « espérance ».

Dans une première partie, l'auteur en de très brefs développements qui rappellent à la fois la loi de participation de M. Lévy-Bruhl et les pages du *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel relatives au rôle du corps, insiste sur le caractère à la fois affectif et actuel du langage. « La voix vient à l'homme naissant par le contact de la terre.... » « Le corps de l'homme, cette chose favorisée entre les choses, a tout confié à la parole de son secret qui est aussi celui du monde. » Se rencontrant également avec de nombreux psychologues, notamment Pierre Janet, il ajoute : « La parole c'est l'extrémité sonore d'un geste inhibé. » Une autre idée essentielle s'entrelace avec les thèmes précédents : « Le procédé de la parole n'est pas seulement irréversible, il est aussi instantané. » S'il est vrai qu'hérédité et sensation, tradition et connaissance coopèrent à l'acte d'expression, toute permanence y est, en quelque sorte, contractée dans l'instant, qui rejoint ainsi l'éternel.

Dans une seconde partie, nous apprenons comment fonctionne cette espèce d'appareil de communion qu'est la parole et nous retrouvons ici la conception bergsonienne du schéma dynamique. Notons en passant

quelques lignes très pénétrantes sur le rêve, « ce microscope de la sensibilité », et arrivons tout de suite à la plus hardie hypothèse qui est l'identification de la logique et du langage. Tout est schéma dynamique, depuis le mot jusqu'à la machine. Les machines sont des « théories explicatives ». D'ailleurs le dynamisme du langage n'aboutit qu'à une participation à l'éternité ; la métaphore, la création artistique et même la création scientifique ne font que rejoindre et transmettre des vérités éternelles. Tous les mots sont des actes, « tous les mots tiennent du verbe ». Le mot le plus général n'est pas une abstraction, mais au contraire une totalité.

Et nous accédons ainsi, dans la troisième partie, en suivant « le fil d'Ariane » de l'expression jusqu'au problème des idées et des concepts. Non seulement nous découvrons « que la tendance de la langue consiste à employer les mêmes verbes indifféremment pour tous les sens » et qu'il y a ainsi « des attitudes globales et pour ainsi dire surréelles... des cadres de direction, hors de notre espace et de notre temps, immédiats et innés » ; mais nous parvenons de degré en degré à « l'idée — platonicienne et chrétienne — d'Ordre ». Le langage aboutit ainsi à la science. « La science ne semble exister que pour légitimer nos conceptions les plus immédiates. » C'est ainsi que, par exemple, en mathématique, la notion de groupe s'identifie avec l'Idée platonicienne. Toute parole est communion comme toute pensée est expression.

M. Luc-Benoist traite de l'expression dans une langue lucide et souple, volontiers synthétique ; on voudrait parfois l'arrêter un instant pour lui demander compte de telle ou telle métaphore, mais on est pris par le charme de son exposé qui échappe entièrement au jargon philosophique. Toutefois il semble qu'il concilie trop aisément le caractère actuel du langage et ce qu'il appelle l'aspiration de la parole au repos. En un mot on pourrait lui reprocher de ne voir dans la parole que le côté *participation* et jamais l'aspect *exclusion*. « Toute parole dit oui », écrit-il, mais il est vrai aussi que toute parole dit non. Je serais tenté d'aller plus loin et de demander à M. Luc-Benoist de ne pas sacrifier la nouveauté à l'éternité. Si le langage ne fait que transmettre ce qui est donné éternellement, il a beau être relié dans une communion profonde à tout ce qui est vivant, il perd son plus grand prestige, qui est de détruire et de créer.

Arnaud DANDIEU.

Jean BAYET. *Architecture et Poésie*. Paris, A. Colin, 1932, 1 vol. in-16 Jésus de 244 pages avec 16 planches hors texte, 32 francs.

Un bien joli volume, un charmant livre. Helléniste, latiniste, historien des religions, archéologue, Jean Bayet dispose de la plus complète des formations classiques. Il vient d'en montrer tout le brillant et souple humanisme dans cet essai dialogué. Bien mieux que d'autres, il a saisi l'originalité de l'architecture et nous aide à en trouver le sentiment. Le

plus froid des arts, dit un lieu commun. Opinion à laquelle on renoncera vraisemblablement après la lecture de ces entretiens. On tâtonne souvent encore, on cherche à pénétrer le secret des monuments en partant de la musique. Construction, nombre, rythme, harmonie, claires proportions ou élan lyrique, mesure équilibrée ou vie touffue et bouillonnante, voilà quelques-unes des analogies qu'on peut utiliser. Sans doute. Mais ne sent-on pas que ces analogies restent de simples acheminements ? Le caractère essentiel de l'architecture, c'est l'organisation hautainement subtile, ardente, intelligible, des volumes intérieurs et externes, en quoi consiste « la poésie » propre des temples, des cathédrales, des édifices publics et privés... quand il y a réussite, bien entendu. C'est là l'argument vers lequel convergent les divers thèmes de l'ouvrage ainsi que les vues les plus neuves, frappantes et persuasives de l'auteur. Simple dans son dessin général, chatoyant dans l'exécution — le début est un peu difficile — passionné, agile, mobile et tenace dans la discussion, dru et libre, mais toujours élégant dans son style, l'essai est vraiment plein d'esprit au sens le plus fort du mot.

A. SPAIER.

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

### REVUES GÉNÉRALES

#### PHILOSOPHIE ANCIENNE ET PATRISTIQUE (1932)

H.-CH. PUECH

[On trouvera ici, comme l'an dernier, l'analyse succincte ou l'indication des plus récents travaux relatifs à l'histoire de la philosophie ancienne. Nous n'osons pas encore assurer que cette longue liste soit exhaustive : souvent les renseignements nécessaires nous ont fait défaut ; souvent aussi nous avons dû nous contenter de la simple mention d'un titre, ne connaissant l'ouvrage qu'indirectement. Les publications analysées ont presque toutes paru dans le courant de 1932. Cependant certains livres ou articles dont nous n'avions pas eu connaissance lors de la rédaction du précédent bulletin, ou qui ont été publiés dans les derniers mois de 1931, ont également été l'objet d'un résumé. Nous avons, enfin, fait entrer dans ce tableau certaines publications que M. A. Delatte a eu la grande obligeance de nous faire parvenir. Quelques-unes datent de 1930, mais, ayant paru dans des recueils collectifs où elles seraient peut-être difficiles à retrouver, présentant d'autre part un vif intérêt, nous nous devons de les signaler.]

## PHILOSOPHIE ANCIENNE

### ÉTUDES D'ENSEMBLE ET GÉNÉRALITÉS

#### A) Histoires générales de la philosophie ancienne :

1. Alfred GERCKE. *Geschichte der Philosophie*. Leipzig, Teubner, 1932, 118 p.

Quatrième édition, revue par Ernst Hoffmann, du manuel d'histoire de la philosophie ancienne de Gercke. Ce manuel forme la partie 6 du tome II de l'*Einleitung in die Altertumswissenschaft* de Gercke et Norden.

2. F. PALMORIÈS. *L'héritage de la Pensée antique*. Paris, Felix Alcan, 1932, VII + 197 pp.

Ce petit livre — qui se présente comme un manuel de philosophie grecque — ressemble en fait à une sorte de *Préparation Évangélique*. On tâche d'y montrer que la spéculation grecque n'a, en somme, servi qu'à ouvrir la voie au christianisme, que la doctrine chrétienne elle-même était destinée à fournir « le repos et la sécurité » — c'est-à-dire, sans doute, la solution longtemps cherchée — « aux grands aigles de la pensée » (p. VI). La conclusion est nette (p. 197) : « l'héritage philosophique, moral et religieux de la pensée antique fut, dans le plan de la Providence, le merveilleux acheminement des esprits et des cœurs à la révélation évangélique ». Ni la thèse, ni la démonstration proposée ne sont nouvelles. On ne peut même dire qu'elles soient ici renouvelées. La chose aurait, du reste, été assez difficile au cours de cette rapide revue des débuts de la spéculation grecque — de la spéculation atomistique — des Sophistes — de Socrate — de Platon — d'Aristote — du scepticisme — des Épicuriens — du Stoïcisme et du Néoplatonisme. Suffit-il de déclarer qu'« il ne serait pas difficile de retrouver les prototypes (de Linus, de Musée, d'Orphée) dans certains grands personnages de la Bible » (p. 6) ? De traiter Lucrèce d'« épicurien dilettante » (p. 172), puis de « sceptique désenchanté » (p. 174) ? D'écrire (p. 176) que « la raison qu'il prône si haut, n'est, en définitive, pour le stoïcien qu'un usage plus raffiné de la sensibilité » ? De prétendre, enfin, expliquer Plotin par la tradition religieuse de l'Inde sous le prétexte que « Plotin était originaire de la Thébaïde » (p. 162 et p. 171) ?

#### B) Histoire des sciences :

1. *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*. Texte établi et annoté par A. ROME. I, Pappus d'Alexandrie : Commentaire sur les livres 5 et 6 de l'Almageste. « Studi e Testi », 54. Rome, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1931, LXX + 314 pp.

2. K. C. BAILEY. *The Elder Pliny's Chapters on chemical Subjects*, Part. 2, edited with translation and notes. Londres, Arnold, 1932, 299 p.

3. Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs, VIII. *Alchemistica signa* digessit et explanavit C. O. ZURETTI. Bruxelles, Secrétariat administratif de l'U. A. I, 1932, VII + 84 pp. et XVII planches.

Ce recueil des symboles alchimiques, dont la composition a dû coûter tant de peines au regretté Zuretti, constitue un répertoire indispensable à qui, de près ou de loin, aura à s'occuper des manuscrits alchimiques ou de tout problème posé par l'histoire ou le symbolisme de l'alchimie. Déjà Berthelot et Ruelle dans leur *Collection des anciens alchimistes grecs* (pp. 92-126) avaient publié des listes analogues extraites du *Marcianus* 299 et du *Parisinus* 2327. Mais la recherche a vu ici son champ considérablement élargi et elle est appuyée sur l'étude des sources et de la traduction manuscrite. Outre celles du *Marcianus* 299, six autres listes de signes sont données (*Vaticanus* 1174; *Bononiensis* 3632; deux mss de l'Escorial, III Y 14 et IR 14; *Laurentianus* 86, 16; *Vaticanus* 1134, lequel représente l'état dernier de la tradition). En outre, une minutieuse *Signorum Descriptio* retrace (pp. 25-72) l'histoire de chacun de ces signes, leur origine, leurs relations, leurs déformations ou leurs combinaisons réciproques. Un index des termes mentionnés par les manuscrits publiés permet un maniement aisé de ces répertoires dont l'exactitude peut être contrôlée grâce à la reproduction en fac-similé des textes offerte par les planches qui ferment le volume.

4. HANS DILLER. *Die Ueberlieferung der hippokratischen Schrift ΗΙΕΡΙ ΑΕΡΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΤΟΠΩΝ*. *Philologus*, Supplementband XXIII, Heft 3. Leipzig, Dieterich, 1932, 190 p.

Première partie d'une dissertation de Hambourg (1930) dont la deuxième est consacrée à la position occupée dans l'histoire de la médecine du *περί ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*. Elle est uniquement faite de recherches sur l'état du texte. On y étudie successivement : l'histoire du texte depuis Littré jusqu'à l'édition d'Heiberg — les manuscrits grecs et l'édition d'Alde (Venise, 1526) (stemma, p. 46) — les plus anciennes traductions latines et l'histoire de leurs manuscrits — les plus récentes de ces traductions (Avicenne et le commentaire de Galien) — les renseignements indirects que l'antiquité peut fournir sur l'ouvrage (Aristote, Porphyre, Ps. Aristote, Ps. Hippocrate, Rufus d'Ephèse, Erotien, Galien, Oribase). Un index final renvoie au corps du volume et permet des corrections au texte du *περί ἀέρων*.

5. MAX WELLMANN. *Hippocrates Glossar*. « Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, 2 ». Berlin, Springer, 1931, 88 p.

6. A. DELATTE. *Les Harmonies dans l'Embryologie hippocratique*.

Extrait des *Mélanges Paul Thomas*. Bruges, Imprimerie Ste Catherine, 1930, pp. 160-171.

Étude *περί διαίτης* ch. 6-31 et, notamment, le passage édité par Diels (*Fragmente der Vorsokratiker* 3, p. 106) où le développement du fœtus est comparé à l'exécution d'un chant ou d'un air de musique et fait intervenir la théorie de l'accordement parfait (*ἀρμονία*). On doit corriger ce passage abîmé en y voyant les noms des trois accords principaux que distinguait la musique antique : la quarte, la quinte et l'octave. Ici comme dans le *De septimestri partu* ch. IX, joue une théorie musicale de l'accordement appliquée à la nosologie et à l'embryologie, théorie fondée sur les rapports des nombres de jours de développement de la maladie ou de la grossesse et qu'éclairaient certains textes pythagoriciens (notamment, dans Diogène Laërce VIII, 29. Cf références, pp. 165-168). La chose ne pouvant s'expliquer par un emprunt des Pythagoriciens aux œuvres hippocratiques, nous avons ici une preuve que ces spéculations arithmétiques et harmoniques appartiennent à l'ancien pythagorisme. C'est là, également, une trace nouvelle de l'influence exercée par l'école de médecine italique.

7. F. PRAFF. Rufus aus Samaria Hippokrates Kommentator und Quelle Galens. *Hermes*, 67, 3, 1932, pp. 356-359.

Extraits et reconstitution — d'après la traduction arabe du commentaire de Galien au livre des *Epidémies* d'Hippocrate — du commentaire de ce médecin juif dont la connaissance est si déficiente.

8. RICHARD WALZER. *Galens Schrift ueber die medizinische Erfahrung*. « Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Histor. Klasse, 1932, 22 ». Berlin, De Gruyter, 1932, 22 p.

### C) Faits religieux pouvant intéresser l'histoire de la philosophie ancienne :

1. JOSEL KROLL. *Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensuskampf*. « Studien der Bibliothek Warburg, 20 ». Leipzig, Teubner, 1932, VII + 659 pp.

Ces recherches exhaustives sur le mythe et le motif mythique de « la Descente aux Enfers » prennent leur point de départ dans le récit de la descente de Jésus aux Enfers et comparent celui-ci aux épisodes analogues des mythes ou des drames antiques pour dégager finalement les prototypes archaïques qui en forment l'arrière-plan. Elles constituent du même coup une contribution au problème de l'influence possible de l'Orient sur l'Antiquité. K. étudie donc la Descente aux Enfers dans l'antiquité chrétienne, au Moyen-Age, chez les Égyptiens, les Babyloniens, les Indiens, les Iraniens, les Mandéens, les Manichéens et les Juifs,

enfin dans l'antiquité classique, le monde gréco-romain et la magie. L'appendice est consacré à Ennius et Claudien. Quelques passages intéressent Platon et Lucrèce.

2. A. DELATTE. *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*. Liège, Vaillant-Carmanne ; Paris, E. Droz, 1932, 221 p., XIII planches.

Les textes anciens sur la divination par le miroir, notamment ceux que M. D. a édités dans ses *Anecdota Atheniensia*, sont si incomplets ou renferment de telles obscurités que, pour reconstituer l'ensemble de ces pratiques ou des croyances qui sont à leur base, nous sommes obligés de recourir aux abondants renseignements fournis sur la même matière par les traités de magie, les réfutations de la magie, les pièces des procès de sorcellerie du Moyen-Age et des Temps Modernes. Ces textes sont réunis et commentés par le chapitre I dont la plus grande partie (pp. 13-121) est consacré à l'Occident et va de Jean de Salisbury aux miroirs cabalistiques des occultistes contemporains, au *crystal-gazing* anglais et aux explications avancées là-dessus par la psychanalyse. Mais l'Orient (pp. 122-132) a également connu les miroirs merveilleux, ce qui frappe ici étant — comme toujours dans le domaine de la magie — l'immuable identité de ces pratiques dans l'espace et dans le temps. On revient alors (ch. II) à l'Antiquité : on y trouve les textes les plus divers en étroit rapport avec les autres méthodes de divination (lécanomancie, cristallomancie, oomancie, onychomancie, etc.). Les plus intéressants sont fournis par les recettes des manuscrits grecs de l'époque byzantine recueillis dans les *Anecdota Atheniensia* (Cf. p. 154 sq.). Le caractère religieux de certaines méthodes est à souligner (p. 175). A leur tour, certains monuments de signification mystérieuse, spécialement les fresques de la « Villa des Mystères » de Pompei, peuvent recevoir de ces textes une certaine explication (pp. 185-202). Livre extrêmement curieux par son objet et sa documentation, livre rigoureux de méthode. Un index alphabétique détaillé permet l'usage des renseignements peu connus dont il est plein. L'historien du Néoplatonisme aura plus particulièrement à recourir aux pp. 145-153 où sont examinées les théories du *De Mysteriis* sur la question et le symbolisme du miroir — surtout du miroir de Dionysos — chez Plotin, Olympiodore et Proclus.

#### D) Généralités et divers :

1. J. BAUDRY. *Le Problème de l'Origine et de l'Éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*. Paris, les Belles Lettres, 1931, 327 p.

Le ch. I retrace brièvement les données du problème avant Platon : le problème cosmogonique chez les Grecs a d'abord été traité sous forme de mythes vite ruinés par la réflexion philosophique et, définitivement, par les négations des Éléates. Un mouvement de réaction se dessine

contre cette négation éléatique et engendre : 1° un essai de monisme scientifique avec les atomistes, 2° le dualisme d'Empédocle et d'Anaxagore, 3° le Pythagorisme attaché surtout à l'idée d'ordre. Mais, si dès cette époque toutes les données du problème sont fournies, notamment la dualité de la cause efficiente et de la cause matérielle, le choc des systèmes, la rupture des physiciens avec la religion traditionnelle, l'échec des explications purement physiques provoquent le scepticisme et l'impiété des Sophistes. Vient alors Platon (ch. II) : moraliste, éducateur, architecte de la Cité idéale, il concevra l'univers d'après un modèle d'organisation parfaite. Pour éviter l'impiété des poètes et des philosophes, Platon, qui transpose, fera un mythe, le *Timée*, où la cause efficiente, le Démon, sera distinct de l'Idée de Bien, intelligence qui perçoit un modèle. De cette cosmogonie qu'analysent et interprètent les ch. III et IV, il résulte que, pour Platon, le monde a commencé ainsi que le temps, mais que l'un et l'autre ne peuvent périr (p. 82 à p. 97). A ce mythe, à cette théorie d'un commencement du monde, Aristote, qui est avant tout un savant, va opposer l'éternité de l'univers : ce qui est créé ne peut être impérissable et ce qui est impérissable n'a pas commencé. Avec la doctrine d'un monde éternel toute trace de mythe est effacée des spéculations cosmogoniques (ch. VI-VIII). Mais, pour M. B., Aristote aurait prétendu par là accorder la raison avec la foi et le sentiment religieux : la croyance traditionnelle sur la nature des dieux entraîne celle à l'éternité du Monde (ch. V et VIII). Le ch. IX pose la question : Aristote est-il « créationniste » ou « panthéiste » ? Il y a chez Aristote répond M. B., une certaine idée de création « qui peut se déduire », mais elle n'est pas formulée. Aristote reste dans une situation intermédiaire entre le créationnisme et la panthéisme. En tout cas, sa doctrine de l'éternité du monde va triompher, et auprès des platoniciens eux-mêmes (ch. X) : la Vieille Académie (Speusippe et Xénocrate) interprètent la cosmogonie de Platon en fonction de celle d'Aristote ; Crantor donne le premier commentaire du *Timée* qui retrouve sous le mythe le dogme du monde éternel. Cependant (ch. XI) une réaction se dessine contre ce dogme du côté du stoïcisme et de l'épicurisme : le stoïcisme admet que le monde est né et premier, interprétation religieuse qui est un athéisme, selon M. B. ; l'épicurisme — irréligion qui garde les dieux — supprime la divinité du monde et toute cause efficiente. Qu'est devenu le problème aux derniers siècles avant J.-Chr. ? Straton de Lampsaque admet-il l'éternité du monde, comme le veut Rodier ? C'est peu sûr. Si la Nouvelle Académie attaque la cosmogonie stoïcienne, le peripatétisme des II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles se voue à la défense du dogme de l'éternité. Les Stoïciens admettent l'indestructibilité de l'Univers, tandis que Posidonius rejoint la croyance populaire à un Dieu qui a organisé le monde. Mais, malgré toutes ces nuances ou ces indécisions, on peut dire qu'aux approches de l'ère chrétienne, l'opinion commune, sauf de vagues croyances populaires à la création, était conquise à la conception d'un monde immortel.

2. G. CALOGERO. Introduzione alla storia della logica antica. *Giornale critica della filosofia italiana*, janvier 1932, pp. 29-44.

Préface d'un livre à paraître sur la Logique dans l'antiquité.

3. W. NESTLE. Griechische Geschichtsphilosophie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1-2, 1932, pp. 80-114.

Après Eucken, Dilthey, Mehlis et, récemment, von Heussi, N. se demande si les Grecs ont conçu une philosophie de l'histoire, entendant par là une réflexion systématique sur le développement de l'histoire. Depuis Homère, depuis l'*ιστορία* ionienne jusqu'à Plutarque, Dion de Pruse et les Cyniques il passe en revue les philosophes, historiens et poètes qui peuvent s'être livrés à pareille réflexion, les façons de concevoir et d'écrire l'histoire, les théories philosophiques qui ont pu pousser au développement de la science historique et à son utilisation. De cet examen extrêmement complet il résulte (pp. 113-114) qu'avec l'autonomie de la liberté par rapport au Destin nous voyons déjà chez Homère poindre une réflexion sur le rôle et l'importance de l'homme et de son action dans l'histoire du monde. L'action humaine impliquée dans le monde concret, ce monde et son histoire vont de plus en plus prendre une valeur et un sens. Seul, le Néoplatonisme, presque entièrement détourné du monde concret, n'apportera rien à cette réflexion sur l'histoire. Il y a donc pour N. une philosophie grecque de l'histoire. Tous les grands historiens de la Grèce, et, à leur suite, les petits, ont considéré l'histoire en penseurs, comme une matière à réflexions, notamment Hérodote, Thucydide, Polybe, Posidonius et Plutarque. L'idée d'une communauté des hommes, d'un ensemble formé par l'humanité, déjà présentée sous forme mythique par Hésiode, s'impose à partir des Sophistes et, surtout, au temps de l'hellénisme : avec Alexandre, puis avec l'Empire Romain elle prend toute sa force et une extension inouïe. Elle est au centre du stoïcisme qui a fortement influencé les conceptions de l'histoire. On saisit clairement la signification des grandes personnalités ; on dégage l'idée d'un progrès historique qui n'est pas seulement dans la civilisation extérieure, dans la législation, mais dans la transformation morale et spirituelle de l'homme.

4. HANS LEISEGANG. Griechische Philosophie als Mysterion. *Philologische Wochenschrift*, LII, n° 35-38, 1932, pp. 245-253.

Recherche les textes où la philosophie grecque se présente comme un mystère, où le *φυσικὸς λόγος* lui-même se donne pour un *ἱερὸς λόγος*. Il ne s'agirait pas là pour L. d'expressions littéraires, de métaphores extérieures qui habilleraient la connaissance scientifique d'une forme religieuse, ni de concessions à la croyance populaire, mais « d'un trait essentiel de la philosophie grecque qui, si l'on n'avait pas égard à ces motifs religieux, ne pourrait être comprise ».

5. H. GOMPERZ. Ἀσώματος. *Hermes*, 67, 2, 1932, pp. 155-167.

Ce mot, qui passe pour se rencontrer la première fois dans cinq passages de Platon, vient du pythagorisme. G. appelle l'attention sur un texte de Philolaüs (*convenientia incorporalis* = ἀρμονία ἀσώματος) chez Claudien Mamert (Diels, frgt 22) — texte classé comme inauthentique —, sur les fragments 9 et 3 de Melissos — considérés également comme faux par Diels —, sur un traité alchimique mis sous le nom d'Anaximène (frgt 3), enfin sur le fragment de théologie orphique (Diels, frgt 13) que renferme l'exposé de Damascius. Pour G. la convergence du sens du mot ἀσώματος dans les trois passages d'Anaximène, d'Orphée et de Mélissos est, au contraire, une preuve de leur ancienneté et de leur authenticité. L'ἀσώματος, c'est primitivement ce qui n'est pas incarné, ce qui n'est pas lié au corps et, d'abord, au cadavre. Plus tard il s'opposera à ce qui est lourd et épais, finalement au corps et à la matière. Il deviendra ce qui n'est pas lié à l'espace. Ce sont les Pythagoriciens qui ont les premiers entendu l'incorporel comme le « non-spatial » et le « non-matériel » et ont attaché ce sens nouveau aux Nombres et aux relations numériques. A leur suite, Platon appliquera ce terme aux Idées.

## LES PRÉSOCRATIQUES

### A) Généralités :

Emmanuel Lœw. Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit und Erkenntnismöglichkeit. *Rheinisches Museum*, N. F., LXXXI, 2, 1932, p. 104 sq.

Héraclite et Parménide posent le problème de la vérité en étroite relation avec le problème du devenir, mais leurs points de vue sont diamétralement opposés, Héraclite demeurant un pur physicien, Parménide un strict logicien. Les autres présocratiques tentent de trouver un moyen terme qui efface cette opposition et fasse sa part à l'un et à l'autre. L. examine tour à tour chez Empédocle, Anaxagore et Démocrite le problème du devenir — de la vérité et de la probabilité — de la connaissance. Il en conclut qu'Héraclite a joué un rôle plus important que Parménide. Héraclite occupe une place centrale dans l'histoire du problème de la perception dans la philosophie grecque.

### B) Pythagorisme :

1. A. DELATTE. *Faba Pythagoræ cognata*. Extrait des *Serta Leodiensia*. Liège, Vaillant-Carmanne, 1930, pp. 33-57.

Le respect superstitieux dont la fève a été entourée par les Pythagoriciens doit être dérivé de conceptions qui relèvent du totémisme. Le

vers d'Horace (*Sat.*, II, 6, 63), qui fournit son titre à cet article, affirme, notamment, la parenté qui unit la fève à l'homme. La fève était assimilée aux têtes des parents. Le rôle magique que jouent les fèves, principalement dans certains rites de l'ancienne religion romaine, révèle, d'autre part, le caractère funèbre de ce légume et son rapport avec les âmes des morts. De même dans les papyri magiques où l'absorption des fèves provoque une invisibilité semblable à celle des défunts. Enfin, une série de textes (p. 47 sq) explique la commune origine des hommes et des fèves, mythe qui, peut-être, se rattache à « l'homme-fève », au *Kuxμίτης* de Pausanias. D'un autre côté, ce légume est associé à l'idée de la génération, et il est donc en relation avec la doctrine de la réincarnation. A tous ces titres, la fève est *ιερός*, objet de défenses et d'horreur, *totem* véritable couvert d'un *tabou*. La cause de cette superstition doit être cherchée dans les propriétés flatueuses de la fève, la *ψυγή* étant dans les croyances primitives et chez les Pythagoriciens eux-mêmes rattachée aux notions d'air, d'haleine, de vent.

2. Paul SHOREY. Note on Porphyry *Vita Pythagoræ* § 53. *Classical Philology*, XXVII, 2, avril 1932, pp. 175-176.

Le passage est relatif aux causes qui ont amené la disparition de la philosophie pythagoricienne. On comprend, en général, que, selon lui, une de ces causes a été la rédaction en dialecte dorien des doctrines pythagoriciennes, rendues ainsi *incompréhensibles* (*καὶ μηδὲν διὰ τοῦτο ὑπονοεῖσθαι*). Mais *ὑπονοεῖσθαι* doit plutôt signifier que l'authenticité de ces œuvres en dorien était *suspectée*. Il faut alors corriger *καὶ μηδὲν* en *καὶ μὴν*.

3. Albert RIVAUD. Platon et la « politique pythagoricienne ». *Mélanges Gustave Glotz*. Paris, Presses Universitaires, 1932, t. II, pp. 779-792.

Platon utilise dans *la République* les travaux de devanciers qu'il transpose. Une tradition constante veut qu'il ait emprunté aux Pythagoriciens la plupart de ses doctrines politiques. Il s'inspirerait pour le plan de sa Cité des réformes des Pythagoriciens d'Italie. Cette tradition est inconnue d'Aristote, mais apparaît chez Aristoxène. De plus, à suivre les reconstitutions de Delatte, cette « politique pythagoricienne » apparaît comme très voisine de celle de *la République*. La question mérite d'être reprise. Les extraits d'Aristoxène apparaissent à l'examen d'une vérité douteuse et contradictoires : on y montre les pythagoriciens hostiles à la politique ; puis on retrace des théories politiques pythagoriciennes. Les deux doctrines fondamentales portent sur l'éducation et le mariage : ce sont exactement les mêmes que celles de Platon. Or, Aristote affirme que c'est Platon qui a le premier soutenu la doctrine de la communauté des femmes. La correspondance des textes est trop exacte pour n'être point troublante. Quant au texte de Jamblique, il inspire le scepticisme. En fait, Aristoxène vit dans un milieu pythagoricien hos-

tile aux disciples de Platon et pour qui Platon a copié Pythagore. La « politique pythagoricienne » a pris naissance après Platon, et la légende d'une inspiration pythagoricienne de *la République*, propagée par les élèves d'Aristote, n'a pas cessé de se développer jusqu'à nos jours. Les sources de *la République* doivent plutôt être cherchées du côté des Cyniques et des Sophistes.

### C) Eléatisme :

Rodolfo MONDOLFO. *Studi dell'eleatismo*. Pubblicazioni della Scuola di filosofia della R. Università di Roma, t. III. Rome, Bardi, 1932, 270 p.

Étudie l'évolution interne de l'éléatisme. A quelques modifications près, l'interprétation de Parménide est celle de Reinhardt. Méliossos — dont les fragments édités par Diels sont l'objet d'une précise mise au point — marque la phase critique et négative du développement de l'école éléate. Zénon s'efforce d'abord de défendre les thèses-maîtresses du système : il en dégage, en fait, les motifs qui serviront plus tard à les dépasser. Une comparaison des renseignements fournis par le Pseudo-Aristote et par Sextus Empiricus permet une reconstitution du *περί τοῦ μὴ ὄντος* de Gorgias. Enfin, dans le prolongement même de cette critique ironique de Gorgias, le *Parménide* de Platon apparaît comme un dialogue dirigé contre Zénon.

## SOCRATE ET LES SOCRATIQUES

### A) Socrate :

Constantin RITTER. *Sokrates*. Tübingen, H. Laupp, 1931, 87 p.

### B) Antisthène :

A. J. FESTUGIÈRE. « Antisthenica ». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXI, 3, août 1932, pp. 345-376.

Cet excellent article reprend l'examen de tous les textes relatifs à la première aporie d'Antisthène sur la prédication, en souligne le caractère métaphysique et en rattache l'origine non à Protagoras, mais à Parménide. M. F. montre, ensuite, comment la deuxième aporie — qui se réfère, elle aussi, à l'éléatisme — sur la définition se relie à la première. Les quatre dernières pages essaient de rapprocher la logique d'Antisthène des doctrines morales dont ce cynique est le fondateur : si l'homme universel, l'homme comme *ὁῦτος*, est inconnaissable, ce qui existe seul, c'est l'individu concret. Une telle attitude, qui pouvait mener à l'hédonisme, conduit avec les Cyniques au volontarisme pur.

## PLATON

## A) Éditions et traductions :

1. PLATON. *Œuvres complètes*. Tome VI : *La République*, livres I-III, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY avec introduction d'Auguste DIÈS. Paris, les Belles-Lettres, 1932, CLIV + 140 pp.

La présente édition est établie sur le *Parisinus* 1807, pris comme manuscrit de base, et sur un autre manuscrit qui représente une tradition ancienne et différente de celle du *Parisinus* : le *Vindobonensis* 55. M. Ch. n'a pas cependant jugé bon d'accorder — avec Burnet — la préférence à celui-ci sur celui-là. On y a ajouté les collations du *Marcianus* 4, I, des papyri d'Oxyrhynchus et des nombreuses citations de la *République* que l'on trouve chez les auteurs anciens, notamment chez les Néoplatoniciens. Le texte édité et traduit est celui des trois premiers livres, c'est-à-dire de ce que le plan schématique du dialogue dressé pp. CXLVII-CLI d'après les précédentes analyses de M. Diès, considère comme le prélude (examen des opinions des honnêtes gens, des poètes, des orateurs et des sophistes sur la justice) et le principal de la deuxième partie (définition de la justice dans ses rapports avec le projet de Cité platonicienne, l'éducation et la condition des gardiens de cette Cité). La traduction — dans la mesure où j'ai eu le temps d'en juger — paraît bonne, un peu lourde par endroits. La longue introduction de M. A. Diès constitue la pièce essentielle du volume. De ces pages magistrales on ne sait ce qu'il faut le plus admirer : la condensation de la pensée, la domination vigoureuse du sujet ou le charme d'un style subtil et plein, riche en images ou en formules saisissantes. M. D. s'y montre conservateur à l'extrême, et c'est là, en égard aux positions de la grosse majorité des critiques modernes, la nouveauté presque révolutionnaire de cette préface longuement mûrie et bien souvent convaincante. Après avoir rappelé que, contrairement aux exposés classiques, la politique forme une pièce, et une pièce maîtresse, du système platonicien où la philosophie n'est jamais que de « l'action entravée » (p. v), et esquissé ce que fut l'expérience politique de Platon (pp. v-ix), M. D. aborde l'analyse — essentielle pour les problèmes qu'elle soulève — du dialogue. Il en fixe les grandes divisions : livre I (Prélude) — livres II-IV (Définition de la Justice) — livres V-VII (Conditions de la réalisation de la Cité) — livres VIII-IX (Les quatre formes dégénérées de constitution qui s'opposent à cette constitution idéale) — livre X (Conclusion générale qui du mythe d'Er dégage les avantages de la justice) (pp. x-cxxii). Il résulte de cette analyse serrée, et qui insiste sur la liaison des idées, sur l'harmonie et la nécessité de ces diverses parties impliquées l'une dans l'autre, que la composition de la *République* peut et doit être défendue

contre les critiques. C'est l'objet des pp. CXXII-CXXXVIII ; mais déjà, certains développements de la section précédente touchaient à la même question. Le plan est un, comme l'œuvre est une : on ne peut imaginer avec Krohn, Pfeleiderer, Dümmler et Rhode une *République* faite de pièces et de morceaux successifs (pp. CXXIII-DXXIV). Le livre I n'est pas un morceau indépendant, dialogue achevé et intitulé *Thrasymaque*, antérieur à *Gorgias* et juxtaposé après coup à l'ensemble de l'œuvre (pp. XVIII-XXII). L'hypothèse formulée par Pohlenz et par Post d'une première édition abrégée de la *République* vers 390 — édition qui représenterait les *duo fere libri* dont parle Aulu-Gelle — est également discutée argument par argument et finalement rejetée (pp. XXXIX-XLIII ; pp. XLIX-LII ; pp. CXXIV-CXXXIV). De même, enfin, M. D. se refuse à voir sans les développements des livres V à VII sur la théorie des Idées une addition postérieure au projet de Cité parfaite : le morceau est parfaitement à sa place (p. LVI) ; il n'y a aucun « hiatus logique » entre eux et les premiers livres (p. XLIV). A quelle date rapporter la *République* ? On se fonde sur la *Lettre VII* (vers 354), souvent invoquée, au reste, par les partisans d'une première édition antérieure à 388. La *Lettre*, selon M. D., ne nous contraint pas à croire que Platon avait écrit le tout ou la plus grande partie de la *République* avant son premier voyage en Sicile ; mais elle ne nous empêche pas non plus de croire que Platon avait commencé son ouvrage dès avant cette date. La composition du dialogue a été nécessairement très lente. Le tout a dû être achevé aux environs de 375 (pp. CXXXIV-CXXXVII). Signalons (pp. LXX-LXXXIII) les pages extrêmement utiles et tenues au courant où M. D. retrace l'état des mathématiques grecques avant Platon et résume le rôle joué par les mathématiques dans la pensée platoniciennes. Bibliographie sur la question p. LXX, note 1.

2. PLATONE. *La repubblica*. Traduzione, introduzione e note di G. FRACCAROLI. A cura di P. UBALDI. Firenze, la Nuova Italia, 1932, XII + 450 pp.

3. *The Platonic Epistles*, translated with Introduction and Notes by F. HARWARD. Cambridge, University Press, 1932, XII-243 pp.

## B) Études d'ensemble et généralités :

1. Heinrich FRIEDEMANN. *Platon. Seine Gestalt*. Berlin, Georg Bondi, 1931, 142 p.

Parus quelques mois avant la guerre dans les *Blätter für die Kunst* et dédiés à Gundolf, ces discours sur Socrate, les Idées platoniciennes, l'Éros, l'âme, « le conducteur mythique », la Politique, le culte et l'art tentent de donner de Platon une image non pas scientifique, mais vivante et qui réponde à un platonisme actuel et éternel.

2. Ernesto GRASSI. *Il problema della metafisica platonica*. Bari, Gust. Laterza, 1932, 227 p.

Dédié à Heidegger, cet ouvrage se ressent de la réforme que l'interprétation phénoménologique prétend apporter dans la compréhension traditionnelle de la métaphysique platonicienne. C'est même la légitimité de cette compréhension qu'il met en question. Doit-on réellement attribuer à Platon un « objectivisme rationaliste », opposé à l'empirisme de la sophistique ? Cette attitude lui serait-elle nécessaire pour fonder la connaissance objective et vraie, la métaphysique, dont les sophistes niaient la possibilité ? M. G. ne prétend pas résoudre le problème dans son ampleur, mais montre seulement la légitimité et même la nécessité d'une pareille question. Pourtant, par là même, la métaphysique platonicienne ne serait-elle pas susceptible d'une interprétation différente et plus profonde ? En s'appuyant sur la *Ménon* et sur l'analyse de sa structure *implicite*, G. tente d'expliquer les affirmations *explicites* du dialogue et celles que renfermeront les œuvres postérieures de Platon. La recherche d'un objet dans un dialogue platonicien, par ex. la question : « Qu'est-ce que c'est que la vertu ? » implique l'irréductibilité du « ce qu'est » aux choses singulières. L'*εἶδος* apparaît comme le fondement de l'être et du connaître, mais à titre de « terme » du problème métaphysique, et non pas de solution, celle-ci étant représentée par l'aporie soulevée par la question. La *πειρα*, le doute socratique sont les réalisations mêmes de l'acte de connaissance et, par là même, ouvrent la voie à la dialectique. La vérité comme objet est liée à la vérité comme acte de recherche. Cet acte est connexe à la reminiscence dont le caractère absolu fonde l'immortalité et, d'autre part, fait de l'*ἐπιστήμη* un processus sans commencement. Par là, l'*ἐπιστήμη* peut être le fondement du Bien comme la détermination de l'Être ontologique, tandis que de son côté, la recherche socratique nous fait capables de « vertu », nous donne une « capacité ». Deux appendices complètent cette analyse du *Ménon*. L'une porte sur le problème de la transcendance dans le platonisme d'après l'interprétation que M. Blondel a donnée de Saint Augustin (*Revue de Métaphysique et de Morale*, XXXVII, 4, 1930) ; l'autre dégage la valeur pédagogique de la pensée platonicienne : c'est une méditation, inspirée par W. Jäger, sur la possibilité et les conditions d'un retour à l'antiquité classique et sur la valeur que l'humanisme peut conserver de nos jours.

3. Günter ROHR. *Platons Stellung zur Geschichte. Eine methodologische Interpretationstudie*. Berlin, Junker und Dünhaupt, 1932, 128 p.

4. Heinrich SCHOLZ. *Der platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes*. « Philosophie und Geschichte », 34. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1931, 39 p.

Après une introduction sur Platon poète, S. souligne la diversité des

figures du philosophe vrai chez Platon. Expliquer cette diversité consistera à rechercher le lien entre le portrait du philosophe au sommet de la vie, celui de la *République*, et le portrait du philosophe en face de la mort, celui du *Phédon*. La juxtaposition de ces deux figures n'implique pas, en effet, une évolution dans la pensée platonicienne, mais leur relation permet, au contraire, de dégager l'essence du philosophe selon Platon. Le philosophe vrai ne peut être conçu qu'en rapport avec les Idées ; or, celles-ci demandent, d'une part, à être réalisées avec la plus grande extension possible, mais, de l'autre, exigent une concentration de la pensée tout entière, vision idéale telle qu'elle abstrait l'homme de son être concret. S. ne croit pas que le souvenir de Socrate ait joué un rôle principal dans la composition de ce portrait, ou, du moins, ce ne serait pas le souvenir du vrai Socrate. La figure historique de celui-ci devait plutôt être décrite dans l'*Alcibiade* d'Eschine de Sphettos.

5. Heinrich BARTH. *Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons*. « Philosophie und Geschichte », 36. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932, 47 p.

Complément d'un livre du même auteur sur l'âme dans la philosophie de Platon (Tübingen, 1921). B. distingue deux aspects dans la *Paideia* platonicienne : l'un social, lié à la conception platonicienne de l'État, et qui, pas plus que celle-ci, n'a pénétré dans l'histoire, l'autre, individuel, et qui, par exemple dans le *Gorgias*, envisage l'éducation par rapport à l'âme. La *Paideia* en ce sens est alors la réalisation de l'idéal de vie socratique. L'*Eidos* y joue un double rôle : il est d'abord l'œuvre de l'éducation libre de l'âme ; la *paideia*, c'est l'incorporation de l'*eidos* dans la vie sensible ; l'homme droit, c'est celui qui veut ici-bas réaliser l'*eidos*. Mais, une fois que l'âme est devenue « intérieure à elle-même », elle a la révélation d'une nouvelle vérité, d'une nouvelle valeur des choses, et ce repliement sur soi fait l'homme juste. L'âme est alors la source de l'*eidos*. Elle prend même, finalement, une valeur supérieure à celle de l'*eidos* : on peut ruiner l'œuvre, l'*eidos*, mais l'âme demeure.

6. L. STEFANINI. *La scepsi platonica. Giornale critico della filosofia italiana*, juillet 1931 (pp. 241-257) et septembre 1931 (pp. 352-380).

Les critiques ont maintes fois relevé les divergences des solutions proposées par les différents dialogues de Platon et ont tenté soit de les dominer par une synthèse d'ensemble, soit de les expliquer. Après avoir résumé et examiné ces tentatives, St. étudie certains exemples de la méthode suivie çà et là par Platon et quelques points de son système. Il en dégage ce qui lui paraît devoir expliquer ces divergences : Platon remet à chaque fois en question ce qu'il a déjà trouvé. Cette attitude critique — méthode d'inquiétude et de perpétuelle recherche —, c'est la « scepsi platonica ». La suite annoncée de ces articles n'a pas encore paru dans les numéros de janvier, de mars et de mai 1932 du *Giornale Critico*.

7. Kurt von Fritz. Platon, Theätet und die antike Mathematik. I. *Philologus*, LXXXVII, 1, 1932, pp. 40-62, et II, *ibid.*, LXXXVII, 2, 1932, pp. 136-178.

Critique serrée des conceptions nouvelles (résumées p. 41 sq.) que F. Solmsen se fait de l'évolution des mathématiques avant et immédiatement après Platon. Les arguments de Solmsen ne suffisent pas à priver Théétète ni ses prédécesseurs de la paternité des découvertes que leur attribue la tradition. L'histoire du développement de la mathématique ancienne de Théodore à Euclide, l'examen de l'action exercée par Platon sur ce développement doivent être repris sur d'autres bases. Fr. ne fournit ici à ces problèmes qu'une contribution de détail et insiste surtout sur les transformations qu'Eudoxe de Cnide a fait subir aux mathématiques de l'antiquité. Mais il indique aussi la marche à suivre. Il montre, notamment, la nécessité : 1° d'une analyse nouvelle des nouveautés introduites par Eudoxe et de l'opposition formelle de la mathématique de Théétète et de celle d'Eudoxe — 2° d'un exposé de l'opposition des conceptions qu'Eudoxe et Platon se font des principes suprêmes de la mathématique. Cet exposé devra reposer sur une recherche nouvelle de la *διαίρεσις* platonicienne et s'inspirer du travail fondamental de Stenzel là-dessus. En troisième lieu, il conviendrait de reprendre la question de l'origine de l'axiomatique et du développement du concept d'axiome d'Aristote à Euclide.

8. E. DE STRYCKER. Le syllogisme chez Platon. *Revue Néoscholastique*, XXXIV, février 1932, pp. 42-46 et mai 1932, pp. 218-239.

Les critiques alexandrins et byzantins, s'ils attribuent à Aristote la découverte de la théorie du syllogisme, n'en affirment pas moins que déjà Platon avait usé de ce mode de raisonnement. Récemment encore, Lutoslawski prétendait pouvoir donner un sens technique aux termes de *συλλογισμός* et de *μέσος* chez Platon. Mais Str. démontre, là-contre, à la lumière d'une analyse serrée des divers types de raisonnement mis en œuvre par les Dialogues, qu'il n'y a chez Platon aucune trace d'une élaboration de la théorie syllogistique et qu'on ne peut suivre Lutoslawski dans son interprétation. Seule, la *διαίρεσις* platonicienne, fondée sur l'inclusion formelle, pourrait être considérée comme le point de départ de la théorie aristotélicienne du syllogisme.

9. A. BRÉMOND. La religion de Platon d'après le X<sup>e</sup> livre des Lois. *Recherches de Science Religieuse*, 1932, 1, pp. 25-53.

10. B. JANSEN. Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons. *Gregorianum*, janvier 1932, pp. 109-123.

Nature du Dieu platonicien ; ses relations avec le monde, l'archétype du monde et les Idées.

11. Johannes HIRSCHBERGER. Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate. *Philologus*, Supplementband, XXV, Heft 1, Leipzig, Dieterich, 1932, vi + 200 pp.

Étudie d'abord la *Phronêsis* dans la philosophie antérieure à Platon et dans celle qui lui est contemporaine : la *Technê* y est en étroite relation avec l'*ethos* et le savoir y apparaît comme l'expression de l'action droite et l'essence de la vertu. Pratique et théorie des valeurs reposent sur un intellectualisme. La deuxième partie de l'ouvrage esquisse la réaction critique de Platon vis-à-vis de cette conception purement technique de la valeur et de l'*ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ*. Le *Lachès*, la *République I*, le *Charmide*, l'*Euthyphron* développent ce que H. appelle « la critique axiologique », le *Protagoras* et l'*Hippias II*, la critique d'un savoir d'allure intellectualiste et de sa signification pour la morale. L'indifférence morale du savoir et la nécessité d'un Bien absolu sont démontrées par *Hippias I*, *Ménexène* et *Euthydème*. L'exposition des vues positives de Platon à cette période sont à chercher dans le *Ménon* et le *Gorgias* : la thèse intellectualiste est dépassée dans le *Ménon* et le nouveau fondement du savoir constitué par l'*ἐνέκμησις*, tandis que le *Gorgias* expose le vrai concept du savoir et de la valeur, oppose le Bien relatif et le Bien absolu du *βίος ἐν φιλοσοφίᾳ*. La troisième partie est consacrée à la doctrine spécifiquement platonicienne du savoir, à la *phronêsis*, surtout d'après le *Phédon*, et à sa liaison avec la théorie de la connaissance, l'éthique et la pédagogie. La conclusion montre que l'évolution de la pensée de Platon à l'égard de la *phronêsis* est identique à l'évolution de sa philosophie tout entière.

12. J. A. MOURANT. Plato's doctrine of temperance. *The New Scholasticism*, janvier 1932, pp. 19-31.

La tempérance comme vertu individuelle et sociale chez Platon. Ses relations avec la sagesse, la justice, la piété et le courage.

### C) Études particulières et commentaires :

#### EUTHYDÈME :

Karl PRÄECHTER. Platon und Euthydemus. *Philologus*, LXXXVII, 2, 1932, pp. 121-135.

Les deux frères et sophistes du dialogue, Euthydème et Dionysodore, sont-ils des personnages historiques ou seulement des acteurs inventés pour les besoins de la scène et dont le rôle est de représenter l'éristique ? Après une analyse du dialogue et l'examen des témoignages sur Euthydème et son éristique (notamment, Aristote, *Soph. El.* 183 b, 36 sq. et *Rhet. B.*, 24, 1401 a 24 sq.), Pr. conclut à l'historicité du personnage.

## RÉPUBLIQUE :

1. F. M. CORNFORD. Mathematics and Dialectic in *The Republic* VI-VII. *Mind*, janvier 1932, pp. 37-52 et avril 1932, pp. 173-190.

Les termes de νόσις et de διάνοια sont en certains cas employés l'un pour l'autre par Platon, mais, la plupart du temps, ils ont des acceptions différentes que dégage et étudie le premier de ces articles. Avant tout, νόσις est employé en opposition avec αἰσθησις ou δόξα et implique la connaissance d'objets ou de vérités contenus dans le monde intelligible. Ailleurs νόσις contraste avec διάνοια : elle désigne un acte intuitif de compréhension et, aussi, un état de contemplation où l'esprit humain est éclairé par une vision intuitive. La διάνοια est, au contraire, dans la preuve déductive, le mouvement de l'esprit qui va de la prémisse à la conclusion et, d'autre part, l'état d'incertitude de la pensée réduite à des chaînes isolées de raisonnements. Le second article applique les résultats de cette recherche préliminaire aux livres VI et VII de la *République*. Dans la dialectique mathématique le but dernier est une hypothèse fondamentale et préalable, une position de l'Être d'où l'on pourra déduire toutes les autres vérités mathématiques organisées en chaîne continue. Mais pour la dialectique morale ce même but est une définition que l'esprit atteint en allant de définition en définition, changeant ou dépassant à chaque fois une définition qui s'est révélée inadéquate et provisoire à la recherche critique. La plus haute des Idées vers quoi l'esprit est ainsi emporté apparaîtra finalement comme le Bien. Ce n'est qu'une fois cette ascension accomplie et du haut de cette cime que l'ensemble des recherches antérieures s'éclairera.

2. J. TATE. Plato *Republic* 598 E. *Classical Philology*, XXVII, 3, juillet 1932, pp. 282-284.

Commente ce passage surtout en fonction de *Phèdre* 277-278 et corrige l'interprétation donnée par l'auteur lui-même dans la même revue en janvier 1930.

3. Paul SHOREY. Note on Plato *Republic* 598 E. *Classical Philology*, XXVII, 1, janvier 1932, p. 85.

La phrase qui contient ἀρα renferme simplement l'opinion que Platon rejette.

## BANQUET :

Constantin RITTER. *Platonische Liebe*. Dargestellt nach Uebersetzung und Erläuterung des Symposions. Tübingen, H. Laupp, 1931, 92 p.

## PHÈDRE :

Paul SHOREY. On Plato *Phædrus* 250 D. *Classical Philology*, XXVII, 3, juillet 1932, pp. 280-282.

Exemples des interprétations diverses — exégèses correctes ou contre-sens — à quoi a donné lieu ce célèbre passage sur l'Idée de Beauté.

## POLITIQUE :

P.-M. SCHUHL. Sur le mythe du Politique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1932, pp. 47-58.

Le mythe du *Politique* (269 D sq.) sur la révolution périodique et inverse du monde est une « fantaisie astronomique » dont la description a été inspirée à Platon par un appareil qu'il avait sous les yeux. Cet appareil destiné à reproduire les mouvements du ciel reposait par le bas sur un pivot et, par le haut, était suspendu à un crochet par l'intermédiaire d'un fil. Mais la mécanique expérimentale s'efface devant la métaphysique de la nature : si l'appareil intéresse Platon, c'est surtout qu'il lui permet de faire ressortir la résistance de la matière et de juxtaposer, sans les confondre, deux façons différentes de se représenter l'humanité primitive (la vie idyllique du temps de Kronos et la vie misérable des premiers hommes). D'où l'adaptation et la transformation sur le plan du mythe des légendes religieuses relatives à ces hommes primitifs. Il peut y avoir régression, le temps étant lié à la marche des astres et du monde. Conclusion (p. 57) : le mythe est « une image, fausse, sans doute, comme toute image, mais une image de la vérité ». Un court appendice est consacré à l'interprétation « iranienne » du mythe proposée par Reitzenstein.

## TIMÉE :

G. M. A. GRUBE. The composition of the World-Soul in *Timæus* 35 A-B. *Classical Philology*, XXVII, 1, janvier 1932, pp. 80-82.

S'inspire du commentaire de Proclus (Diehl, II, 165) pour interpréter ce passage.

## PHILÈBE :

Hans-Georg GADAMER. *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum « Philebos »*. Leipzig, F. Meiner, 1931, VIII + 178 pp.

Le *Philèbe*, dont l'unité n'apparaît guère au premier abord, est un des dialogues de Platon les plus difficiles à suivre et à comprendre. Par ailleurs, les recherches historiques de W. Jaeger ont indirectement ramené l'attention sur cette œuvre de la vieillesse de Platon. Une étude particulière s'impose donc qui retrouvera le plan du livre et qui en dégagera les intentions. Cette étude, M. G. l'a tentée, surtout dans la seconde partie de son ouvrage qui est un commentaire suivi pas à pas des diverses parties du dialogue. Une introduction (pp. 81-82) en esquisse l'articulation. Cinq sections sont distinguées : la première (11 A-15 B) pose la question et détermine la méthode ; suit une digression sur la dialectique. La seconde (19 C-31 A) constitue une nouvelle position du problème, liant Plaisir et *Phronêsis* comme moments ontologiques à la discussion

sur le mélange des quatre genres. La troisième (31 B-52 B) porte sur les différents genres de plaisir. La doctrine de la science occupe la quatrième section (55 C-59 E), tandis que la dernière (59 E-67 B) résout la question proposée, c'est-à-dire détermine la place et le rôle du Bien dans la vie humaine. Une conclusion compare, en outre, la théorie de l'affectivité chez Platon et chez Aristote. — Le premier chapitre du présent ouvrage forme, au contraire, — de l'avis même de l'auteur (p. III) — une partie nettement distincte consacrée à la dialectique platonicienne dans le dialogue socratique, le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre*. Ce n'est pas cependant un « hors-d'œuvre ». Ici et là, en effet, l'auteur se propose de montrer que, si l'éthique platonicienne n'est pas dialectique, du moins la dialectique platonicienne est *éthique*, et que c'est là le sens du *Philèbe*. D'autre part, cette dialectique étant *Hinführung* et non *Lehre*, et ayant des « implications ontologiques », comme le montrent le *Sophiste* et le *Parménide*, cette première partie est destinée à assurer la légitimité de l'interprétation proposée par la seconde. La chose est, du moins, présentée ainsi par M. G.. En fait, la manière purement philosophique — disons plus : purement phénoménologique — dont procèdent le développement indépendant de ce premier chapitre et le commentaire si particulier du deuxième, est moins une conclusion dégagée en fin d'analyse qu'une conception bien arrêtée dans l'esprit de l'auteur dès son point de départ. M. G., disciple de Heidegger (p. IV), a voulu retrouver dans le *Philèbe*, sinon la doctrine de son maître, du moins l'interprétation que celui-ci propose du platonisme. Ce commentaire, ou, plutôt, cette dissertation de phénoménologie à propos de Platon, ne laisse pas d'ailleurs d'avoir son intérêt et renferme des suggestions à retenir, mais j'ai peur que cet intérêt ne soit plutôt d'ordre strictement philosophique que du domaine de l'histoire de la philosophie proprement dite. Il exige, au reste, une certaine familiarité avec un vocabulaire souvent tout nouveau.

#### LETTRES :

Günther HELL. Zur Datierung des siebenten und achten Platonischen Briefes. *Hermes*, 67, 3, 1932, pp. 295-302.

Discussion de la thèse de F. Egermann (*Diss. Berlin*, 1928) : la lettre VIII a été écrite plus tardivement encore que le pense Egermann et après la rédaction de la lettre VII.

#### ARISTOTE

##### A) Éditions et traductions :

1. ARISTOTE. *La Métaphysique*, livre IV, traduction et commentaire par G. COLLE. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1931, XL + 100 pp.

Suite de la publication commencée par C. en 1912 (livre I) et continuée en 1922 (livres II et III). Ce rythme lent indique assez le sérieux de l'entreprise, et le soin avec quoi a été établi le commentaire le prouve abondamment. L'ouvrage achevé est appelé à rendre les plus grands services, mais pourquoi dans la traduction une littéralité telle qu'elle en rend le français incorrect et la lecture pénible ?

2. ARISTOTE. *Métaphysique*. Traduction nouvelle et notes par J. TRICOT. Tome I, Livres A-Z, XVIII + 309 pp., et tome II, Livre H-N, 309 p. « Bibliothèque de textes philosophiques », dirigée par H. Gouhier. Paris, Vrin, 1932.

On ne saurait louer trop cette publication. M. T. a eu le courage — il faut dire le mot — de donner enfin au public français une traduction de la *Métaphysique*. Nous n'avions rien de semblable aux traductions allemandes de Bonitz, de Lasson et de Rolfes ou à la traduction anglaise de W. Ross, et ce ne sont certainement pas les contre-sens ou les paraphrases inexacts de Barthélémy St-Hilaire (1879) ou, même, d'A. Pieron et Ch. Zévort (1840-1841) qui pouvaient en tenir lieu. Par ailleurs, la traduction et le commentaire entrepris depuis 1912 par G. Colle (voir ci-dessus) n'ont encore couvert que les quatre premiers livres. Publication indispensable donc, mais hérissée de difficultés à quoi se joignait celle de donner en une collection destinée aux étudiants un texte réduit à peu près à lui-même, sans longs commentaires justificatifs, ni discussions critiques. La réussite n'en est que plus brillante. Tout est ici simple, sobre et plein, les notices, les annotations, la traduction. On a suivi le texte de Christ (1906), quitte à adopter çà et là des leçons différentes, notamment celles qu'a proposées W. D. Ross dans son édition de 1924. Les variantes n'ont été signalées que lorsque le sens lui-même s'y trouvait intéressé. L'annotation et l'interprétation même du texte ont fait appel aux principaux commentaires, singulièrement à ceux d'Alexandre d'Aphrodise, de Syrianus, d'Asclépius, de saint Thomas, et aux travaux de Bonitz et de Ross. Le commentaire des passages dirigés contre la théorie platonicienne des Idées — surtout en A et en M et N — se réfère constamment au livre classique de L. Robin. La bibliographie substantielle des pp. XV-XVIII assure, au reste, de la base solide sur quoi la publication a été fondée. L'introduction — que complète chacune des notices placées en tête de la plupart des Livres — traite brièvement de la place de la *Métaphysique* dans les « écrits acroamatiques », des preuves de son authenticité en vain contestée aux XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, des manuscrits, de la division et du plan de l'ouvrage. Cette dernière partie, mise au point des vues d'Hamelin et de Jæger, maintient l'authenticité des XIV livres, sauf peut-être d' $\alpha$  (cf. I, p. 39). Si on ne peut soutenir que la *Métaphysique* soit un simple recueil de notes à l'usage du maître, des *ὑπομνηματικά*, il n'en reste pas moins qu'il faut considérer, surtout en partant de B où sont posés tous les problèmes ultérieurement

développés, que les livres ABTEZHOMNI forment un tout à peu près continu, à quoi sont surajoutés  $\alpha$ ,  $\Delta$ , qui est un véritable lexique philosophique (I, p. 159), K dont la première moitié — la partie ancienne — (1-7) constitue une répétition de BTE et la deuxième (8-12) une compilation de la *Physique* (II, p. 99), enfin A, traité particulier, mais central, prolongement de la *Physique* et probablement, sauf pour le ch. VIII, de rédaction antérieure à la *Métaphysique* (II, p. 151-152). Les notes, réduites à l'essentiel, visent toujours à éclairer l'intelligence du texte ou à justifier la traduction adoptée. Un index final (II, p. 299-309) forme un lexique succinct des principaux termes employés par Aristote. Accompagné des équivalents français des termes relevés, il facilitera encore l'étude du traité. Les déclarations de M. Diès, qui a lu la traduction d'un bout à l'autre et, la plume à la main, a soigneusement revu les épreuves (p. vi) et préfacé ces deux volumes, sont une garantie sérieuse de la présente traduction. Celle-ci, attentive à serrer le texte d'aussi près que possible, mais soucieuse aussi de dégager les articulations du raisonnement, ne recule pas, dès qu'il est nécessaire, devant une transposition légitime : elle est, en un mot, fidèle et intelligente.

3. ARISTOTE. *Poétique*. Texte établi et traduit par J. HARDY. Paris, les Belles-Lettres, 1932, 99 p.

L'introduction étudie la composition de la *Poétique*, dont le plan est esquissé pp. 6-8 : la *Poétique* ne représente que le premier livre d'une œuvre plus complète. Les incohérences, lacunes et obscurités qu'elle présente, l'allure de pièces rapportées, ou plus ou moins interpolées peut-être, des ch. XII ou XVI par ex., s'expliquent par la nature de l'ouvrage, qui n'est que le cahier d'un cours professé par Aristote. L'objet du traité est défini pp. 10-12. On met en garde contre les idées trop modernes que les mots de  $\tau\epsilon\chi\nu\eta$  et de  $\rho\omicron\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ , d'« art poétique », peuvent éveiller dans l'esprit du lecteur : la *Poétique* n'est pas destinée à instruire les poètes, mais à faire comprendre au public la poésie, exception faite de la poésie lyrique. La  $\rho\omicron\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  est essentiellement fondée sur le  $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$  et la  $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ . La doctrine littéraire d'Aristote a des attaches étroites avec ses théories philosophiques par sa méthode, et, peut-être même, l'insistance que met Aristote à traiter de l'action dramatique s'explique-t-elle par sa théorie de l'acte et de la puissance (p. 14). L'œuvre a dû être rédigée à Athènes aux environs de 334, à une époque où Aristote est très loin des idées de Platon, notamment par sa doctrine de la *catharsis*. C'est à l'examen de celle-ci et des interprétations à quoi elle a donné lieu que sont consacrées les pp. 16-22 : M. H. adopte l'interprétation de H. Weil et de Jacob Bernays. La traduction « purification des passions » repose sur un contre-sens. La *catharsis* ne concerne que la cruauté et la pitié et la *Politique* 1341 B 22 sq. la présente comme une *médication*, une sorte d'hygiène homœopathique. La tragédie nous fait éprouver les émotions de cruauté et de pitié sans dommage pour nous et avec plaisir.

— En réaction contre la thèse unilatérale de Jean Vahlen, M. H. est loin de considérer le *Parisinus* 1741 comme source unique du texte, source dont les autres manuscrits ne seraient que les apoglyphes. Le présent texte est établi non seulement d'après le *Parisinus*, mais encore d'après le *Riccardianus* 46 (xiv<sup>e</sup> s.) et une version arabe du début du x<sup>e</sup> siècle dont D. S. Margoliouth a donné en 1911 une traduction latine. — A la fin de l'édition et de la traduction, des notes complémentaires (pp. 77-90) et un index assez développé (pp. 91-99).

### B) Exposés généraux :

G. R. G. MURE. *Aristotle*. Ernest Benn, Londres, 1932, xi + 282 pp.

Cette monographie, qui fait partie de la collection dirigée par J. L. Stokke « Leaders of Philosophy », est consacrée à la philosophie d'Aristote qu'elle expose selon l'ordre du *Corpus Aristotelicum*, exception faite pour la Logique et la Dialectique qui sont traitées non au début, mais en dernier lieu. Le corps du volume est constitué par cet exposé et ordonné selon un processus qui monte de l'élément à Dieu. M. part de la « vie sublunaire » et de ses premières étapes (transformation des éléments ; combinaisons chimiques ; univers inférieur et mouvements élémentaires). Il passe ensuite à la vie végétative et animale, puis au développement des sensations (imagination, mémoire, appétit, etc.). Une note sur « Aristote biologiste » accompagne le second chapitre. Les théories aristotéliennes sur « l'homme pratique » viennent alors (art ; beauté du caractère humain ; sagesse pratique et responsabilité morale ; vertus particulières ; amitié ; politique). Le quatrième chapitre est consacré à l'homme et à Dieu. Les deux derniers portent sur « l'Être et la Connaissance », l'un traitant des catégories et de la substance, l'autre des sciences théorétiques et de la Logique. Cet exposé est flanqué de part et d'autre, d'un côté par une première partie intitulée « l'Héritage d'Aristote » et qui est une vie d'Aristote et une esquisse de la philosophie de ses prédécesseurs, surtout de celle de Platon, sans laquelle Aristote serait incompréhensible, et à quoi, selon M., Aristote doit presque tout, — d'un autre côté, par une troisième partie, « le Verdict de l'Histoire », qui retrace l'histoire de l'influence exercée par l'aristotélisme depuis Théophraste jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle. Un dernier chapitre complète le tableau par la mention des études aristotéliennes modernes : le xix<sup>e</sup> siècle y a sa place, mais le morceau vaut surtout par un très clair exposé des travaux de Jæger (pp. 254-268) et de Solmsen. M. est tout entier acquis à l'idée d'une évolution de la pensée d'Aristote, mais fait quelques réserves sur les conceptions de Jæger (pp. 268-274) : ce développement ne doit pas être jugé comme une véritable révolution ; il est, d'autre part, impossible d'admettre que l'empirisme d'Aristote l'ait peu à peu amené à l'agnosticisme. Une bibliographie succincte termine le volume : on s'étonne de n'y point voir cité l'*Aristote* d'Hamelin.

## C) Études :

1. E. V. IVANKA. Die Behandlung der Metaphysik in Jägers « Aristoteles ». *Scholastik*, 1932, 1, pp. 1-29.

Réserves sur la conception que se fait Jäger de la genèse et de l'évolution du système aristotélicien.

2. Joh. C. FRANKEN. *Der Begriff der reinen Vernunft bei Aristoteles*. Amsterdam, H. J. Paris, 1932, 96 p.

3. Josef VOGELBACHER. *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles*. Dissertation de Munich, 1932, 204 p.

4. L. KEELER. Aristote on the Problem of Error. *Gregorianum*, avril-juin 1932, pp. 241-260.

Essai d'interpréter la doctrine aristotélicienne dans le sens d'un volontarisme. L'erreur consiste dans le jugement et, par là, dépend d'un certain assentiment de l'esprit. Mais l'influence de la volonté sur cet acte d'assentiment n'a pas été analysée à fond par Aristote.

5. Heinrich CASSIRER. *Aristoteles Schrift « Von der Seele » und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*. « Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte », 24. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1932, 198 p.

L'exposition et l'explication du *De Anima* que se propose le présent opuscule font finalement appel à l'ensemble de la philosophie aristotélicienne. Le premier chapitre traite du livre I, c'est-à-dire de la position d'Aristote relativement à ses prédécesseurs, notamment à Démocrite, Empédocle, Leucippe et Platon. Aristote examine et critique leurs théories sous trois aspects : le mouvement, la perception, l'incorporité. Les premières solutions trop naturalistes négligent l'incorporité, mais Platon dégage tellement l'âme du corps que la relation de l'âme avec le corps devient incompréhensible. Le problème posé par le développement même de l'histoire — développement à quoi la conception optimiste d'Aristote donne le sens d'un progrès —, c'est l'aporie, qui est le résultat positif de cette critique préliminaire : la définition de l'âme exige, d'une part, que l'âme puisse être comprise dans son être propre, comme quelque chose d'incorporel, et, d'autre part, que son concept implique celui d'une communauté nécessaire avec le corps. Le second chapitre portera donc sur cette définition de l'âme et commente le premier chapitre du II<sup>e</sup> livre du *De Anima*. L'âme est l'entéléchie du corps physiquement organisé, mais cette définition est-elle un résultat définitif de la science ou ne sert-elle que d'indication à la recherche scientifique à ses débuts ? Chaque membre de la définition est repris et examiné à part, notamment la théorie de l'acte et de l'organisme et la méthode aristotélicienne de

la définition. D'où le sentiment très net (p. 47) que la définition de l'âme n'a de sens que si on l'extrait de l'ensemble de la philosophie d'Aristote : elle implique certaines questions métaphysiques et, d'un autre côté, fait appel aux fondements mêmes de la biologie. La méthode de la biologie et de la psychologie formera donc l'objet du chapitre III, exégèse du ch. 2 du Livre II de *De Anima* : cette méthode est fondée sur une vision de la continuité de la nature vivante et des formes de la Vie. Le problème se pose à la lisière mal définie (et à bon droit) de la biologie et de la psychologie, celle-ci prolongeant celle-là. On étudie donc successivement : l'âme végétative (413 a sq.), vie nue et simple, vie la plus primitive, des plantes et des organismes inférieurs, d'après les données du *De Anima*, du *Hist. Anim.* et du *de Part. Anim.* (ch. IV), — les fonctions immédiatement supérieures de l'âme qui perçoit (ch. V), — la faculté d'imagination selon le *De Anima* (428 a sq.), le *De Insomniis* et le *De Memoria* (ch. VI), — l'appétit, l'ὄρεξις, par quoi Aristote prétend résoudre le problème de ses prédécesseurs : comment l'âme meut-elle le corps ? (ch. VII). Enfin le ch. VIII étudie la raison comme force psychique la plus haute et le problème de l'unité de la psychologie. Cette unité est affirmée (p. 193) : tous les développements sur la raison ne se laissent pas comprendre si on ne les rattache à la théorie de la perception, et cette théorie est étroitement liée avec la définition de l'âme comme entéléchie du corps. La doctrine du χωρισμός de l'âme par rapport au corps est reculée le plus loin possible ; tant qu'il le peut, Aristote maintient l'union. La doctrine de la raison apparaît comme une concession faite aux autres théories psychologiques (p. 194). En fait, la théorie aristotélicienne de l'âme apparaît en étroite union avec une conception naturaliste de la vie. Il y a donc chez Aristote comme deux pièces — l'âme, principe vital, et la Raison qui est plus qu'un pur principe vital — que le système a toujours présentées comme unies ou qu'il a toujours tenté d'unir. Tentative d'union qui paraît difficile, puisqu'elle est déjà dénoncée par les apories de Théophraste.

6. Marcel DE CORTE. Notes critiques sur le « Traité de l'Âme ». *Revue de Philologie*, 59, 2, avril 1932, pp. 148-155.

Corrections à l'édition de Biehl-Apelt (Teubner, 1926) appuyées sur une recension des manuscrits E et Y. Il faut corriger E, objet d'une trop grande « idolâtrie », par les variantes des autres manuscrits. Corrections à 402 a 19 sq. ; 403 a ; 403 b 2 et 17-18 ; 408 a 5. Importance de C (XI<sup>e</sup> siècle).

7. Marcel DE CORTE. Notes exégétiques sur la théorie aristotélicienne du Sensus Communis. *The New-Scholasticism*, avril 1932, pp. 187-214.

Nouvelle étude critique de nombreux passages du *De Anima*.

8. Marcel DE CORTE. Glose sur un passage du *De Anima*. *Revue Néoscholastique*, mai 1932, pp. 239-247.

On ne doit pas voir seulement, comme on le fait d'ordinaire, dans *De An.* Γ, 4, 429 b 10-22, l'opposition de la sensation et de l'intellection, mais aussi celle de deux types particuliers d'intellection.

9. Marcel DE CORTE. Notes critiques sur le *De Anima* d'Aristote. *Revue des Études grecques*, XLV, n<sup>os</sup> 210, -211, avril-juin 1932, pp. 163-194.

Corrections à quatorze textes des deux premiers livres du *De Anima*. Elles sont à chaque fois appuyées sur un long commentaire qui tente de débrouiller la construction grammaticale et l'interprétation philosophique du passage en question, tout en rapportant et critiquant les corrections et exégèses déjà mises en avant.

10. Joseph DE MUNTER. *Studie over de zedelijke Schoonheid en Gædheid bij Aristoteles*. Bruxelles, Marcel Hayez, 1932, vi + 213 pp.

Mémoire (en flamand) sur la Beauté morale et le Bien chez Aristote. Il a été couronné en 1928 par l'Académie Royale de Belgique. La première partie est, avant tout, une étude lexicologique qui réunit et analyse tous les passages des traités aristotéliens, notamment de l'*Éthique à Nicomaque*, où, avec des acceptions relevant soit de l'esthétique, soit de l'esthétique à signification déjà morale, se trouvent les expressions de τὸ ἀγαθόν ou de τὸ καλόν. Cette dernière expression a, seule, un rapport direct avec la moralité : une gamme très riche d'acceptions la fait désigner tantôt la beauté des actions morales, tantôt la raison finale, tantôt quelque chose d'agréable ou d'utile, tantôt — et c'est là une signification véritablement morale — un ensemble à la fois beau et bon (καλὸν-ἀγαθόν ; καλοκάγαθία). Nous passons ainsi d'un sens purement esthétique à un sens téléologique et, de là, à un sens plus proprement éthique. En somme, le καλόν recouvre tout un ensemble de notions qui se rattachent à l'idée de Bien et qui sont loin d'être exclusives d'un eudémonisme intimement conjoint à l'essence de la morale aristotélienne. La seconde partie confirme ces conclusions par une étude plus philosophique des principales doctrines de la morale d'Aristote. Le problème de l'« eudémonie », les fondements finalistes et psychologiques du bonheur, ses éléments sont dégagés et replacés dans l'ensemble de cette éthique. On examine ensuite la doctrine de la μεσότης et de l'ὀρθὸς λόγος (en relation avec la φρόνησις), enfin celle de la προαίρεσις, du choix et de la décision volontaire qui donne à la πράξις sa qualité morale. La Beauté morale apparaît ici encore comme l'union de ces éléments divers sous le signe du Bonheur considéré comme fin. La Moralité selon Aristote n'a un caractère désintéressé qu'en apparence. Cet aspect est, en fait, fortement réduit par l'eudémonisme.

11. M. DEFOURNY. *Aristote. Études sur la « Politique »*. « Bibliothèque des Archives de Philosophie ». Paris, G. Beauchesne, 1932, xv + 559 pp.

Cet épais et excellent volume est la réunion de trois études parues

entre 1914 et 1924 dans les *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, où les connaisseurs les ont déjà certainement lues. Il n'en constitue pas cependant la réimpression pure et simple, l'auteur ayant tenu compte de la littérature dont ces matières ont été l'objet durant ces dernières années et ayant, d'autre part, remanié son texte soit en en coupant certains développements, soit en tenant compte des critiques qu'on a pu lui adresser. M. D. s'est attaché à trois des aspects de la *Politique* que les savants négligent d'ordinaire pour leur préférer ce qui a trait à la morphologie politique d'Aristote, c'est-à-dire à sa classification des formes de gouvernement. Ce sont : la théorie économique, la pédagogie, la sociologie, à quoi sont respectivement consacrées la première partie (« Théorie économique et sociale »), la seconde (« L'éducation ») et la troisième (« L'évolution sociale »). Non seulement l'auteur y détermine le sens précis des vues d'Aristote sur chacun de ces sujets, mais encore il rattache celles-ci, d'une part, à la philosophie générale du Stagirite, de l'autre, aux institutions de l'antiquité hellénique et aux théories ou aux polémiques contemporaines, étendant ainsi, grâce aux investigations modernes, la méthode historique inaugurée en 1875 par l'ouvrage de W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles*. Un avant-propos (pp. v-xx) porte sur le traité même de la *Politique*, ses éditions, les études ou les récentes controverses (Jäger-von Arnim) dont il a été l'objet. La première de ces études (pp. 1-158) justifie le I<sup>er</sup> livre de la *Politique* des incohérences qu'on lui a maintes fois reprochées, en confrontant la théorie économique d'Aristote avec l'état de l'industrie grecque au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Fondée avant tout sur ce premier Livre, subsidiairement sur les sept autres Livres de la *Politique*, enfin sur les indications fournies par le V<sup>e</sup> Livre de l'*Éthique à Nicomaque*, la *Rhétique*, la *République d'Athènes* et, dans une certaine mesure, l'*Économie* du pseudo-Aristote, elle examine successivement : les théories mêmes d'Aristote sur la chresmatique, la production, la monnaie, le monopole, l'esclavage, etc., puis les faits qui ont pu fonder la théorie et servent à l'expliquer. Ces faits nous mettent en présence de la crise économique traversée par la Grèce au IV<sup>e</sup> siècle. Une troisième partie retrace les réformes par quoi Aristote tente de remédier à cette crise, sa politique sociale relative à la propriété, au monopole et au problème de la population. La seconde étude (pp. 159-361) constitue plus particulièrement l'exégèse d'une partie du IV<sup>e</sup> livre, du V<sup>e</sup> livre et de la moitié du VII<sup>e</sup> livre de la *Politique*, complétés par certains textes de l'*Éthique à Nicomaque*. Elle examine les vues d'Aristote sur l'État, la famille et leur rôle dans l'éducation, — sur l'école et son organisation matérielle, — sur les institutions postsecondaires (théâtres, conférences publiques, repas en commun). Sa conclusion dégage le caractère « aréligieux » de la pédagogie aristotélienne. C'est, enfin, l'Évolution sociale selon Aristote qui forme le sujet de la troisième de ces recherches (pp. 363-555). Cette étude vise avant tout à confronter la formule péripa-

téticienne d'évolution (familles — villages et nations — État — société des États) avec les hypothèses nouvelles de la sociologie : quelles en sont les raisons et est-elle définitivement ruinée par les données de la critique moderne ? C'est aussi la partie du recueil qui a l'intérêt le plus « actuel ». Sans doute, le programme d'Aristote est-il : fédération politique, isolement économique, et y a-t-il contradiction dans ces deux aspirations. Mais les théories du Stagirite sur la colonisation, son idée d'une « Société des Nations » et du pacifisme ont aujourd'hui un regain d'actualité. — Tout, dans cet ouvrage de M. D., est dense, parfois neuf, toujours d'un puissant intérêt.

12. Ernesto BIGNAMI. *La Poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi*. Firenze, Le Monnier, 1932, xii + 286 pp.

C'est une analyse critique de la théorie esthétique d'Aristote, fondée surtout sur un commentaire de *la Poétique* et qui met cette doctrine en rapport avec les vues générales des Grecs et d'Aristote lui-même sur l'Art. B. insiste particulièrement sur le sentiment de jouissance artistique — sur la Mimésis et sur la loi d'unité valable pour tous les domaines de la poésie. Plusieurs courts appendices traitent des problèmes particuliers soulevés par l'interprétation que propose le corps du livre.

13. Aldo MIELI. Aristote savant. *Archeion*, XIV, 2, avril-juin 1932, pp. 169-182.

M. analyse les œuvres scientifiques d'Aristote qui ont leur fondement dans la théorie des éléments : quatre éléments (terre, eau, air, feu) constituent notre monde sublunaire et sont corruptibles, tandis qu'un cinquième (éther) a sa place dans les cieux et est incorruptible. De ce principe Aristote déduit les lois physiques et astronomiques qui forment, bien que la science d'aujourd'hui ne les approuve point, une construction infiniment ingénieuse. L'auteur examine ensuite les œuvres biologiques d'Aristote et en conclut que ses méthodes d'investigation des lois naturelles et son esprit sont fort proches de ceux des savants modernes. Nous devons considérer Aristote comme un grand physicien et naturaliste, au sens moderne du mot, à cause de sa méthode pour accéder aux lois générales à partir d'observations et d'expériences et pour déduire, ensuite, par le raisonnement les phénomènes nouveaux que l'expérience doit confirmer.

14. Maurice MANQUAT. *Aristote Naturaliste*. « Cahiers de Philosophie de la Nature », V. Paris, Vrin, 1932, 128 p.

Analyse de l'*Histoire des Animaux* accompagnée d'observations — sans grande nouveauté — sur Aristote professeur et Aristote naturaliste.

15. Michael STEPHANIDES. Aristoteles als Naturforscher. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 3, 1932, pp. 363-368.

On ne peut reprocher à Aristote, comme on le fait souvent, de s'être en physique fondé uniquement sur des théories et des hypothèses et non sur l'observation. L'accusation contraire serait plus vraie : Aristote s'en est tenu fanatiquement à l'observation, ramenant les sciences naturelles aux seules données des sens, et, d'autre part, dissociant la recherche logique, le λογικὸς θεωρεῖν, du domaine physique, du φυσικὸς θεωρεῖν. Tout ce qui ne rentre pas dans les phénomènes présentés ordinairement par la nature, tout ce qui n'est que logiquement vrai et simplement possible, ne peut, selon lui, être considéré comme une réalité, puisque ce n'est pas une réalité en acte, et ne doit pas devenir objet de la physique. Un bon exemple est fourni par *Phys.* Δ, 8, 215 a 11 et 216 a 13, à propos de la chute des corps : pour Aristote comme pour la science moderne il n'y a aucune raison pour qu'un corps dans le vide modifie son état de repos ou de mouvement. Mais Aristote, qui découvre cette loi vraie par voie de syllogisme, ne tient pas cependant cette vérité pour un phénomène physique, car elle ne se réalise point dans la nature présente (ὧν). D'où il tire la conclusion qu'il n'y a pas de vide dans la nature.

## PHILOSOPHIES POSTARISTOTÉLICIENNES

### A) Hédonisme cynique :

Adolfo LEVI. Le idee di Teodore Ateo. *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXIV, fasc. 16-18, 1931, pp. 1189-1196.

On a mal compris les idées et l'attitude philosophique de Théodore de Cyrène. Sa négation n'a passé pour athée que parce qu'elle s'attaquait aux croyances populaires sur la divinité, mais, en fait, elle ne devait point porter sur la nécessité d'un principe transcendant. D'autre part, l'hédonisme de Théodore apparaît bien plutôt comme une morale aristocratique dédaigneuse des conventions qui dominent le vulgaire que comme un immoralisme radical.

### B) Épicurisme :

1. Konstantin HORNA. Zur Epikurischen Spruchsammlung. *Wiener Studien*, XLIX, 1 et 2, mai 1931 (Wien, 1932), pp. 32-39.

Bibliographie de la question depuis la découverte faite en 1888 par K. Wotke du recueil épicurien de sentences contenu dans le *Vaticanus* 1850 et dont P. von der Muehl, a donné chez Teubner en 1922 une nouvelle édition. Corrections à cette édition.

2. Werner LUCK. *Die Quellenfrage in 5. und 6. Buch des Lukrez*. Dissertation de Breslau, 1932, 182 p.

## C) Stoïcisme :

1. Nicòla FESTA. *I frammenti degli Stoici antichi, ordinati, tradotti e annotati*. Vol. I : *Zenone*. Bari, Gius., Laterza, 1932, VIII + 130 pp.

Cette traduction des fragments des anciens stoïciens est faite sur le texte de von Arnim, mais sans s'en tenir servilement à lui, ni surtout à la disposition donnée aux *fragmenta* par l'éditeur allemand. F. reproche, en effet, à cet ordre qui classe les morceaux par matières de n'être qu'une reprise des doxographies antiques et préfère grouper les textes suivant les différents titres des œuvres de Zénon. Il entre là, bien entendu, un assez grand fait de conjectures que F. ne se cache point d'ailleurs. Mais la tentative est intéressante et aidera à la reconstitution de ces ouvrages perdus. Le commentaire riche et bien informé qui accompagne la traduction de chaque fragment rendra également service.

2. J. BIDEZ. *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*. Paris, les Belles-Lettres, 1932, 53 p. (paru auparavant dans *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres*, 5<sup>e</sup> série, t. XVIII, 7/9, 1932, Bruxelles, Lamertin, 1932, pp. 244-294).

Le culte des astres et du ciel ne vient pas de la Grèce, mais de l'Orient où il s'est formé de la combinaison du Chaldéisme et de la religion des Mages après la conquête de Babylone par Cyrus. Le monde céleste est organisé sur le type de la cour des Achéménides : l'univers est dominé par un grand-roi avec ses satellites et ses intermédiaires. Cette cour, ce « royaume des cieux » devient la Cité stoïcienne. Dix ans après la mort d'Alexandre (10 juin 323), arrive à Athènes Zénon de Chypre, fils de Manassé, un sémite caractérisé. Il subit l'influence de Cratès, mais rejette la Cité cynique de la Besace et le retour à la vie des bêtes. Le nihilisme cynique devient par lui quelque chose de positif : la patrie supprimée s'élargit en cosmopolitisme ; c'est la reprise de l'ancienne conception chaldéopersique d'un gouvernement du ciel dirigé par le dieu supérieur et ses assesseurs, l'idée d'une « Cité du Monde ». La morale grecque se combine chez ce Cypriote sémite avec le mysticisme oriental, la philosophie avec l'astrologie fataliste de la Chaldée. L'indépendance stoïcienne du sage a une allure orientale, déjà remarquée par E. Bevan (*Stoïciens et Sceptiques*, p. 75 sq.) : le sage n'a pas de nationalité ; sa sagesse est toute tournée vers la pratique, l'ascèse étant mise au-dessus de la dialectique. A la façon zervaniste Zénon divinise le Temps et ses sections. Cléanthe adresse un hymne à Zeus et aux astres. Chrysippe s'occupe des Chaldéens. D'où l'union du stoïcisme avec les superstitions populaires, union qui après Posidonius prendra les allures d'une Gnose. Le Dieu providentiel des stoïciens n'est pas un dieu grec. Relevons, enfin, le nombre des Asiatiques qui font partie de l'École. L'Univers — le macrocosme dont l'homme est la réduction — est la Diospolis, la Megalopolis,

la Cosmopolis, cité bien réglée comme un temple aux cérémonies impeccables (cf. le tableau final des *Astronomiques* de Manilius, V, 273 sq. et Plutarque, *De Exil.*, 601 A). Or, cette idée d'un monde gouverné par une hiérarchie de magistrats et d'ambassadeurs célestes se retrouve chez les Chaldéens, (cf. Diodore de Sicile, II, 30 sq.). La disposition astrologique du Panthéon d'Hadrien avec son *septizonium* se retrouve dans les prières d'Épictète (*Dissert.*, IV, 10, 14 sq. et III, 5, 8 sq.) et de Marc-Aurèle (*Pensées*, XII, 36 ; IV, 48 et IV, 23). Mais cet accord entre la Grèce et la Chaldée n'allait pas sans difficultés : il a tout d'un compromis provisoire. La divination astrologique est-elle compatible avec la liberté et la dignité du sage, si tout par avance est décidé ? Le stoïcisme s'est tiré de la difficulté en disant que le sage doit connaître le destin pour accorder sa volonté à la Loi du cosmos (cf. Sénèque, *De Providentia*, V, 5). Le stoïcien devient le « soldat du Destin » (Vettius Valens, *Anthol.*, V, 9, p. 220, 27 Kroll). De cet accord joyeusement accepté peut sortir une extase mystique. Inversement le stoïcisme exercera son influence sur la théorie astrologique de la solidarité universelle. Quelle attitude politique l'ensemble de ces conceptions dictera-t-elle au stoïcisme ? Le stoïcisme de l'époque impériale — celui que nous connaissons le mieux — est « conformiste », mais auparavant les stoïciens avaient fait des recherches sur les constitutions et discuté du meilleur gouvernement. Les catalogues des œuvres stoïciennes, par ex. celui des traités de Zénon, mentionne des *περὶ πολιτείας*. Le stoïcisme part de l'utopie d'une Cité pacifique et universelle, le plus parfait des gouvernements ici-bas, dont l'homme est membre, non partie, et qui ramène à l'âge d'or. Petit à petit les stoïciens ont été amenés à exercer leur influence auprès des rois de l'époque hellénistique. D'abord monarchique avec Zénon, la politique stoïcienne tend, à partir de Cléanthe, vers le communisme. Cléanthe célèbre la « Cité du Soleil », le Soleil intelligence et cœur du monde, le Soleil égalitaire et justicier. Avec Sphærus, l'élève de Cléanthe, comme plus tard chez certains gnostiques, le communisme le plus pur est délibérément lié à ce cosmopolitisme solaire. On retrouve cette « cosmopolis héliaque » — qui devait avoir une telle action à la Renaissance — dans une description des Iles Fortunées attribuée à Iamboulos et conservée par Diodore de Sicile (II, 60, 4). Thomas Morus s'en inspirera dans son *Utopie*, Campanella dans sa *Cité du Soleil*. On a pensé à une influence de l'Inde sur Iamboulos, qui décrirait Ceylan ou les îles de la Sonde. Mais l'influence stoïcienne, soulignée par Kroll, est surtout sensible. Les *Solariens* d'Iamboulos réalisent l'idéal du Stoïcisme. Par ailleurs, la politique stoïcienne passe aux actes : une révolte communiste d'esclaves est dirigée par Blossius de Cumes. Ce n'est que plus tard, sous l'Empire, que le Stoïcisme se tournera vers l'aristocratie.

3. Ernst GRUMACH. *Physis und Agathon in der alten Stoa*. « Problemata », 6. Berlin, Weidmann, 1932, 80 p.

5. Roger MILLER JONES. Posidonius and solar Eschatology. *Classical Philology*, XXVII, 2, avril 1932, pp. 113-135.

Karl Reinhardt (*Kosmos und Sympathie*) retrouve l'eschatologie posidonienne dans Plutarque, Julien, Macrobe, le *Corpus Hermeticum*, en partant de Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 71-74. M. J. discute pas à pas, texte à texte, l'argumentation de Reinhardt et son interprétation de chaque passage. La preuve alléguée pour rapporter le passage de Sextus à Posidonius n'est pas convaincante : Sextus expose une théorie conventionnelle de l'existence sublunaire des âmes qui n'a rien de spécifiquement posidonien, ni même de stoïcien. De même, pour le mythe du *De facie in orbe lunæ* (ch. 15 sq.) de Plutarque. Le rapprochement de Macrobe (*Comment. au Songe de Scipion*, § 17) et de Théon de Smyrne (p. 187, Hiller) est tout à fait superficiel. Ces deux textes viennent d'un commentaire du *Timée* et renferment des éléments (par ex. : la place centrale accordée au soleil) qui remontent plutôt à Cléanthe qu'à Posidonius. Malgré Reinhardt et Cumont, Posidonius n'est pas le père de la théologie solaire, qui vient de plus loin : d'Anaxagore, de Platon, d'Aristote, de Scythius. Cette théologie naît de la confirmation apparente apportée par certaines théories planétaires (par ex. Eudoxe, Héraclide, Aristarque) aux croyances à la primauté du soleil. Quant à la théorie de l'attraction et de la répulsion des planètes par le soleil, elle est impossible pour Posidonius. La doctrine sur la nature de la Lune (*De facie*, 25 sq.) n'a pas été introduite dans la philosophie par Posidonius. La psychologie de ce mythe n'est pas celle de Posidonius, mais celle du *Timée*. C'est du *Timée* que viennent les termes qui servent à décrire l'ensemencement du  $\nu\omicron\varsigma$  dans la Lune. Les autres éléments que Reinhardt appelle « posidoniens » sont, à l'exception de la théorie de l'influence de la Lune sur les marées, des lieux communs. M. J. tente de déduire logiquement le mythe de Plutarque de Platon et d'une interprétation platonicienne. Il examine, enfin, le texte de Macrobe, *Saturnalia*, I, 23, 1-9, qui identifie Jupiter et le Soleil. Pour Reinhardt le passage vient de Posidonius, mais un texte parallèle d'Hermias (*in Phaedr.*, p. 138, 10 sq. Couvreur) développe un arrière-fond astrologique qui cadre mal avec ce que nous savons de Posidonius. Quant au texte de l'Empereur Julien (*Or.* IV), il est influencé par une interprétation du *Phèdre*.

6. Annelise MODRZE. Zur Ethik und Psychologie des Poseidonios. *Philologus*, LXXXVII, 3, 1932, pp. 300-331.

L'interprétation d'ensemble que Reinhardt a tenté de donner de Posidonius rencontre la plus vive opposition. M. Pohlenz et I. Heinemann ont particulièrement critiqué l'exégèse de deux des théories posidonniennes qui reposent sur une doctrine des âmes : l'éthique et l'eschatologie. La preuve la plus forte en faveur d'une conception dualistique de l'âme chez Posidonius reposait jusqu'ici sur la lettre 92 de Sénèque qui contient § 10 une citation de Posidonius (bibliographie, p. 303,

note 21). M. s'efforce donc de donner de ce passage décisif une interprétation nouvelle et d'apprécier à son propos les exégèses opposées de Reinhardt et d'Heinemann. Une analyse extrêmement détaillée de la lettre 92 permet de conclure : 1<sup>o</sup> que Sénèque veut prouver au sens de Chrysippe l'ἀυτάρκεια de la vertu, — 2<sup>o</sup> qu'il fonde cette preuve sur la doctrine psychologique de Posidonius. La lettre 92 emprunte donc des éléments à Posidonius, notamment à son rigorisme moral fondé d'un côté sur la φύσις de l'âme même, de l'autre, sur un effort pour surmonter cette φύσις, et sur une opposition polémique aux diverses doctrines des écoles. Sans doute on ne peut déterminer avec certitude l'étendue de ces emprunts à Posidonius. Cependant deux morceaux viennent très vraisemblablement du 1<sup>er</sup> livre du *περὶ παθῶν*. Dans le morceau des § 30-33 sur l'immortalité et la « renaissance » des traits stoïciens se mêlent à des éléments platoniciens. Posidonius était dualiste en ce sens qu'il séparait nettement du sensible, du passager, le divin du macrocosme et du microcosme, mais cette séparation a sa place à l'intérieur, et non à l'extérieur du monde.

7. SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. Traduction de Francis et Pierre RICHARD. Paris, Garnier frères, 1932 (trois volumes).

8. M. GENTILE. *I Fondamenti Metafisici della Morale di Seneca*. « Pubbl. della Univ. Cath. del S. Cuore, Scienze Filozofiche », vol. XIX. Milan, « Vita e Pensiero », 1932, 92 p.

Étude, constamment appuyée sur d'abondantes et longues citations de textes, de l'« attivismo etico » de Sénèque et de la part qui revient au stoïcisme dans la formation de cette morale.

9. E. LIÉNARD. Sur la correspondance apocryphe de Sénèque et de Saint Paul. *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, XI, 2, 1932, janvier-juin 1932, pp. 5-24.

Cette correspondance doit être datée de l'époque de Saint Jérôme. L. reprend les arguments de Ch. Aubertin contre les critiques qui voient dans le recueil une composition médiévale, du IX<sup>e</sup> siècle environ.

#### D) Cicéron et ses sources :

1. Robert PHILIPPSON. Das dritte und vierte Buch der Tusculanes. *Hermes*, 67, 3, 1932, pp. 245-294.

Cicéron utilise une seule source, œuvre d'un stoïcien récent qui s'en tient dans l'ensemble à la doctrine de l'Ancien Portique et aux quatre livres de Chrysippe *περὶ παθῶν*, aux *Λογικά* et au *Θεραπευτικός*. Cicéron lui emprunte sa division en deux parties : liberté du sage — guérison des passions par le sage. Mais il a subi l'influence de la critique adressée par Posidonius à la théorie de Chrysippe : de là certaines modifications à

quelques doctrines de Chrysippe qui, d'après Cicéron, ne vont en rien à l'encontre de la doctrine du vieux maître. De plus, Cicéron a complété certaines indications insuffisantes de Chrysippe sur la thérapeutique des passions à l'aide d'autres sources (traités populaires, par ex.). Peut-être cette source provient-elle d'un ami de Cicéron.

2. Philipp FINGER. Die drei Grundlegungen des Rechts im I. Buch von Ciceros Schrift « De Legibus ». *Rheinisches Museum*, N. F. LXXXI, 2, 1932, pp. 155-177 et LXXXI, 3, 1932, pp. 243-262.

Ces sources sont : Posidonius, Antiochus, Panétius. On les étudie successivement à propos des théories sur le fondement du droit, — la relation de l'homme à Dieu, — les relations des hommes entre eux, — le rapport de l'homme avec le droit et la loi, — la connaissance de soi.

#### E) Péripatétisme :

ALEXANDER OF APHRODISIAS *on Destiny, addressed to the Emperors*. Translated into English by A. FITZGERALD. London, Scholastic Press, 1931, 163 p.

#### F) Scepticisme :

W. HEINTZ. *Studien zu Sextus Empiricus*. « Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Sonderreihe », Bd. 2. Hall, Niemeyer, 299 p.

#### G) Platonisme moyen :

1. G. MÉAUTIS. Plutarque et l'orphisme. *Mélanges G. Glotz*, Paris, Presses Universitaires, 1932, II, pp. 576-586.

La pensée de Plutarque est liée au réveil de l'hellénisme au I<sup>er</sup> siècle après J.-Ch., réveil marqué par une renaissance religieuse. Plus particulièrement, certains textes de ce philosophe n'ont un sens que si l'on admet au début du II<sup>e</sup> siècle l'existence d'une tradition ésotérique (cf. *De Exilio, in fin.* et *De Facie*, 943 C). L'influence des images orphiques, notamment celle de la vie terrestre comme *καμπή*, est profonde sur le style de Plutarque (*Consolatio ad uxorem*, 611 D-E). Cette influence de l'orphisme sur Plutarque est à comparer à celle que le même mouvement religieux a exercée sur Platon (cf. *Epist.* VII, 335 A, *νῶστεϊν*).

2. J. BAUDRY. *Atticos. Fragments de son œuvre*, avec introduction et notes. Paris, les Belles-Lettres, 1931, LVIII + 33 pp.

Le travail de M. B. part d'une excellente intention : seules, la restitution sous forme de monographies, l'étude indépendante de tout ce que l'on sait ou de ce que l'on a pu conserver des platoniciens du II<sup>e</sup> siècle permettront peut-être de débrouiller quelque jour l'obscur question des

origines du Néoplatonisme, de connaître, tout particulièrement, les interprétations de Platon où le travail d'école puisait ses motifs. Thedinga avec son recueil des fragments de Numénios ouvrait dès 1875 la voie. Atticus — qui eut son temps de célébrité à Athènes aux environs de 176-180 — est d'autant plus intéressant que, comme le marque l'introduction du présent ouvrage, ses *δπομνήματα* ont exercé une influence durable sur l'école néoplatonicienne (pp. VI-VII) et qu'il a été de ceux qui se sont avant tout efforcés de dégager ce qu'ils croyaient être l'authentique platonisme des contaminations aristotéliennes à quoi l'avait mêlé la Moyenne Académie, notamment pour ce qui est de l'interprétation du *Timée*. Je dis : « se sont efforcés », car M. B. tente, avec un bonheur inégal, de démontrer (p. VIII sq.) qu'en fait, Atticus fut un éclectique, mélangeant Stoïcisme et Platonisme dans sa doctrine de la constitution de l'univers et des quatre éléments d'un monde qui a commencé, mais ne doit pas périr. M. B. va même — il est vrai, avec des réserves — jusqu'à se demander (p. XXXI) si son auteur n'aurait pas subi l'influence du christianisme. Il est, en tout cas, visible que toute la polémique d'Atticus — polémique animée d'une véritable passion de dénigrement (p. XLIX) — est dirigée contre Aristote et consacrée à marquer la différence du Péripatétisme et du Platonisme (pp. XXXII-XLIX). Une rapide étude du style ou des procédés de l'écrivain (pp. XLIX-LII) dégage, en reste, le double caractère de commentateur dialecticien et de fougueux polémiste qui résume l'activité d'Atticus. Mais pourquoi M. B. a-t-il négligé ce qui aurait été le plus neuf et le plus intéressant de sa monographie et de son édition, j'entends la publication de tous les textes qui font une mention, même indirecte, des doctrines de son auteur ? *Ænée de Gaza*, Théodoret, Simplicius, Philopon, Stobée, surtout le *Commentaire du Timée* de Proclus lui auraient beaucoup fourni. Pourquoi s'en tenir aux seuls extraits donnés à neuf reprises par la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe, texte bien établi que M. B. n'a guère modifié et d'où ces passages avaient été depuis longtemps dégagés et réunis par Mullach au tome III de ses *Fragmenta philosophorum graecorum* ? Je ne vois pas, en effet, que le présente édition, fondée sur le *Bononiensis* O. 1643 et sur trois florilèges manuscrits, apporte du nouveau, sauf quelques insignifiantes corrections de détail. La traduction laisse parfois à désirer. La bibliographie aussi : à propos de la polémique d'Aristote contre la théorie platonicienne des Idées, l'ouvrage classique de L. Robin est passé sous silence et se voit préférer un obscur extrait du *Bulletin de la Société académique des Hautes-Pyrénées*. Les prétendues éditions Ménard et J. Kroll (p. LXI) des écrits hermétiques sont, l'une, une traduction, l'autre, une étude sur la doctrine de ces écrits. L'opuscule de de Faye mentionné p. LXII est de 1906, non de 1889, etc.

## H) Numénios d'Apamée :

René CADIOU. Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène. *Revue des Etudes Grecques*, XLV, n° 212, juillet-septembre 1932, pp. 271-285.

Pp. 284-285, dans une note additionnelle à cet article qui sera analysé plus loin, C. fait justice d'un renseignement inexact de Miller (*Catalog. des Ms grecs de la Biblioth. de l'Escurial*, p. 158 et 159) recueilli par Thedinga (*De Numenio philosopho platonico*, Bonn, 1875, p. 27) : il existerait à la bibliothèque de l'Escurial (cod. ms. Φ, II, 11, n. 205, fol. 291 r.-fol. 313 v) le manuscrit d'un traité inédit de Numénios, περί ὕλης. J'ai eu moi-même entre les mains la photocopie de ces feuilles : elles contiennent en réalité les § 6-19 de l'*Enn.* III, 6, de Plotin. Le nom de Plotin a été barré par une seconde main qui a écrit au-dessus : Νουμηνίου. Le mss (environs de 1568) n'intéresse donc que l'histoire du texte plotinien : il offre des variantes nouvelles et qui ne sont pas sans intérêt. Je rappelle que le faux renseignement de Miller-Thedinga avait été déjà dénoncé par C. Bauemker dans l'*Hermes* (22, 1887, p. 156) et par Ruelle dans la *Revue de Philologie* (20, 1896, p. 36).

## JUDÉO-HELLÉNISME

## Philon d'Alexandrie :

1. Philo, with an english translation, by F. H. COLSON and G. H. WHITTAKER, IV. Londres, Heinemann, 1932, VII + 582 pp.

Nous avons rendu compte l'an dernier ici-même (*R. Ph.*, I, p. 444) des trois premiers volumes de la présente publication. Nous n'avons donc pas à répéter ce que nous disions de la disposition de l'ouvrage et de la façon dont ont été conçues les introductions, les notes et les appendices. Qu'il suffise de signaler que ce quatrième tome comprend l'édition et la traduction des traités : *De confusione Linguarum* ; *De Migratione Abrahami* ; *Quis rerum divinarum heres sit* ; *De congressu quaerendae Eruditionis gratia*.

2. Hans LEWY. Neue Philontexte in der Uebersetzung des Ambrosius. Mit einem Abhang : Neue gefundene griechische Philonfragmente. *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1932, II/IV. Berlin, de Gruyter, 1932, pp. 23-84.

L'auteur, chargé par l'Académie de Berlin de retrouver et d'éditer les manuscrits des *Quæstiones in Genesim* et *in Exodum* que nous ne connaissons que par une traduction arménienne du ve siècle, a au préalable recherché chez saint Ambroise les textes philoniens que celui-ci a pu utiliser. Il a ainsi relevé et restitué à Philon cinquante et un passages du *De Abrahamo*, un texte du *De Cain et Abel*, sept du *De Noë* et plusieurs

développements du *De Paradiso*. Dans la deuxième partie (p. 72 sq.), L. édite un grand nombre de fragments conservés en grec des livres I, II et IV des *Quæstiones in Genesim* et du livre II des *Quæstiones in Exodum*, ensuite des extraits de la *Legatio ad Gaium*, du *De Somniis* et un certain nombre de textes dont on ne saurait déterminer la place et qu'il classe par ordre alphabétique. Tous ces fragments viennent des *Sacra Parallela* de Jean Damascène, des *Eclogæ* de Maxime le Confesseur, d'Antonius Monachus, de Joannes Georgides, des *Catenæ* de l'Octateuque, de versions arabes nouvellement découvertes de la traduction arménienne, enfin de la vieille traduction latine (ive siècle) d'une partie des *Quæstiones in Genesim* éditée à Bâle en 1577.

3. A. MARMORSTEIN. Philo and the Names of God. *The Jewish Quarterly Review*, janvier 1932, pp. 295-316.

Philon est en accord avec la vieille Haggadah : le tétragramme signifie le pouvoir divin de justice, le nom de Dieu la puissance de bonté.

4. Isaak HEINEMANN. *Philons griechische und jüdische Bildung*. Abschnitt 3 : *Profanrecht, Abschliessende Untersuchungen*. Breslau, Marcus, 1932, pp. 177-598.

L'Abschnitt 1 a paru dans le *Festschrift zum 75 jähr. Bestehen d. jüd. Theolog. Seminars zu Breslau* (Breslau, 1929), l'Abschnitt 2 dans le *Bericht d. jüd. Theolog. Seminars* (1930).

5. Franz GEIGER. *Philon von Alexandria als sozialer Denker*. « Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft », 14. Stuttgart, Kohlhammer, 1932, XI + 118 pp.

6. Giovanni TROTTI. *Filone alessandrino*. Roma, Ist. poligr. Stata ed. tip., 1932, 58 p.

7. Joseph PASCHER. Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*. « Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums », XVII, 3/4. Paderborn, F. Schöningh, 1931, VIII + 200 pp.

Cet ouvrage, qui emprunte son motif et son titre à *Nombres*, XX, 17, est la description du « chemin royal » selon Philon, c'est-à-dire de l'itinéraire que suit l'âme pour aller à Dieu. Il s'imposera donc désormais à qui s'intéressera à la mystique philonienne, qu'il suit sous toutes ses formes et à tous ses degrés, fondant à chaque fois ses interprétations sur de longues citations groupées, traduites et analysées. Si la première partie traite d'une façon générale du but de cette « route royale » et de son mystique voyageur — « voyant » comme Israël et, comme lui, nomade et accomplissant son « exode » allégorique hors de la chair —, la seconde et la troisième partie répondent aux deux étapes de l'itinéraire, aux deux niveaux de cette ascension : le Logos et le Dieu de lumière. L'étape

du Logos est surtout à étudier dans l'allégorie — fréquente chez Philon — du vêtement du grand-prêtre, manteau cosmique dont il faut que l'âme se revête au préalable pour accéder à sa propre « renaissance » comme Logos. Déjà cette théologie du Logos — qui, comme cette allégorie, est à comparer avec la symbolique des vêtements dans les mystères hellénistiques, notamment dans ceux d'Isis — nous met au centre d'une spéculation sur la Sagesse qui n'est pas sans analogies avec les conceptions gnostiques de la Sophia et le culte de la « Reine Isis ». Mais c'est le degré suprême de cette mystique : l'accession à la lumière divine, qui offre plus encore de ressemblances avec les mystères. La vision de l'Être grâce au  $\piνεῦμα$  (substitution du  $\piνεῦμα$  divin au  $νοῦς$  personnel dans la crise d'inspiration prophétique, — contemplation de Dieu par le Verbe), la conception même de cette vision comme un festin d'allure rituelle, la doctrine de l'Être et de ses puissances présentée comme un mystère aux deux degrés d'initiation, enfin et surtout, les si étranges passages du livre II des *Quæstiones in Exodum*, où la vision de Dieu, véritablement « transformante », est un établissement en Dieu, une sorte de « gnose » accompagnée d'une « regeneratio » (on y naît une seconde fois de Dieu et d'une Sophia vierge : c'est la substitution de l'Adam céleste à l'Adam terrestre) et d'une « transfiguratio », tout cela se rattache à un mystère voisin des mystères hellénistiques. De ce mystère, qui a ainsi servi de modèle à la description de la « route royale » et dont la structure rituelle et spéculative est retrouvée dans la Bible par voie d'interprétations allégoriques, la conclusion (pp. 261-265) tente une reconstruction. Un appendice est consacré à l'allégorèse du Temple chez Philon. — Ouvrage important, mais qui a peut-être le tort d'accorder un trop grand crédit aux hypothèses de L. Cerfaux sur l'influence des mystères dans le judaïsme alexandrin et, surtout, à l'« iranisme » de Reitzenstein.

## PLOTIN ET LE NÉOPLATONISME

### A) Plotin :

1. G. CAPONE BRAGA. Il problema del rapporto fra le anime individuali e l'anima divina dell'universo nella filosofia di Plotino. *Rivista di filosofia*, avril 1932, pp. 106-125.

Le problème du rapport entre les âmes individuelles et l'âme universelle chez Plotin est généralement résolu par les critiques dans un sens panthéiste. L'examen critique de ces interprétations et des textes amène, au contraire, C. Br. à une solution pluraliste.

2. Marcel DE CORTE. La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle. *Revue de Philosophie*, juillet 1932, pp. 323-367.

La dialectique est le principe même du système plotinien ; c'est essen-

tiellement un processus d'immanence, mouvement interne d'ascension unificatrice et, finalement, d'identification à allure panthéiste de la pensée humaine et de la pensée divine.

3. Othmar PERLER. *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung*. Fribourg, St-Paulusdruckerei, 1931, ix + 131 pp.

Saint Augustin (*Conf.*, VII, 9, 13 et *In Joan. Evang. Tract.*, 2, 4) met le  $Νοῦς$  de Plotin en relation avec le *Verbum Dei* créateur de Saint Jean. Jusqu'où va cette interprétation réciproque d'un texte par l'autre ? Dans quelle mesure l'influence du néoplatonisme s'est-elle ici exercée sur Augustin ? Conduite selon l'ordre du développement progressif de la pensée augustinienne, cette étude examine dans une première partie la façon dont la cause archétype du monde est fondée et présentée chez Plotin et saint Augustin : l'influence du néoplatonisme est ici considérable. C'est la lecture de la traduction latine des *Ennéades* qui a donné à Augustin le sentiment vif du monde invisible et du modèle divin. Chez Plotin et chez Saint Augustin cette sorte de preuve de Dieu que constitue la constatation a priori de l'existence des Idées est exposée de la même façon : on s'élève à Dieu par la Forme, par le Nombre, par la Beauté, ce qui revient au fond au même. En permettant à Augustin de retrouver l'unité du Créateur, la démonstration plotinienne l'a dégagé du manichéisme. Le rôle joué par cette doctrine du  $Νοῦς$  assimilé au *Verbum* ne saurait donc être sous-estimé dans l'évolution de la pensée augustinienne. Où les divergences apparaissent et, avec l'originalité d'Augustin, l'importance de la « Regula Sanitatis », de la Révélation, c'est dans la façon dont nos deux auteurs conçoivent l'essence des Idées ou des Causes-archétypes dans le  $Νοῦς$ . L'objet de la deuxième partie est, en effet, d'opposer à la théorie plotinienne sur l'origine des Idées et sur leurs rapports au  $Νοῦς$  et au Logos la conception augustinienne que domine le dogme de la Création. Le monde ayant été créé du néant et dans le Temps, les Idées ne sont plus qu'une modalité logique de l'Intelligence divine qui les conçoit et les crée librement, une simple relation de l'Être divin aux créatures, et qui n'est réelle que du côté des créatures (p. 105 et p. 126). De même, la doctrine révélée sur Dieu, notamment l'unité substantielle de la Trinité modifient les rapports que le néoplatonisme mettait entre Verbe et Idées. Les trois personnes de la Trinité ont en commun la Sagesse ; seule, la doctrine de « l'appropriation » permet plus spécialement d'attribuer au Fils la création.

4. Ernst BENZ. *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriffs von Plotin bis Augustin*. Habilitationsschrift zur Erlangung der venia legendi einer Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1931, 38 p.

Cette dissertation est un extrait du gros volume de Benz sur *Marius*

*Victorinus* dont nous nous rendons compte ci-après. Elle correspond aux trois premiers chapitres de la troisième Partie.

5. Je signale, enfin, tout particulièrement l'important *Bulletin critique des études plotiniennes* que publie M. Paul HENRY dans la *Nouvelle Revue Théologique*, LIX (1932), octobre, novembre et décembre. Le numéro d'octobre (pp. 707-735) contient la recension des ouvrages relatifs : I, à la *Vita Plotini* de Porphyre, II, au texte des *Ennéades* et à son interprétation. Celui de novembre (pp. 785-803) se rapporte aux travaux sur : IV, la philosophie de Plotin. La dernière livraison (pp. 906-925) expose et apprécie les publications qui traitent : IV, des sources et des influences.

### B) Néoplatonisme :

1. L'Empereur JULIEN. *Œuvres complètes*, tome I, 1<sup>re</sup> Partie : *Discours de Julien César*. Texte établi et traduit par J. BIDEZ. Paris, les Belles-Lettres, 1932, XXVIII + 235 pp.

Cette édition préparée par le minutieux travail dont témoigne une publication antérieure du même savant (*La tradition manuscrite et les éditions des Discours de l'Empereur Julien*, Gand, 1929) est destinée à faire autorité. L'édition d'Hertlein n'est pas seulement depuis longtemps épuisée ; elle devait être renouvelée. Hertlein n'a pas connu tous les apoglyphes dont il faut tenir compte. Il a, notamment, négligé le *Parisinus* 2964. La présente édition offre, au contraire, un appareil critique entièrement remanié et fondé sur une recension exhaustive des manuscrits. En fin d'enquête, les généalogies fantaisistes de Klimek et de von Borries sont entièrement à écarter. L'édition de B. réforme, d'autre part, l'ordre traditionnel des *Discours* de Julien. Un tableau de concordances permet, du reste, de se retrouver facilement dans cette disposition nouvelle, notamment par rapport à Spanheim et à Hertlein. L'ordre ordinairement reproduit n'a, en effet, pour lui ni la chronologie, ni la tradition manuscrite. Or, l'ordre chronologique s'impose tout particulièrement dans le cas de Julien. C'est ainsi que, si l'*Éloge de Constance* (hiver 356/357) conserve ici la première place, l'*Éloge d'Eusébie*, ordinairement classé troisième, vient en second lieu (également, hiver 356/357). A l'inverse, les *Actions de l'Empereur ou de la Royauté* (hiver 358/359) passent du deuxième au troisième rang. La quatrième pièce du présent recueil, *Sur le départ de Salluste* (hiver 358/359), correspond au VIII<sup>e</sup> Discours de la Vulgate. Enfin, l'adresse *au Sénat et au Peuple d'Athènes*, précisément datée de l'été 361, conserve son ancien numéro d'ordre, le cinquième. Il est inutile d'insister sur les garanties qu'offre une traduction fondée sur un texte si solidement établi et depuis si longtemps et si rigoureusement étudié. En particulier, les progrès sur la traduction

française de Talbot est immense (cf. p. XXXVII). Ces cinq premiers discours intéressent moins directement l'histoire de la philosophie que les discours qui vont suivre. Signalons simplement : p. XXXIII, les remarques sur la différence entre l'esprit neutre qu'un enseignement universitaire qui s'adresse à des chrétiens autant qu'à des païens impose au IV<sup>e</sup> siècle aux rhéteurs, et le caractère apologétique, offensif de la philosophie néoplatonicienne contemporaine. (Praechter, pourrait-on ajouter, a déjà montré que cette neutralité distingue le néoplatonisme enseigné à Alexandrie du néoplatonisme athénien). P. 5 : l'influence du philosophe Thémistius et du rhéteur Libanius, surtout du premier, est sensible dans l'*Éloge de Constance*. P. 72 : certains passages de l'*Éloge d'Eusébie* contiennent des allusions intéressantes à l'activité païenne des conventicules philosophiques en Grèce. Pp. 111-112 : le *Discours sur la Royauté* témoigne encore, à côté de celle de Dion Chrysostome, de l'action de Thémistius, notamment à propos de l'interprétation d'un passage des *Lois* de Platon. L'interprétation néoplatonicienne de la mythologie païenne s'y fait déjà jour (p. 114). Les 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> discours restent plus encore en dehors de l'histoire de la philosophie. Cependant le quatrième intéresse Salluste, auteur du traité *Des Dieux et du Monde*, et contient (p. 205) une attaque contre la foi barbare (des chrétiens) « à des fables incroyables et à d'absurdes miracles ».

2. E. STEPHANOU. Bulletin bibliographique de philosophie byzantine. *Échos d'Orient*, XXXV, n° 165, juin-mars 1932, pp. 55-74.

Signale non seulement les publications qui intéressent la philosophie byzantine, mais aussi les travaux parus dans ses dernières années sur la philosophie néoplatonicienne postérieure à Jamblique.

## PHILOSOPHIE PATRISTIQUE

### GÉNÉRALITÉS ET ÉTUDES D'ENSEMBLE

#### A) Histoire de la littérature :

1. Gerhard RAUSCHEN. *Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihre Lehrgehalt*. Freiburg, Herder, 1931, xx + 441 pp.

10<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> édition de ce manuel classique. A la mode allemande il a été tenu au courant, augmenté — jusqu'à la confusion — et rajeuni par Berth. Altaner.

2. O. BARDENHEWER. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd. V : *Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur, mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1932, xii + 423 pp.

Ce tome V va du début du VI<sup>e</sup> siècle à la fin de la littérature patristique, c'est-à-dire, du côté grec, jusqu'à Jean Damascène († 754) et, du côté latin, jusqu'à Isidore de Séville († 636). La première partie est consacrée à la littérature de langue grecque de Léonce de Byzance à Jean Damascène : B. y étudie tour à tour : la littérature dogmatico-polémique dont les centres sont d'abord le monophysisme, puis le monothélisme, — la littérature éthico-ascétique, c'est-à-dire les traités spirituels du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècle, notamment de Siméon Stylite le jeune, Jean le Scholastique, Jean Climaque et Jean de Carpathos, — la littérature biblico-exégétique (dont Énée de Gaza), — l'histoire ecclésiastique et l'hagiographie, — l'éloquence et la poésie chrétiennes. L'ancienne littérature arménienne forme le sujet de la deuxième partie (Historiens — Homélistes et exégètes — Dogmaticiens et polémistes, notamment Eznik de Kolb). La troisième et dernière partie porte sur la littérature de langue latine de la fin du VI<sup>e</sup> à la moitié du VII<sup>e</sup> siècle : elle est répartie selon un ordre géographique (les Italiens — dont Boèce et Cassiodore — ; les Africains ; les Gaulois les Espagnols, notamment Isidore de Séville). Est-il besoin de rappeler les mérites et la disposition de l'*Histoire* de Bardenheuer ? On sait notamment qu'on y trouvera une bibliographie complète se rapportant précisément à la question examinée dans chacun des paragraphes.

## B) Histoire des dogmes :

Joseph TURMEL. *Histoire des Dogmes. II : La Trinité. L'Incarnation. La Vierge Marie*. Paris, Rieder, 1932, 534 p.

Suite d'une publication monumentale dont le premier tome a été analysé ici-même (*R. Ph.*, I, pp. 454-455). Ce second volume a pour objets : la Trinité (pp. 15-243) — l'Incarnation (pp. 245-424) — la Vierge Marie ou la Mariologie (pp. 425-529). L'histoire des « variations » du dogme trinitaire est la reprise des conclusions qui se dégagent des premiers livres du *De Trinitate* du P. Petau : plusieurs docteurs des trois premiers siècles ont ignoré la génération éternelle du Verbe et tous se représentent le Verbe comme le ministre dont le Père s'est servi pour créer le monde, comme l'exécuteur subordonné des volontés du Père. A quoi, procédant des querelles soulevées au XVIII<sup>e</sup> siècle par le *Platonisme Dévoilé* de Jean le Clerc, T. ajoute la thèse de l'origine philosophique, platonicienne du Verbe chrétien. L'histoire du dogme actuel de la Trinité pourrait s'articuler ainsi : la Trinité n'apparaît dans l'Église qu'aux environs de 165. Jusqu'au concile de Nicée, Jésus, considéré presque immédiatement comme le Fils de Dieu, est l'objet de deux interprétations théologiques différentes, l'une l'absorbant dans le sein même de la divinité — sous l'influence de Marcion ? — et en faisant le Dieu suprême, le Père incarné, l'autre le proclamant Verbe, ministre de Dieu

et le subordonnant au Père. Ces deux conceptions antagonistes finissent au III<sup>e</sup> siècle par recevoir une solution provisoire, imposée par Constantin, à Nicée en 325. Ce concile n'est, en fait, qu'une tentative pour mettre fin aux querelles entre partisans du Verbe oriental, les uns, à la suite de Clément et d'Origène, attribuant au Verbe une génération éternelle, les autres, à la suite de Justin, plaçant sa naissance à la veille de l'origine du Monde. Mais la notion de « consubstantiel » n'empêche pas le développement ou la réapparition des conceptions archaïques. Entre Nicée et Saint Augustin, sa fortune, très diverse, traverse trois phases : l'une où elle perd ses appuis en Orient, la seconde d'abandon à peu près général, même en Occident, la troisième, enfin, où, transformé par Saint Athanasius, le consubstantiel est accepté par l'Orient et par l'Occident. Cette nouvelle conception athanasienne, qui jetait par terre la Trinité de Rome et celle d'Origène, est elle-même éclipsée par les théories augustiniennes dont les différences avec elle sont nettement marquées (pp. 192-199) et dont le plus clair résultat aurait été d'anéantir le dogme de l'Incarnation (p. 201 et cf. p. 423). C'est, en fait, Augustin tout seul qui est le père du mystère actuel de la Trinité. Après lui, son interprétation s'impose, malgré quelques incidents, à l'Église Latine dont, seule, l'histoire est ici traitée. Un chapitre intercalaire (pp. 153-185) s'occupe du Saint-Esprit et s'efforce de rattacher au montanisme l'apparition de cette nouvelle hypostase dans la Trinité chrétienne. — Les inspirateurs de la deuxième partie du présent livre (*l'Incarnation*) sont Dupin et Tillemont (cf. pp. 12-13) : on en tire une apologie de Nestorius. Deux sections dans cette histoire : dans la première, les Chrétiens, partant d'une nature du Christ, s'efforcent les uns de la protéger, les autres de la supprimer. Les attaques contre la condition humaine du Christ (docétisme) sont finalement repoussées. On aboutit au dogme de deux natures du Christ. Dans la seconde, on se préoccupe de l'union dans le Christ de cette divinité et de cette humanité, de ces deux natures une fois admises en principe. Apollinaire, Nestorius, le Monophysisme marquent les principales étapes de ce débat clos, au moins en apparence, au concile de Chalcédoine par la promulgation du dogme de l'union hypostatique. Mais les tentatives de réaction contre l'œuvre de Chalcédoine inaugurent jusqu'au monothélisme et à l'adoptianisme une troisième période de querelles dramatiques, mais infructueuses. — L'objet de la dernière partie est la Mariologie. La thèse de T. s'inspire, ici comme pour la Trinité, de Petau et des ch. 1 à 5 du livre XIV du *De Incarnatione*. Elle insiste sur les mêmes textes des Pères suivant quoi Marie, même devenue mère de Dieu, aurait commis le péché ou aurait été soumise au péché originel, bref sur les « variations » des dogmes de la Virginité perpétuelle de Marie, de l'enfantement virginal, de la sainteté de Marie, de son exemption du péché originel, et elle montre comment, malgré les oppositions des docteurs, singulièrement des dominicains, un mouvement irrésistible de piété populaire et franciscaine et la fête orientale de la conception de Marie transplantée

dans l'Église latine imposent le dogme de l'Immaculée Conception, définitivement proclamé le 8 décembre 1854. — Ce gros volume, comme le précédent, se recommande par la richesse et la variété des textes qui y sont cités et traduits. Les vues restent cependant unilatérales et l'interprétation de certaines doctrines bien schématique.

### C) Gnosticisme :

Walther VÖLKER. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. « Sammlung aus gewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellen-schriften », N. F., 5. Tübingen, J. G. Mohr (Paul Siebeck), 1932, v + 147 pp.

Ce recueil — et ce n'est pas un mince éloge — répond à une nécessité. Il y a longtemps que de différents côtés l'on avait songé à réunir soit les textes principaux relatifs au Gnosticisme, soit les citations ou documents authentiques qui nous sont restés de la littérature gnostique : les publications — qui sont, en général, des traductions — de Wolfgang Schultz (1910) et de H. Leisegang (1924) en Allemagne, de Buonaiuti (1923) en Italie, de E. Cowel (1924) en Angleterre en sont autant d'indices. Il y avait bien, également, des éditions partielles, comme celle des fragments d'Héracléon par Brooke, mais il n'existait pas encore de publication critique des textes primitifs de la Gnose réunis et transcrits d'après les meilleures éditions. Or, c'est là ce que nous donne V. Non que tout s'y trouve ou que ce recueil s'en tienne aux seules citations directes d'écrits gnostiques conservées par les hérésiologues. La Gnose postérieure au II<sup>e</sup> siècle n'y figure pas ; ce que l'on peut considérer comme une Gnose non-chrétienne, non plus. Par contre, témoignages et résumés (ou interprétations) des doctrines voisinent avec les fragments authentiques. On y trouve donc certains documents sur Simon le Mage (Justin Martyr et Irénée) et la *Μεγάλη Ἀπόφασις* attribuée par Hippolyte à Simon. Les Ophites sont représentés par l'écrit naassène utilisé par Hippolyte, le psaume naassène sur l'Âme, un fragment du livre de Baruch du gnostique Justin. La doctrine de Carpocrate et de son fils Épiphane peut être directement atteinte grâce aux citations faites par Clément d'Alexandrie du *περὶ δικαιοσύνης*, mais elle est surtout rapportée d'après Irénée et Hippolyte. De même, Basilide et son fils Isidore : quelques fragments épars chez Hégonimus, Clément et Origène sont flanqués des notices d'Irénée, d'Hippolyte, d'Agrippa Castor. Enfin, Valentin et son école sont plus largement et plus directement accessibles par les citations réunies des œuvres, en particulier des lettres, du maître, un commentaire d'Héracléon, la lettre de Ptolémée à Flora, un débris de prologue valentinien au IV<sup>e</sup> Évangile. Mais nous trouvons à côté : la notice d'Irénée, les *Excerpta ex Theodoto* de Clément, les indications d'Hippolyte et les descriptions qu'Irénée nous a laissées des pratiques cultuelles des Marcosiens. Tel quel, le travail de V. a un très haut intérêt. Il ne rendra pas seulement

service aux étudiants des « séminaires », à qui il est expressément destiné. Recueil commode d'une documentation qu'il fallait chercher et dégager des côtés les plus divers, classement clair de textes qui à chaque fois sont suivis de la mention des meilleures éditions et des traductions dont le fragment a pu être l'objet, il est l'instrument indispensable de qui aura à s'occuper des origines de la Gnose chrétienne ou de l'évolution des écoles gnostiques. La juxtaposition des textes sous un format réduit rendra faciles les analyses et les comparaisons. L'apparat critique fort complet, les notes relatives aux passages bibliques mentionnés ou aux textes parallèles de la théologie alexandrine offrent, enfin, une base solide aux recherches en ce domaine et — souhaitons-le — les susciteront.

### D) Études diverses :

1. E. FASCHER. *Deus Invisibilis*. « Marburger Theologischen Studien » VI, 1. Gotha, Klotz, 1931, pp. 41-77.

Étude de Jean, I, 18. Elle porte sur le problème de l'Invisibilité de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament envisagé sous le triple aspect des théophanies — de la vision prophétique — de la réflexion pieuse.

2. G. BARDY. L'Église et l'Enseignement pendant les trois premiers siècles. *Revue des Sciences Religieuses*, janvier 1932, pp. 1-28.

Textes relatifs à l'enseignement chrétien des trois premiers siècles. Cet enseignement est uniquement consacré à la foi et à la morale. Il n'y a pas d'écoles chrétiennes réservées aux enfants.

3. G. BARDY. La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Écriture sainte. *Revue Biblique*, XLI, 2, avril 1932, pp. 210-236 ; 3, juillet 1932, pp. 341-369 ; 4, octobre 1932, pp. 515-537.

Fixe les grandes lignes de l'histoire des « Quaestiones et responsiones » scripturaires au cours de la période patristique. Part des *Ζητήματα καὶ λύσεις* d'Aristote et passe par Philon, les Gnostiques, Origène, Eusèbe de Césarée et ceux qu'il a influencés (Ambroise, Jérôme), l'Ambrosiaster, Pseudo-Augustin, St Jérôme, St Augustin à qui est consacré le troisième article tout entier. Enquête à suivre.

4. Mme LOT-BORODINE. La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. *Revue de l'Histoire des Religions*, CV, 1, janvier-février 1932, pp. 5-43.

Premier essai de mise au point d'une histoire de la *Θεωσις* et de la *Θεωσις* dans la patristique grecque et byzantine jusqu'à Syméon le Nouveau Théologien. L'ascension de l'âme à Dieu — indépendamment d'un aspect rituel que l'auteur laisse volontairement de côté — suppose d'abord un fondement théologique, c'est-à-dire, d'une part, une spéculation

lation sur l'essence de Dieu, spéculation liée à la « Théologie apophatique », de l'autre, une doctrine anthropologique de nature mystique, conjointe elle-même au drame de l'histoire universelle, à l'économie du salut : chute de l'homme né dans la Béatitude, — « humanisation » de Dieu par l'Incarnation, — « divinisation » de l'homme par récupération de l'ἐμωλωσις de Dieu effacée par le péché d'Adam et rendue à nouveau possible par l'œuvre rédemptrice du nouvel Adam, du Christ (d'où l'importance de la doctrine de la « récapitulation » dans la théologie grecque). M<sup>me</sup> L.-B. insiste fortement sur les divergences qui séparent sur ces points les spéculations occidentale et orientale, divergences qu'accroît définitivement la théologie augustinienne.

### MONOGRAPHIES ET ÉTUDES PARTICULIÈRES

#### A) Christianisme primitif :

1. Friederich ZOLKE. Die Mystik des Apostels Paulus, ein Ersatz für den Erwählungsgedanken. *Angelos*, IV, 1/4, 1932, pp. 48-50.

Pour Paul la mystique est devenue un substitut de la conception formée par l'Ancien Testament autour de la foi à l'élection du peuple d'Israël.

2. J. WOBBE. *Der Charis-Gedanke bei Paulus*. « Neutestamentliche Abhandlungen », XIII, 3. Münster, Aschendorff, 1932, xx + 102 pp.

#### B) Origène :

1. ORIGÈNE. *De la Prière. Exhortation au Martyre*. Introduction, traduction et notes par G. BARDY. « Bibliothèque patristique de Spiritualité ». Paris, Gabalda, 1932, 285 p.

Excellente traduction, qui vise plus à la littéralité qu'à l'élégance, mais, par là, serre le texte de très près, des deux ouvrages essentiels pour qui veut pénétrer la piété origéniste et l'ardeur de sa conviction chrétienne. Elle suit pour les deux traités l'édition donnée par P. Koetschau en 1899 dans la Collection des Pères grecs de Berlin. Une introduction commune (pp. 5-11) rappelle brièvement les faits saillants de la vie d'Origène et ses principaux ouvrages. Deux préfaces particulières (pp. 13-16 et pp. 199-201) traitent de la date, du plan et de l'intérêt de chacun des traités. Le premier, écrit entre 231 et 240, est consacré au problème de la Prière et au commentaire de l'Oraison Dominicale. L'*Exhortation*, qui date de 235, est une œuvre de circonstance, dirigée contre l'apostasie et affirmant le sacrifice total dû au Christ.

2. Gustave BARDY. Origène. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, fasc. XCV-XCVI, col. 1489-1565. — G. FRITZ. Origénisme. *Ibid.* col. 1565-1588. Paris, Letouzey, 1932.

Deux longs articles exhaustifs sur l'ensemble des doctrines d'Origène et de leur histoire. Tous les aspects du problème sont examinés et leur exposé est accompagné d'une copieuse bibliographie.

3. G. BARDY. *Origène*. « Les Moralistes chrétiens ». Paris, Gabalda, 1931, 312 p.

Selon le programme de la collection dont il fait partie, ce volume comprend avant tout des « textes et des commentaires ». Une introduction, suivie de courtes notes bibliographiques, passe en revue la vie et l'œuvre d'Origène et insiste sur la part du moraliste dans cette immense production littéraire (pp. 5-28). Les nombreux textes traduits — extraits du *Contra Celsum*, du *De Oratione*, de l'*Exhortation au Martyre*, du *De Principiis* et surtout des nombreux commentaires origénistes — sont répartis sous les rubriques suivantes : les Principes, — la Vie et les Vertus chrétiennes, — Vers la vie parfaite. La liberté et la grâce divine sont le principe de ce combat contre le péché qui, peu à peu, au travers de la riche gamme des vertus chrétiennes, s'élève à la perfection et s'achève en contemplation, en charité ou en martyre. De courts développements précèdent chaque texte, montrant le lien théorique qui l'unit au précédent et assurant ainsi la continuité de la pensée d'Origène et, du même coup, celle de cet exposé d'ensemble.

4. G. BARDY. La Spiritualité d'Origène. *La Vie Spirituelle*, mai 1932, pp. [80]-[106].

Les idées qu'Origène emprunte à l'hellénisme — la purification, l'ἐπάθειν — sont chez lui entièrement renouvelées par un christianisme profond. Le caractère chrétien de cette spiritualité éclate, d'autre part, dans les développements origénistes sur la charité, le Christ crucifié et le Logos.

5. René CADIOU. *Introduction au Système d'Origène*. Paris, les Belles-Lettres, 1932, 115 p.

Il faut entendre « introduction » en un sens précis. On n'offre pas ici une esquisse du système origéniste, mais une étude préliminaire dont les doctrines de l'âme, de sa liberté et de sa faute d'après le *De Principiis* forme le centre et qui, portant par là sur les premières productions dogmatiques d'Origène — les premières dans l'ordre de ses écrits comme dans celui de sa pensée —, prépare à ce qui sera le véritable théologie du maître alexandrin : la doctrine du Verbe du *Commentaire de Saint Jean* et des œuvres postérieures. A cet égard, C. introduit une sorte d'innovation dans la chronologie des œuvres d'Origène : le *Commentaire sur Jean* lui paraît devoir être placé après le *Traité des Principes* (pp. 11-13) ; au contraire, les commentaires sur les *Psaumes* et la *Genèse*, ici utilisés, sont antérieurs à ce traité (pp. 13-14). Le présent exposé fait donc porter son effort principal sur le problème de la liberté tel qu'il

s'offre d'abord chez Origène, encore tout imprégné, mais déjà dégagé du platonisme contemporain. La réflexion sur l'âme humaine a besoin de se développer, l'expérience de la vie intérieure de se projeter dans un cadre cosmologique fourni par l'interprétation systématique des mythes platoniciens, à quoi, pour Origène, s'adjoint la Bible (ch. I). Mais cette cosmologie est déterminée pour Origène par l'obligation de s'opposer aux doctrines pessimistes et impies que les gnostiques soutenaient à propos des origines. Le problème de l'apparition du mal dans le monde sera résolu métaphysiquement par un passage de l'unité à la multiplicité, la chute des esprits étant à l'origine du monde (ch. II). La diversité du monde s'explique par une histoire de l'âme, histoire pour la description de laquelle Origène s'adressera au mythe du *Phèdre*, mais joint à celui du X<sup>e</sup> livre de la *République*, et où l'âme conservera sa liberté et la propre responsabilité de son écart. La préexistence n'a d'autre but que de permettre l'exercice de la liberté, et celle-ci à son tour que de fournir un motif d'élection ou de réprobation à la justice divine (ch. III). La liberté est donc la loi du présent univers, mais le mal est en même temps l'éloignement de Dieu. La doctrine origéniste apparaît donc alors comme une mystique fondée sur l'aspiration de l'âme à sa restauration en son état primitif. La chose n'allait pas sans les difficultés qu'exposent les ch. IV et V. Origène est à la fois gêné et aidé par son platonisme. On suit (ch. VI) les diverses formes prises par le mythe de l'âme, de sa première faute et de l'origine du mal, et on voit comment cette doctrine de la liberté, qui fait le fond de l'histoire de l'âme et qu'Origène met à la base de la chute, ne prend son sens que comme préambule d'une psychologie du salut ou de l'oraison. Aussi la doctrine se corrigera-t-elle en ce sens que l'on passera peu à peu du plan cosmologique à la mystique. C'est là peut-être un échec du système primitif, mais il en reste une psychologie religieuse qui apparaîtra à nouveau dans les commentaires ultérieurs et dont le ch. VIII (*Âme et Liberté*) réunit les échos (définition de la liberté, — chute et restauration, — privation de Dieu et aveuglement de l'esprit, — doctrine du salut par l'illumination à l'aide du Verbe divin). On aboutit à une théorie particulière de la Grâce, forme d'« une sagesse qui est au-dessus de l'homme » (pp. 91-94). Trois notes ferment cette étude, dont les fines analyses particulières échappent au résumé. La première porte sur le Marcionisme au temps d'Origène. Les deux autres relèvent du juste désir, exprimé par l'auteur dès le début (pp. 5-7), de fixer le sens du vocabulaire origéniste : on y trouve donc (note II) une étude des mots techniques grecs (et, pour la traduction de Rufin, latins) employés par Origène (ils sont surtout relatifs à la psychologie), et (note III) un bref tableau sur trois colonnes de l'origine, de la nature du mal et de ses remèdes d'après les Gnostiques, Origène et Plotin.

6. P. DE LABRIOLLE. Celse et Origène. *Revue Historique*, janvier 1932, pp. 1-44.

Examine à propos du *Contra Celsum* les positions et conclusions — à certains égards, paradoxales — du livre d'Anna-Miura Stange, *Celsus und Origenes* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, III, Giessen, 1926). On peut accorder que l'atmosphère spirituelle où se meuvent les deux adversaires est identique pour l'un et pour l'autre, mais il est impossible d'en déduire, comme le fait M<sup>me</sup> Stange, un accord doctrinal et profond sous une opposition de surface. En réalité, l'attitude de Celse et d'Origène à l'égard de Dieu ou de l'empereur, leurs « visions du monde » sont irréductibles.

7. G. BARDY. Origène et l'Aristotélisme. *Mélanges G. Glotz*. Paris, Presses Universitaires, 1932, I, pp. 75-84.

Le passage connu de Porphyre que cite Eusèbe (*H. E.*, VI, 19, 7-8) ne mentionne pas Aristote parmi les auteurs étudiés par Origène. Par ailleurs, rien ne dénote chez Origène une connaissance personnelle et approfondie de l'œuvre d'Aristote : on ne peut relever que quelques traits relatifs aux mœurs des animaux, quelques définitions usuelles, le rappel de quelques idées connues de tous. Les affirmations de de Faye sur l'influence du *De Anima*, celles de Denis sur l'action de l'*Éthique à Nicomaque* sont peu sûres. Il est également improbable que l'aristotélisme soit à la base de la théorie du *De Principiis* sur la matière. « Comme ses devanciers chrétiens, Origène adopterait plutôt à l'égard d'Aristote une attitude de défiance. » Il n'est pas familier avec sa pensée et ne le regarde pas comme son inspirateur.

8. K. RAHNER. Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1932, pp. 113-145.

Il y a chez Origène — d'après *Prov.*, II, 5 et *Hebr.*, V, 14 — les linéaments d'une théorie de l'*αἰσθητικὸν* mystique, transposition dans le domaine de la *γνώσις* des cinq sens de la perception sensible. Cette perception spirituelle est l'œuvre du *νοῦς* dont ces cinq sens sont les puissances.

9. R. ARNOU. Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez Saint Augustin. *Gregorianum*, janvier 1932, pp. 124-136.

Plotin engendre le *Νοῦς* de l'Un à l'aide de la *θεωρία* conçue comme activité. C'est cette même notion qui permet à Origène d'expliquer la génération du Fils à partir du Père et à Saint Augustin de rendre compte de la création des anges.

10. René CADIOU. Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène. *Revue des Études grecques*, XLV, n° 212, juillet-septembre 1932, pp. 271-285.

Recueille à la suite de Harnack (*Texte und Untersuchungen*, 42, 4,

1919, p. 94 sq.) les fragments des travaux anciens de lexicographie que l'on trouve cités ou utilisés par Origène. Les dictionnaires philosophiques sont l'œuvre soit de l'école d'Aristote, soit, le plus souvent, des Stoïciens (notamment, le lexique d'Hérophile). De même que Clément d'un lexique hiéroglyphique de Chérémon, Origène fait usage de dictionnaires de langues étrangères et, en particulier, d'un *Onomasticon* hébraïque. Les fragments de lexiques helléniques cités par C. ont l'intérêt d'offrir (singulièrement, les articles *θεός, οὐσία, ἀρχή*) la juxtaposition des définitions d'écoles dont certaines relèvent du néopythagorisme ou du platonisme récent. Indications précieuses pour l'histoire de l'enseignement au III<sup>e</sup> siècle et pour celle du premier néoplatonisme.

### C) Jules Africain :

JULES AFRICAÏN. *Fragments des Cestes provenant de la collection des Tacticiens grecs*, édité avec une introduction et des notes critiques par J.-R. VIEILLEFOND. Paris, les Belles-Lettres, 1932, LVIII + 96 pp.

V. a patiemment extrait des collections byzantines — *Géoponiques Hippocratiques*, Collection militaire (notamment les *Tactiques* inédites du Pseudo-Léon [*Sylloge*] et du Pseudo-Constantin [*Eclogé*]) — des manuscrits alchimiques et des papyri, les fragments des *Κεστοί* qui y étaient épars ou enfouis. Son recueil offre de l'inédit. De plus, le long travail qui en a préparé l'élaboration comporte une révision critique des publications antérieures à la sienne : Thévenot, Meursius et Vincent, éditions informes à quoi ne préside le souci ni de la tradition manuscrite — ici, bien entendu, exhaustivement reconstituée —, ni de l'authenticité, ni même du sens. Ces extraits des *Cestes* relatifs pour la plupart au dressage des chevaux ou à l'art de la guerre et des armes baignent dans une atmosphère magique. Ils n'intéressent donc que secondairement l'histoire de la philosophie. Leur publication doit, cependant, être signalée : elle comble une lacune dans notre connaissance de Jules Africain, curieux personnage du III<sup>e</sup> siècle dont la *Chronographie* et les *Lettres* révèlent le christianisme robuste et les *Cestes* la curiosité superstitieuse mêlée d'un certain goût de l'observation scientifique et retenue le plus souvent par la magie. Elle revise tout un chapitre de nos histoires de la littérature patristique où, sur la foi des Thévenot ou des Vincent, bien des erreurs se lisent encore.

### D) Méthode d'Olympe :

MÉTHODE D'OLYMPE. *Le Banquet des Dix Vierges*. Traduction par Jacques FARGES. « Bibliothèque patristique de Spiritualité ». Paris, Gabalda, 1932, 204 p.

Spécialiste de Méthode (fin du III<sup>e</sup> siècle), à qui il a consacré sa thèse

de doctorat et dont il a déjà traduit le *De Autexusio*, M. F. donne ici, précédée d'une analyse très succincte du traité, la traduction de cet éloge de la Virginité et, tout ensemble, de cette Imitation du Christ qu'est le *Banquet des Dix Vierges*. Adaptation plus ou moins lointaine du *Banquet* de Platon et de sa louange de l'Eros, l'œuvre a son importance, non seulement dans l'histoire de la poésie chrétienne, mais encore dans celle de la mystique, notamment, par le Discours VII qui — comme la plupart des dix éloges, interprétation d'un passage scripturaire — s'appuie sur le *Cantique des Cantiques*. La traduction vivante de M. F. a été faite sur le texte publié en 1917 par Bonwetsch dans la Collection des Pères Grecs de l'Académie de Berlin.

### E) Les Cappadociens :

1. M. Th. DISDIER. Nouvelles études sur Saint Grégoire de Nazianze. *Échos d'Orient*, 30, 1931, pp. 485-497.

Bulletin bibliographique développé de la littérature qui a paru durant ces vingt dernières années sur Grégoire de Nazianze.

2. E. STEPHANOU. La coexistence initiale du corps et de l'âme dans l'homme d'après Saint Grégoire de Nysse et Saint Maxime l'Homologue. *Échos d'Orient*, XXXV, n° 167, juillet-septembre 1932, pp. 304-315.

La solution que donne Grégoire de Nysse au problème de l'union de l'âme et du corps et de l'apparition de l'âme dans le corps humain (*P. G.*, XLIV, 123-256, et XLVI, 304-315) est une théorie traducianiste. Maxime le Confesseur, en différents passages du *περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, subit l'influence de Grégoire, mais rejette le traducianisme pour adopter une théorie « créationiste ». Tous deux n'acceptent pas la préexistence de l'âme et s'appuient sur la coexistence de l'âme et du corps, sur la simultanéité des éléments constitutifs du composé humain, mais, tandis que Grégoire ne fait plutôt qu'affirmer cette notion, Saint Maxime s'efforce d'en expliciter le contenu sous l'influence de préoccupations christologiques plus fortes.

### F) Marius Victorinus :

Ernst BENZ. *Marius Victorinus und die Entwicklung der aberländischen Willensmetaphysik*. Stuttgart, Kohlhammer, 1932, xiv + 436 pp.

Ce gros livre sort d'une interprétation du *De Trinitate* de Saint Augustin. La doctrine trinitaire chez ce saint est fondée sur le principe d'une métaphysique volontariste, capital pour l'évolution ultérieure de la philosophie occidentale. Or, sur ce point, les sources de la doctrine augustinienne sont Platon et le traducteur latin des œuvres de Plotin, Marius Victorinus. Le problème doit donc être étudié selon la perspective : Plotin-

Victorinus-Augustin, et il faut prendre Victorinus pour centre d'où l'on rayonnera en deçà et au delà. La première partie est consacrée à Marius Victorinus, à sa vie, ses œuvres et, surtout, sa théologie. L'exposé de cette théologie est exhaustif (ontologie, — théodicée, — christologie, — doctrine trinitaire, — la foi, — l'Église). Il s'attarde plus particulièrement sur les concepts de *potentia* et de *generatio* en Dieu et sur le rôle joué par la volonté dans la christologie : la volonté est le principe de la substantification de soi, de la position propre de la personne comme hypostase et comme définition de soi. Si le Christ est, par rapport à une métaphysique de la Lumière, *imago* et *species Dei*, il est aussi *voluntas Dei*, et la *forma Dei*, par quoi on peut également le définir, correspond à la représentation volontaire que le Dieu caché se fait et fait de lui-même. Comme acte, le Logos est *potentia vitalis* et, dans la doctrine victorinienne des mouvements divins, répond au *motus foris*. Même importance de la volonté dans l'interprétation de la Trinité : la *copula* qui unit les trois personnes est en étroite connexion avec les idées de Vie et de Verbe, et la formule trinitaire tout entière s'articule selon un *esse* — un *vivere* — un *intelligere* sur le type de l'être de l'esprit humain tel qu'il ressort d'une analyse de la vision. Enfin, la volonté joue un grand rôle dans la théorie de la Foi. D'où vient ce volontarisme de la théologie de Victorinus, sinon de Plotin dont les doctrines analogues sont examinées dans la seconde partie de l'ouvrage ? L'analyse du mythe de Kronos, celle, surtout, du processus par quoi se forment et apparaissent les hypostases divines permettent de mettre en lumière l'importance de la notion de δύναμις et de la volonté, particulièrement à la base de l'ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτὸν, par quoi l'hypostase se fonde elle-même, et de l'ἔρως, qui sert de *copula* aux hypostases. Ici déjà la chose repose, comme chez Victorinus, sur une dialectique de l'acte de pensée à quoi la vision sert d'exemple. Ce dynamisme se retrouve dans la constitution de Νοῦς et de l'âme de l'univers. Deux chapitres portent, enfin, sur la réintégration par ἐπιστροφή de l'esprit éloigné de son principe et sur la spéculation relative au Temps. La troisième partie du livre paraît à de certains égards faire double emploi avec la deuxième. Elle s'ouvre à nouveau sur l'aspect volontariste, dérivé de l'analogie avec l'être humain, de la doctrine plotinienne sur Dieu. Elle tente, ensuite, de dériver cette spéculation sur la Volonté en Dieu des philosophies religieuses non-chrétiennes de l'Orient : Hermétisme et Gnose, puis retrouve les linéaments de la doctrine dans le Christianisme grec, chez Irénée, chez Origène et chez Athanase. Dans le monde latin on peut retracer, avant Augustin, la fortune de ce volontarisme théologique dans le néoplatonisme latin de Chalcidius, de Marius Victorinus (avant sa conversion, dans son commentaire à la rhétorique de Cicéron) et de Firmicus Maternus, d'autre part, dans la dogmatique chrétienne, chez Tertullien, chez Lactance et chez Ambroise. Tout ce mouvement aboutit à la métaphysique augustinienne qui en est l'achèvement et l'expression parfaite : la volonté y est au centre du concept de personne qui domine

le dogme trinitaire, au centre de l'idée de la *creatio ex nihilo*, au centre, enfin, de la *contemplatio* et de la *fides*. Une dernière section — qui a déjà l'allure d'un appendice — s'essaie à interpréter du point de vue de la métaphysique volontariste la signification du schisme arien. Plusieurs appendices — réels, cette fois, et qui rendront les plus grands services à qui aura à s'occuper de Victorinus — sont consacrés aux rapports de Victorinus et d'Origène et, surtout, au texte, aux éditions des œuvres victoriniennes et à la bibliographie. — Il y aurait beaucoup plus à dire sur ce livre important : la variété même des systèmes mis en question, les analyses continues dont il est fait rendent tout à fait imparfaits des résumés comme celui-ci. Surtout, les interprétations de B. — notamment pour ce qui est de Plotin —, l'hypothèse d'ensemble qui forme la structure de son travail appelleraient des critiques qui méneraient trop loin. Nous comptons y revenir ailleurs.

#### G) Saint Jérôme :

*Lettres spirituelles* de SAINT JÉRÔME. I. *La Doctrine Spirituelle*, par DENYS GORCE. « Bibliothèque patristique de spiritualité ». Paris, Gabalda, 1932, 222 p.

On donne ici, dans une traduction serrée, mais aisée, quelques-unes des principales lettres ascétiques, ou lettres d'exhortation à la vie parfaite, de Saint Jérôme : la lettre 22 à Eustochius, 52 à Népotien, 53 et 58 à Paulin de Nole, 54 à Furia, 107 à Læta, 130 à Démétriadè. Elles ont trait à la virginité, à la vie ou à la formation des clercs et des moines, à l'étude des Écritures ou à l'éducation des filles. Le texte suivi est celui d'Hilberg dans la Collection des Pères latins de Vienne. Tout n'a pas été traduit, mais les développements exclus sont résumés et signalés entre crochets. Une introduction générale retrace la biographie de Saint Jérôme, surtout en vue de fixer les dates de la correspondance. Chacune des lettres est, en outre, précédée d'une courte notice particulière sur son objet et la qualité de son destinataire.

#### H) Pseudo Denys l'Aréopagite :

1. S. DENYS L'ARÉOPAGITE. *Œuvres*, traduites du grec. Introduction par Mgr DARBOY, archevêque de Paris. Paris, Tralin, 1932, CLXXVI + 330 p.

Le besoin d'une traduction — et, surtout, d'une édition — nouvelle des écrits aréopagitiques se fait sentir de plus en plus vivement. Cette réédition du livre de Mgr Darboy (Paris, 1845) n'est guère pour le satisfaire : la traduction est molle, vague, inexacte, surtout de ton. Il était, surtout, parfaitement inutile de réimprimer la longue préface qui, tout entière destinée à soutenir l'apostolicité de l'auteur du *Corpus*, n'a plus qu'un intérêt rétrospectif et d'amusante curiosité.

2. J. STIGLMAYR. Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien. *Scholastik*, 1932, 1, pp. 52-67.

Les comptes-rendus 4 à 7 de *R. Ph.* I, pp. 463-464 ont, sans doute, permis au lecteur de suivre le débat soulevé par l'identification que proposait Stiglmayr du Pseudo-Denys et du monophysite Sévère d'Antioche. Les critiques de J. Lebon (n° 4) semblaient avoir fait justice de cette hypothèse hasardée. St. tente ici de leur répondre et de défendre Sévère. Il y défend avant tout sa méthode.

3. J. LEBON. Encore le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, avril 1932, pp. 296-313.

Réplique à l'article précédent. L. reprend sa réfutation de 1930 et démontre l'insuffisance des arguments de son adversaire comme la fragilité de sa méthode. Les quelques prétendues analogies relevées par St. entre les doctrines sévérienne et aréopagitique sont inconsistantes. St. n'a eu que le mérite de remettre en question le problème du monophysisme possible de la Théologie dionysienne, problème dont L. esquisse, en fin d'article, les données et les énormes difficultés.

4. J. MARIC. Pseudo Dionysii Areopagitæ formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica. *Bogoslovska Smotra Ephemer. Theol.*, 1932, t. I, pp. 105-173. Zagreb, Typogr. Archiepiscopalis, 1932.

La christologie dionysienne est-elle monophysite ? monothélite ? ou orthodoxe ? Point capital qui appelle une ample enquête historique négligée par l'étude strictement théologique du Dr Maric.

#### I) Maxime le Confesseur :

M.-Th. DISDIER. Élie l'Ecdicos et les ἑτερα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos. *Échos d'Orient*, XXXV, n° 165, janvier-mars 1932, pp. 17-43.

Les ἑτερα κεφάλαια universellement attribués à Maxime le Confesseur doivent être restitués à Élie l'Ecdicos, contemporain d'Élie de Crète. La paternité de Jean, évêque de Carpathos, doit être exclue comme celle de Maxime. La démonstration de D. est surtout fondée sur la tradition manuscrite.

Henri-Charles PUECH.

## PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

(1931-1932)

par A. KOYRÉ

### I. — RECUEILS

E. GILSON et G. THÉRY. *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, vol. VI, 8°, p. 324, Paris, Vrin, 1932. Prix : frs 45.

Le vol. VI des *Archives* contient les contributions suivantes : G. THÉRY, *Le ms Vatican Grec 370 et saint Thomas d'Aquin* (p. 1-24). Ce ms contient une copie, faite au x<sup>e</sup> siècle, du *Corpus* « Athanasien » des œuvres du Pseudo-Denys. Le ms, que saint Thomas a peut-être possédé, contient des gloses qui sont peut-être de saint Thomas lui-même. — A. FESTUGIÈRES, *La place de « de anima » dans le système aristotélicien d'après saint Thomas* (p. 25-48). La place donnée par saint Thomas au *de anima* (précédant les livres biologiques) s'explique par des raisons systématiques. Saint Thomas avait, d'ailleurs, conscience de s'écarter de l'ordre traditionnel. — O. LOTTIN, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (p. 49-179). Le R. P. Lottin traite le problème fort important de la responsabilité de l'homme pour les mouvements naturels de son appétit sensitif. Or, d'une part, selon Pierre Lombard, la concupiscence est, en tant que telle, un péché, bien que léger ; d'autre part, l'homme ne peut être rendu responsable pour des mouvements auxquels ne participe point le principe rationnel de sa nature. Aussi les solutions proposées par les théologiens font-elles valoir qu'il n'y a péché que dans la mesure où l'homme aurait pu, ou du moins aurait dû pouvoir, inhiber les mouvements désordonnés de l'appétit sensitif. G. d'Auvergne distingue entre l'appétit humain et l'appétit animal. Hugues de St. Cher, Roland de Crémone posent le principe : *motus primi... pure sunt naturales, ergo non sunt peccata* ; le chancelier Philippe estime par contre que les mouvements de l'appétit sensitif, bien que ne dépendant pas directement de la volonté, dépendent néanmoins de l'homme, qui en est donc responsable. Saint Thomas pense que *omnes primi motus qui sensualitati adscribitur sunt peccata* ; ce sont cependant des péchés véniels. L'homme est en tout cas responsable de son état. Le R. P. Lottin expose ensuite les solutions d'auteurs anonymes et publie en appendice (p. 94-173) des textes inédits de Philippe de Capoue, de Prévostin de Crémone, de G. d'Auxerre, d'Étienne Langton, de Philippe de Grève, de Jean de la Rochelle, etc. — H. SIMONIN, *Autour de*

la solution thomiste du problème de l'amour (p. 174-276), étudie la théorie de l'amour de saint Thomas en exposant également les interprétations de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare et de Jean de Saint Thomas. — M. MELANDRI, *Jepa ou Scot Érigène* (p. 277-286). L'auteur des gloses de Porphyre éditées par Bæmeucker et Sartorius serait J. S. Ériugène. *Jepa* serait  $\iota\epsilon\rho\alpha = IERU\textit{gena}$ . — M. GRABMANN, *Die Opuscula de summo bono sive de vita philosophi und de sompniis des Boetius von Dacien* (p. 287-317). Mgr Grabmann édite deux opuscules curieux de Boèce de Dacie et décrit les dix ms de la Bibl. Nationale qui les contiennent. Le *de summo bono* expose que la vie la meilleure est celle du philosophe. C'est cet écrit-là qui fut visé par Étienne Tempier dans la condamnation, en 1277, des doctrines averroïstes : *non est excellentior status quam vacare philosophiæ*. Le *de sompniis* essaye d'expliquer les songes, les visions, etc., par l'action — naturelle — de la fantaisie. Selon Mgr Grabmann Étienne Tempier l'avait en vue lorsqu'il condamna ceux qui tiennent que *raptus et visiones non fiunt nisi per naturam*.

*Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottava*, I et II.

On connaît l'intérêt que, depuis quelque temps, on apporte aux études médiévales aux États-Unis (il suffit de mentionner la création de l'Académie d'Études Médiévales et la revue *Speculum*) grâce à l'impulsion vigoureuse d'érudits tels que Taylor, Thorndyke, Haskins, pour n'en citer que quelques-uns. Un autre centre d'études médiévales, dont l'importance ne fera que grandir, s'est créé depuis quelques années au Canada ; c'est l'« Institut d'Études Médiévales d'Ottava », qui vient de publier deux recueils d'*Études d'histoire littéraires et doctrinales du XIII<sup>e</sup> siècle*. (Première série : 8<sup>o</sup>, p. 200, Paris, Vrin, 1932. Prix : frs 25. Deuxième série : 8<sup>o</sup>, p. 211, Paris, Vrin, 1932. Prix : frs 25.

La première série de ces *Études* est dédiée à M. É. Gilson, car « si ce recueil d'Études paraît, si l'Institut d'Études Médiévales lui-même existe, c'est bien (p. 9) grâce à M. Gilson, qui, le premier, éveilla la curiosité historique des Canadiens sur le moyen-âge... et lui procura les moyens de se satisfaire ». Elle contient les études suivantes : M. D. CHENU, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du ms. Paris. Bibl. Nat. lat. 15652*. Ce ms « nous conserve les notes d'un étudiant curieux qui pendant plusieurs années, vers 1340, allait de cours en cours et de maître en maître, recueillant ici et là gloses et commentaires ». Il nous apporte quelques noms de maîtres parisiens et nous fait assister à la naissance de la « question » à partir du commentaire de la Bible et à sa constitution en un genre spécial. — Th. CHARLAND, *Les auteurs des « Artes prædicandi » au XIII<sup>e</sup> siècle*. Les *artes prædicandi*, manuels de rhétorique sacrée, ont été fort nombreux et fort répandus au M. A. On les connaît assez mal et leur attribution est généralement fantaisiste. M. Charland (qui a relevé plus de 300 ms contenant de tels traités) estime que « des noms d'auteurs de traités *De arte prædicandi*

relevés dans les ms, pour le XIII<sup>e</sup> siècle, nous n'avons à retenir que ceux de G. d'Auvergne, Jean de la Rochelle, Richard de Thetford, Jean de Galles et peut-être Humbert de Pruli ». Toutes les autres attributions sont fausses et, en particulier, ni Albert le Grand, ni saint Bonaventure, ni saint Thomas n'ont écrit les traités qu'on leur attribue. — L. LACHANCE, *Saint Thomas dans l'histoire de la logique*, estime que les historiens de la logique ont eu tort de négliger saint Thomas logicien. M. Lachance croit que « bien que nous n'ayons de lui dans ce domaine que des commentaires sur Aristote... ils offrent un très grand intérêt au point de vue de l'histoire de la logique » (p. 65), parce qu'il « n'a pas seulement analysé le texte d'Aristote... mais aussi développé la doctrine du Stagirite » (p. 103). — G. E. DEMERS étudie dans un article très suggestif *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge* en prenant pour point de départ un texte de maître Ferrier de Catalogne. — J. M. PARENT analyse *La notion du dogme au XIII<sup>e</sup> siècle*. Le volume se termine par deux études n'ayant pas trait à la philosophie : P. ALBERT, J. M. PARENT, A. GUILLEMETTE, *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau*, et G. et J. DE JOCAS, *Le livre d'heures de la famille de Jocas*.

La deuxième série des *Études* contient les articles suivants : E. LONGPRÉ, *Gautier de Bruges* ; R. M. MARTINEAU, *La « summa de divinis officiis » de Guillaume d'Auxerre* ; J. PÉCHAIRE, *La causalité du bien selon saint Albert le Grand* ; F. DROUIN, *Le libre-arbitre selon saint Albert le Grand* ; M. D. CHENU, *L'assentiment de foi dans la théologie du XIII<sup>e</sup> siècle* ; L. TACHE, *Chorévèques et abbés*.

## II. — GÉNÉRALITÉS

R. JOLIVET. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. 8<sup>o</sup>, p. VIII + 210, Paris, Vrin, 1931. Prix : frs 32.

Le livre du P. Jolivet étudie les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne en confrontant entre eux deux représentants de la première et de la seconde. Dans une première étude (*Aristote et la notion de création*, p. 1-80) le P. Jolivet se pose le problème si l'interprétation thomiste de l'aristotélisme est justifiée, notamment : a) si Aristote a effectivement enseigné la création du monde et, b) si la création du monde est une notion compatible avec les principes de l'aristotélisme.

Le P. Jolivet estime qu'Aristote n'a jamais enseigné la création du monde, et qu'il est donc inutile de vouloir de toute force en faire un créationniste. D'autre part, il pense que, du fait qu'Aristote n'a pas pu s'élever à la notion de création, on n'a pas le droit d'affirmer qu'elle soit contraire à ses principes ou incompatibles avec ceux-ci. Aristote ne s'était pas posé le problème de l'origine de l'être. Il a voulu expliquer le devenir dans l'être, non l'origine dernière de celui-ci. Mais cette dernière question peut être posée et, si on la pose, on peut fort bien employer, pour la

résoudre, l'appareil notionnel de la métaphysique aristotélécienne. C'est justement ce qu'a fait saint Thomas : il a montré qu'aucun des arguments par lesquels Aristote prouve l'éternité du monde n'est incompatible avec la création de celui-ci. En affirmant cette dernière il ne s'opposait donc pas aux principes de l'aristotélisme (bien compris). On peut même aller plus loin : le fait de ne pas poser la question de l'origine radicale de l'être forme une lacune grave dans l'aristotélisme. On est donc nécessairement amené à la poser, auquel cas elle ne peut recevoir qu'une solution créationniste, impliquée par les notions mêmes d'acte et de puissance. La notion de création est donc en quelque sorte une clé de voûte qui seule achève et affermit la construction métaphysique d'Aristote qui, pour ainsi dire, appelle ce couronnement. Il est vrai que, l'achevant, la notion de création la transforme. La philosophie chrétienne, celle de saint Thomas, est donc à la fois achèvement et transformation de l'aristotélisme. Elle tire de ses principes des conséquences auxquelles Aristote n'avait pas songé, mais qui y étaient — implicitement — contenues ; ou que, du moins, ils pouvaient porter.

Une seconde étude (*Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*) analyse les rapports entre Plotin et saint Augustin. L'opposition entre les deux doctrines est très nette : le Dieu personnel de saint Augustin s'oppose à l'Un impersonnel de Plotin, à qui manque (autant qu'à Aristote) la notion essentielle de la philosophie chrétienne, celle de la création. C'est pourquoi aussi Plotin enseigne la nécessité du mal identifié à la matière, tandis que saint Augustin le pose comme contingent, l'expliquant par un acte propre de la créature et ne voit en lui qu'une négation (désordre), ce qui permet à la fois et de lui dénier toute réalité métaphysique et de lui attribuer une très profonde réalité humaine.

Le P. Jolivet pense que si saint Thomas avait pu christianiser Aristote, tandis que saint Augustin n'a pas pu christianiser Plotin (quoi qu'il l'ait essayé en l'interprétant *en chrétien*), c'est que le néoplatonisme est effectivement incompatible avec le christianisme, parce qu'il ne laisse aucune place ni à la création, ni à la liberté.

Une conclusion (*Hellénisme et Christianisme*, p. 159-198) défend, contre l'affirmation de M. Bréhier selon laquelle le christianisme n'a eu aucune influence sur le développement de la pensée philosophique, l'opinion qu'il y a des thèses spécifiquement chrétiennes qui donnent une unité interne à la spéculation chrétienne (personnalité divine, création, etc.) et qui la distinguent de — et même l'opposent à — la philosophie non-chrétienne.

E. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale*. (Gifford Lectures), 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> série. 8<sup>e</sup>, p. VIII + 332 et p. 300, Paris, Vrin, 1932. Prix : frs 32 et 32.

Le nouvel ouvrage de M. Gilson reproduit le texte de ses conférences à l'Université d'Aberdeen. C'est donc une œuvre destinée au grand public, une œuvre de synthèse. Il va sans dire cependant que l'historien de la

philosophie médiévale y trouvera non seulement des vues générales, mais encore des analyses de détail fort précises et fort suggestives. D'ailleurs, au texte de ses conférences M. Gilson a ajouté des notes (p. 217-324 et 226-292) qui ne sont pas la partie la moins instructive et la moins neuve de son livre.

Le problème que se pose M. Gilson — le même d'ailleurs que s'était posé le P. Jolivet — peut être formulé comme suit : y a-t-il quelque chose que l'on pourrait désigner comme « l'esprit de la philosophie médiévale » ? Et — puisque la réponse semble bien devoir être affirmative — en quoi donc consiste cet « esprit » ? La réponse qui se présente naturellement serait de dire : la philosophie médiévale est une philosophie *chrétienne*. Mais y a-t-il une philosophie chrétienne ?

La question, on le sait, a été longuement débattue au cours de ces dernières années (rappelons l'article de M. BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne », dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, la communication de M. GILSON à la Société Française de Philosophie, publiée dans son *Bulletin* (21 mars 1931), le livre de M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, celui de R. JOLIVET, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, etc., etc. Voir la bibliographie donnée, par M. Gilson, vol. II, p. 298, sq.) et a reçu des réponses fort diverses, allant de la négation de la possibilité même d'une « philosophie chrétienne » (notion ayant, selon les rationalistes, les fidéistes et les thomistes orthodoxes, aussi peu de sens que celle de mathématique ou de physique chrétienne), jusqu'à l'affirmation que toute philosophie — dans la mesure de sa vérité — est chrétienne et même catholique.

M. Gilson — autant d'ailleurs que M. Bréhier, qui cependant aboutit à une conclusion négative — voudrait transporter le débat sur le terrain historique, estimant non sans raison que *de esse ad posse valet consequentia* et qu'il serait parfaitement oiseux de discuter la question de la possibilité d'une philosophie chrétienne si l'histoire nous en démontrait la réalité. Aussi se propose-t-il de traiter tout d'abord la question : peut-on, oui ou non, déterminer certains traits par lesquels la philosophie du moyen âge (époque chrétienne) se distingue de la philosophie antique ? Et, s'il en était ainsi, quelle en serait la raison ?

Or, il n'est pas difficile de voir que la philosophie de l'époque chrétienne diffère de celle de l'antiquité non seulement dans ses solutions, mais encore dans ses problèmes ; bien plus, que les concepts mêmes avec lesquels elle travaille, elle les a — consciemment ou non — refondus et recréés. Il y a tout une série de notions et de questions (les cap. II à X du vol. I en donnent l'énumération) qui sont soit tout à fait étrangers à la spéculation antique, soit se présentent au moyen âge avec un sens tout nouveau. Telle est la notion même de Dieu. La question : *combien* de dieux y a-t-il ? — qui avait un très bon sens pour Platon et Aristote, l'a complètement perdu depuis. Que l'on croit à Dieu ou que l'on n'y croit pas, que l'on affirme et prouve son existence ou qu'on la nie et en rejette

la preuve, il ne s'agit toujours que d'un seul Dieu. L'unicité de Dieu est devenue un de ses attributs essentiels, en dehors duquel on ne peut même plus le penser. De même en ce qui concerne l'infinité divine : pour Aristote, l'infini, c'est ce après quoi il y a toujours encore quelque chose. Pour la philosophie chrétienne, pour laquelle Dieu est aussi nécessairement infini qu'il est un, l'infini c'est, tout au contraire, ce après quoi il n'y a rien. Mais Dieu n'est pas seulement conçu comme un et infini : il est encore et même avant tout conçu comme l'être et notamment comme l'être nécessaire (cap. III). Il est aussi, et justement parce qu'il est l'Être, l'être créateur. Or, c'est la notion de création qui creuse un abîme infranchissable entre le Créateur et la créature et qui mène aux notions — parfaitement étrangères à l'antiquité — de la contingence du monde et de la distinction entre l'essence et l'être. Le primat de l'être conduit d'une façon naturelle à la notion d'analogie entre le Créateur et la créature : c'est en effet l'être que lui confère le Créateur. Or, le monde, s'il est une création de Dieu, ne peut être qu'un monde bon, ce qui implique une conception optimiste du monde. En effet, le philosophe chrétien est naturellement optimiste, et hostile à toute dépréciation de l'être. Aussi est-ce une doctrine constante chez les philosophes du moyen âge que *esse et bonum convertuntur*, que la nature est bonne en tant que telle, et que même le péché et la chute n'ont pu en abolir la perfection première. Comment serait-il autrement si le ciel et la terre clament la gloire de l'Éternel et si toute la création n'est autre chose qu'une glorification de Dieu et une manifestation de sa gloire ou, du point de vue de la créature, une participation de la gloire divine ?

On peut constater des modifications analogues en ce qui concerne l'anthropologie. Tout d'abord l'affirmation de la valeur de l'homme en tant qu'individu, liée elle aussi à la notion de création (la valeur de l'individu est fondée en dernière analyse dans l'acte créateur) et à celle, connexe, d'analogie : l'homme est conçu comme image et similitude de Dieu. De plus c'est comme un *totum*, c'est-à-dire comme une unité complexe composée d'âme et de corps que l'homme est conçu. Non pas comme une âme dans un corps (c'est pourquoi aussi la notion platonicienne de l'homme est, au fond, antichrétienne), car c'est la notion de la résurrection et non celle de l'immortalité de l'âme qui est l'idée centrale de l'anthropologie chrétienne et que c'est « tout entier », corps et âme, que l'homme va ressusciter et retrouver la vie. Ceci implique une conception nouvelle de la personnalité, tant humaine que divine. Le problème de la personnalité divine possède pour la philosophie chrétienne un tout autre sens que pour l'antiquité : Dieu est conçu comme personne par le fait même qu'il se définit comme Être (*sum qui sum*).

On le voit : toutes les notions fondamentales de la philosophie médiévale sont originales et toutes elles sont en dernière analyse de provenance religieuse, biblique. La métaphysique médiévale, « métaphysique de l'Exode », ainsi que l'appelle M. Gilson, est donc « philosophie chrétienne ».

On pourrait objecter à la conception de M. Gilson le fait que les philosophes médiévaux ont fait des emprunts très étendus à la philosophie antique ; mais, répond M. Gilson, lorsque les philosophes du M. A. ont « christianisé » Platon ou Aristote, il n'ont nullement introduit des conceptions hétérogènes dans leur propre pensée. En empruntant ils ont « interprété » ; et cette « interprétation » transforme profondément le sens des notions empruntées. Les termes peuvent être les mêmes chez saint Thomas et Aristote : ils n'ont pas du tout le même sens. Il est même fort possible que saint Thomas ait eu pleine conscience de ce fait (voir surtout les *notes* au cap. x du vol. I).

Le vol. II poursuit l'analyse des thèmes de la philosophie chrétienne. Le cap. I (*La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien*) insiste sur la valeur de la notion chrétienne de l'âme, « substance spirituelle, immortelle, et douée d'une indestructible personnalité »... « sujet actif dont la spontanéité demeure toujours au delà de la connaissance qu'elle a d'elle-même », de l'âme « image de Dieu ». Notion caractéristique, que l'antiquité n'a pas connue et qui explique pourquoi le socratisme chrétien rend un son si différent du socratisme antique. C'est qu'« il s'est passé quelque chose en philosophie entre Plotin et Pascal. Ce quelque chose, c'est le mysticisme cistercien, dont celui des Victorins s'inspire, et dont l'histoire montrera sans aucun doute qu'une chaîne continue le relie à Pascal ». C'est que, pour la philosophie chrétienne, ainsi que l'a si bien exprimé Bossuet « la sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes doit nous élever à la connaissance de Dieu » (p. 21). Mais toute connaissance, toute activité humaine doit être ordonnée à Dieu, la connaissance des choses (cap. II) non moins que la connaissance de soi. Et c'est pourquoi aussi la philosophie du moyen âge fut réaliste et, après avoir hésité — avec saint Augustin et les augustiniens — entre Aristote et Platon, s'est déclarée finalement pour Aristote. Mais s'il furent réalistes, ce fut « pour un motif très différent de celui dont s'inspirait la philosophie d'Aristote... Aristote s'est méfié de l'idéalisme platonicien, parce que le royaume de l'homme est de ce monde et que nous avons surtout besoin d'une science qui soit celle du monde où nous vivons. Les chrétiens se sont de plus en plus méfiés de l'idéalisme platonicien parce que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, mais que le monde est le point d'appui nécessaire pour celui qui veut s'élever à lui » (p. 38). Aussi, leur réalisme est-il profondément chrétien. On le comprend sans peine : la notion même du Dieu créateur implique un réalisme. Elle implique qu'il y a des choses à connaître, et aussi que l'intellect est fait pour les connaître, et non pour les créer ; ni pour s'interposer entre nous et les choses.

Le réalisme chrétien (ou du moins catholique) est naïf, dogmatique : soit, pense M. Gilson, au moins n'est-il pas anthropocentrique comme l'idéalisme kantien ou post-kantien (p. 39 sq.). Le chap. III (*L'intellect et son objet*) contient une analyse extrêmement suggestive de la pensée

de saint Thomas et de Duns Scot. Or, quelle que soit la différence entre ces deux doctrines, il n'en reste pas moins vrai que « pour un penseur chrétien, la vérité intrinsèque des êtres est ... suspendue tout entière à l'acte par lequel Dieu les pense et à celui par lequel il les crée ». C'est pourquoi, là comme ailleurs, les formules empruntées à Platon, à Aristote ou à Avicenne changent de sens, car « la métaphysique de l'Exode pénètre au cœur même de l'épistémologie, en ce qu'elle suspend l'intellect et son objet au Dieu dont l'un et l'autre tiennent leur existence ». C'est pourquoi aussi on ne retrouvera jamais chez Aristote la formule *omnis apprehensio veritatis a Deo est* : c'est qu'elle implique la notion de création.

Le chap. iv étudie la notion médiévale de l'amour. Signalons l'important appendice (p. 86-97) qui, contre le P. Rousselot, défend la cohérence de la mystique cistercienne. Signalons aussi l'hommage que M. Gilson rend à Guillaume de Saint Thierry, injustement, selon lui, méconnu par l'histoire. La liberté humaine est étudiée au chap. v. (*Libre arbitre et liberté humaine*). L'affirmation de la liberté et du libre arbitre se rattache « directement au naturalisme chrétien dont les exigences se font partout sentir dans les philosophies médiévales ». Nous lui devons donc une notion, plus riche et plus compréhensive que l'on ne peut la trouver chez les anciens, de cette spontanéité d'un vouloir dont l'efficacité pour le vrai et le bien fait la liberté. Notion qu'on retrouve chez Descartes, après l'avoir vue chez saint Thomas. Or, remarque M. Gilson, lorsque ce naturalisme, cette « confiance dans l'efficacité des causes secondes issues d'une fécondité créatrice disparut, le monde était mûr pour la Réforme ». « Et, si, comme on se plaît à le répéter, la Réforme inaugure l'ère de la pensée moderne, c'est par l'abdication du libre arbitre que la pensée moderne a commencé » (p. 118).

Le chap. vi (*Loi et moralité chrétienne*) expose les implications en matière de morale de la notion de création : le mal = péché comme *offensivum Dei*, comme *deformativum imaginis* ; la loi comme issue de Dieu et inscrite dans nos cœurs. Le chap. vii (*Intention, conscience et obligation*) poursuit l'analyse de la morale. « Parmi les innombrables conséquences, écrit M. Gilson, qui découlent de la Bible et de l'Évangile pour l'ensemble de la philosophie, il n'en est pas de plus importante que ce que l'on pourrait nommer : l'intériorisation de la moralité. Dieu est l'Être ; il crée les êtres non seulement dans leur corps, mais aussi dans leur âme » et c'est pourquoi « le Dieu biblique a immédiatement réclaté toute la juridiction morale à laquelle lui donne droit sa puissance créatrice ». (p. 141). Aussi « c'est Dieu lui-même qui fait que notre volonté se tourne vers lui et par conséquent aussi qu'elle soit bonne ; en l'en détournant librement nous ne pouvons que la rendre mauvaise. En ce sens toute notre activité morale est donc réglée, dirigée ; c'est en Dieu qu'est sa mesure et, pourtant, il reste vrai de dire que sa source reste tout intérieure, puisque la loi divine, qui nous règle, s'exprime en nous par l'organe de

notre raison », puisque Dieu est *interior intimo meo et superior summo meo* (p. 157). Aussi « la morale chrétienne est... prise entre l'éthique grecque et le moralisme kantien comme entre deux termes extrêmes qu'elle concilie en les dépassant ». Et là, encore une fois, se retrouve le même phénomène : « Tout ce que la morale chrétienne conserve de la morale grecque reçoit un sens nouveau. Tout ce qu'elle... y... ajoute en semble naître par une germination naturelle, inévitable, presque naturelle ». A tel point qu'on se demande pourquoi les Grecs n'ont-ils pas fait ce que les chrétiens ont fait à leur place et qu'on ne peut que constater qu'ils ne l'ont pas fait.

Du point de vue de M. Gilson cela doit d'ailleurs s'expliquer d'une façon assez simple. Les rapports de la pensée grecque et de la pensée médiévale, chrétienne, se présentent, en effet, comme un exemple du rapport de la nature et de la grâce ; *gratia naturam perficit, non tollit*. La métaphysique de l'Être « accomplit » la métaphysique grecque. Elle lui ajoute quelque chose. Elle la transfigure. Elle ne la contredit pas.

Le chap. viii (*Le moyen âge et la nature*) pose un problème particulièrement intéressant. Le moyen âge a-t-il connu, a-t-il admis l'existence d'une « nature » ? M. Gilson répond : non seulement il en a admis l'existence, mais celle-ci était même requise par la métaphysique de l'Être. L'Être créateur, en effet, ne peut créer que de l'être ; d'autre part, l'Être créateur étant personne et raison ne peut créer de l'irrationnel. C'est pourquoi la « nature chrétienne » est à la fois pleine de mystère et entièrement rationnelle. Pleine de mystère pour nous, mais rationnelle pour Dieu. Aussi n'y a-t-il pas en elle ni « hasard » ni « destin » : deux notions absorbées par celle de la Providence créatrice de Dieu. Il y a certes des miracles : mais les miracles eux-mêmes ne sont nullement dérogation à l'ordre. Ils ne font qu'apparaître derrière l'ordre de la nature, un ordre supérieur, celui de la grâce. Ainsi la notion même du miracle médiéval atteste celle de la nature. La nature médiévale est, en effet, toute pénétrée de grâce : elle est, en quelque sorte, comme l'âme, *capax Dei*. Elle est capable de recevoir l'action divine (puissance obédientielle). Elle est « ouverte » et non fermée comme la *physis* aristotélicienne. Ce qui n'empêche nullement qu'elle soit — en elle-même — tout aussi stable et ordonnée que cette dernière. Le moyen âge a aussi connu une histoire (chap. ix). C'était même — à l'encontre des affirmations courantes — l'âge par excellence de l'histoire, l'âge où l'on a, d'une part, profondément compris l'instabilité et le caractère *essentiellement temporel* de l'être humain, et ressenti jusqu'à l'angoisse le caractère tragique de l'instant (*in-stans*), où, d'autre part, le monde a été pour la première fois compris comme *historique*, comme représentant une suite ordonnée dans le temps. L'histoire, pour le moyen âge, a un commencement, un centre et une fin. Elle a un sens (dans la double signification du terme), elle ne reproduit pas éternellement le même cycle d'événements (comme le fait la nature), elle est « une fois ».

L'histoire, telle que la concevait le moyen âge, est donc un développement et un progrès ; et puisque ce progrès est orienté vers une fin ; puisque le Dieu de l'Être est aussi (et par là même) le Dieu de l'histoire, ce sont « les chrétiens qui ont d'abord conçu l'entreprise : donner de la totalité de l'histoire une explication intelligible qui rende raison de l'origine de l'humanité et en assigne la fin » (p. 189). Bref, ce sont les chrétiens qui, en faisant de la philosophie de l'histoire, ont essayé de rendre intelligible le Temps. Et M. Gilson indique avec beaucoup de raison combien les penseurs modernes, Condorcet et Comte, Schelling et Hegel, doivent à cet héritage médiéval, à la conception de l'histoire comme réalisation progressive *divinæ pacis* (p. 199).

Le dernier chap. (*Le moyen âge et la philosophie*) pose enfin le problème de la valeur *philosophique* de la philosophie médiévale. On ne peut, pense M. Gilson, lui refuser droit de cité à l'intérieur de la philosophie sous prétexte qu'elle subit l'influence d'une foi religieuse. Car « tout se passe comme si la Révélation judéo-chrétienne avait été une source religieuse de développement philosophique » (p. 206). D'ailleurs, si l'on admettait ce parti pris il faudrait « expulser de la philosophie, en même temps que de son histoire, avec le Dieu de Descartes, celui de Leibniz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant » car « il ne suffit pas qu'une thèse métaphysique ait oublié son origine religieuse pour qu'elle devienne rationnelle » (p. 207) et l'on ne voit pas pourquoi « les idées que les historiens refusent de prendre au sérieux lorsqu'il les rencontrent chez un théologien du XIII<sup>e</sup> siècle leur semblent d'une valeur incomparable lorsque c'est Descartes qui les exprime » (p. 19).

Quant à l'objection que le moyen âge avait été une époque où les droits de la pensée avaient été méconnus et où la pensée philosophique était courbée sous le joug de l'autorité, elle ne vaut pas grand chose. L'autorité d'Aristote n'a pas empêché l'éclosion de systèmes aussi divers que ceux de saint Thomas, de Duns Scot, d'autres encore. Car citer n'était pas tout : il fallait interpréter. L'Aristote de l'un n'était pas celui d'un autre (en est-il autrement de nos jours ?). *Auctoritas ceream habet noseam, in quibusdum enim potest verti sensum*, avait déjà dit à ce propos Alain de Lille.

Or, chose curieuse, en même temps que l'on reproche à la philosophie du M. A. d'avoir juré *in verbo magistri* on lui reproche aussi de l'avoir interprété à contre-sens et d'y avoir introduit des éléments (tels la distinction entre essence et existence) qui en bouleversent l'économie. Reproche plaisant et injuste, pense M. Gilson. Personne ne reproche à Malebranche et à Spinoza, ou aux idéalistes allemands d'avoir tiré de Descartes ou de Kant des choses auxquelles ceux-ci n'avaient jamais songé. Pourquoi reprocherait-on à saint Thomas d'avoir effectué la même opération avec Aristote ?

On pourrait objecter à M. Gilson (on l'a fait, d'ailleurs, lorsque parut le vol. I de son livre) que les traits à l'aide desquels il caractérise la

« philosophie chrétienne », « métaphysique de l'Être » ou « métaphysique de l'Exode », et qui culminent en la notion d'un Dieu personnel et créateur, n'ont rien de spécifiquement chrétien. Création, infinité divine, résurrection, etc., etc., ce sont là des notions communes aux trois religions monothéistes — le judaïsme, le christianisme et l'islam — dont certaines (telle l'idée de la résurrection) viennent d'ailleurs encore.... On a pu dire que la Bible (l'Ancien Testament) bien qu'annexée par le christianisme n'était pas, tout de même, un livre chrétien ; qu'il faudrait peut-être parler d'une tradition non pas seulement judéo-chrétienne, mais judéo-islamo-chrétienne ; qu'entre la mentalité (philosophique) des scolastiques juifs, musulmans et chrétiens les différences devaient être assez petites si Averroès, Avicenne et Ibn Gabirol ont pu être si largement utilisés par des chrétiens ; que Platon et Aristote (sans parler de Plotin que M. Gilson néglige systématiquement) étaient monothéistes et que les Intelligences ou Anges qui font tourner les sphères ne diffèrent pas beaucoup des « dieux » d'Aristote.

On a dit aussi qu'« une philosophie chrétienne ... paraît se définir par ce fait qu'elle trouve son point d'amorçage ontologique dans un fait unique, ... sans analogue possible, qui est l'Incarnation », auquel cas les philosophies décrites par M. Gilson ne seraient probablement pas « chrétiennes ». On a dit d'autre part que les philosophies médiévales, solidaires à la fois d'une révélation et d'une physique, ne pouvaient se maintenir qu'en s'appuyant à la fois sur ces deux bases (représentants d'une même mentalité), aussi périmées l'une que l'autre.

A ces objections M. Gilson répond, à la fin du volume, en indiquant, d'une part, le caractère provisoire de ses recherches et de certaines des objections (l'ignorance, où nous sommes encore, de la philosophie arabe et de la philosophie juive), en faisant valoir, d'autre part, la différence, qui semble être essentielle, du rôle joué par la philosophie dans le christianisme, le judaïsme et l'islam ; enfin, en insistant sur la distance qui sépare et qui doit séparer la philosophie chrétienne, qui, bien que chrétienne, reste *philosophie*, de l'ensemble des valeurs religieuses et de la vie religieuse du christianisme, qu'elle ne peut et n'a pas la prétention d'épuiser.

### III. — OUVRAGES D'ENSEMBLE

A. DEMPFF. *Metaphysik der Mittelalters*. (Handbuch der Philosophie hg. von A. Bäuml et M. Schröter, Num 7 et 30). 8<sup>o</sup>, p. 184, München, Oldenburg, 1931. Prix : R. M. 7, 25.

Le livre de M. Dempf poursuit un double but : historique et systématique. Il ne vise pas à être complet et à mentionner en une ou deux lignes tous les philosophes d'une période qui va de saint Augustin à Occam. Il choisit des personnalités représentatives : saint Augustin, J. S. Éri-

gène, saint Anselme, saint Thomas, M. Eckhart, Occam, autour desquelles il groupe leurs contemporains : Abélard, Gilbert de la Porrée, saint Bernard et Richard de saint Victor, l'école de Chartres, saint Bonaventure, Jean de Jandun. Le traitement qu'ils reçoivent est toujours original et personnel et nous apprend toujours quelque chose. On regrette de voir négliger un peu des métaphysiciens comme Duns Scot et les représentants du mouvement « criticiste », les Buridan et les Nicole Oresme. On regrette de voir négliger aussi l'école d'Oxford. Mais, évidemment, il fallait un choix et M. Dempf a fait le sien.

Quoiqu'il en soit ces 150 pages d'un texte très dense reflètent une pensée philosophique très intense et la façon dont M. Dempf, en rapprochant et en opposant les doctrines et les termes d'autrefois aux doctrines et aux termes modernes, éclaire les uns et les autres, est toujours suggestive et instructive.

August FAUST. *Der Möglichkeitsgedanke, Systemgeschichtliche Untersuchungen. II, Christliche Philosophie.* (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, Bd. VII). 8°, p. vi + 356, Carl Winter, Heidelberg. Prix, R. M. 13, 50.

Le premier volume du beau travail de M. Faust étudiait la notion du possible dans la philosophie antique. Le volume présent passe en revue la période qui s'étend de saint Augustin jusqu'à Nicolas de Cues. Fort intéressants sont les chapitres consacrés à saint Pierre Damiani, saint Anselme, saint Thomas et Duns Scot. De plus M. Fuchs ajoute à son travail une étude de la problématique existentielle de saint Pierre Damiani jusqu'à Hegel (§ 28) et une analyse de la terminologie médiévale allemande, (§ 37 A.) C'est un instrument de travail de premier ordre.

Else WENTSCHER. *Englische Wege zu Kant.* (Hefte zur England Kunde, IV). P. 86. Tauchnitz, Leipzig, 1931.

Saint Anselme, Roger Bacon, Duns Scot et Occam sont, selon M<sup>me</sup> Wentscher, les ancêtres anglais de Kant !

W. BETZENDÖRFER. *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters.* in-8°, p. 260. L. Klotz, Gotha, 1931. Prix : R. M. 12.

Bonne étude, sobre et précise sur les rapports de la foi et de la raison au moyen âge. M. Betzendörfer étudie surtout les grands personnages : Jean Scot Érigène, saint Anselme, Abélard, saint Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas, Roger Bacon, Ramon Lull, Duns Scot, Occam, sans oublier cependant les penseurs du moindre envergure. Bon exposé de l'averroïsme latin.

#### IV. — MONOGRAPHIES, ÉTUDES PARTICULIÈRES

##### A) Saint Augustin :

G. CAPONE BRAGA. *La concezione Agostiniana della liberta.* 8°, p. 94. Angelo Draghi, Padova, 1931.

Il n'y a pas de contradiction entre les premiers et les derniers écrits de saint Augustin ; il y a un approfondissement qui exprime et qui suit la problématique vécue de saint Augustin.

*Miscelanea Agostinianiana.* Testi i studi pubblicati a cura dell'ordine eremitano di saint Agostino nel XV centenario della morte del santo dottore. In-4°, p. xxxvi + 1043. Roma, Typografia poliglotta Vaticana, 1931.

K. STARITZ. *Augustinus Schöpfungsglaube, dargestellt nach seinen Genesisauslegungen.* 8°, p. 161. Korn, Breslau, 1931. Prix : R. M. 5.

S. AUGUSTINI *De beata vita liber* edidit M. SCHMAUS. (Florilegium Patristicum, fasc. 27). 8°, p. 23. Hanstein, Bonn, 1931. Prix : R. M. 1.

Signalons l'excellent choix de textes de saint Augustin fait par le R. P. C. BOYER, *Saint Augustin* (Les moralistes chrétiens), in-12°, p. 320, Gabalda, Paris. Prix : fr. 20.

##### B) Boèce :

H. J. BROSCHE. *Der Seinsbegriff bei Boethius.* Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein. (Philosophie und ihre Grenzwissenschaften, Bd IV, H. 1). 8°, p. viii + 121. Rausch, Innsbruck, 1931.

Étude consciencieuse sur le sens du terme être (*esse*) chez Boèce. M. Brosch estime avec M. Roland-Gosselin que la distinction entre essence et existence ne se trouve pas chez Boèce, mais qu'on l'y a trouvée après l'y avoir mise. Encore un cas du contresens fécond.

##### C) Le Pseudo-Denys :

G. THÉRY. *Études Dionysiennes. I, Hilduin traducteur de Denys.* 8°, p. iv + 183. (Études de Philosophie médiévale, v. XVI). Paris, Vrin, 1932. Prix : fr. 30.

Les écrits du Pseudo-Denys eurent en France une histoire assez complexe et fort amusante. Grâce aux travaux du R. P. Théry elle peut, aujourd'hui être considérée comme passablement éclaircie.

Le *Corpus* dionysien fut, tout d'abord, envoyé par Paul I<sup>er</sup> à Pépin le Bref en 758. Il semble qu'à cette époque personne ne put le lire ; aussi le ms semble être perdu. Du moins, on n'en connaît pas la trace. Une seconde fois, un siècle plus tard, Michel le Bègue en envoya un exemplaire à Louis le Pieux en 857. Il eut, cette fois-ci, plus de chance, car Hilduin en fit — ou plutôt en fit faire — une traduction. Or, non seulement la version d'Hilduin existe encore (le R. P. Théry, à qui l'on doit cette découverte, a pu identifier la version d'Hilduin dans des recueils anonymes des Bibl. de Bruxelles, de Boulogne-sur-mer et de Paris), mais même le ms original : c'est, comme le prouve une analyse de la version, le ms 437 de la Bibliothèque Nationale. Ce fut aussi ce même ms qu'utilisa plus tard Jean Scot Érigène.

La version d'Hilduin est un mot à mot, ce qui, étant donné la difficulté de l'entreprise à une époque où l'on ne possédait aucune terminologie et où tout était à faire, était déjà une fort belle réussite. Hinkmar de Rheims l'avait connue. Jean Scot l'avait utilisée. Elle n'exerça cependant, pratiquement, aucune influence, et ce pour deux raisons : 1<sup>o</sup> elle est absolument inintelligible, ainsi que l'on se convainc facilement, et 2<sup>o</sup> l'eût-elle été, il n'y avait personne capable de comprendre un texte si difficile.

La traduction fut faite mécaniquement ; et trois personnes (dont aucune ne fut Hilduin lui-même) y ont collaboré : un « lecteur » qui lisait le texte à haute voix, un « traducteur » qui faisait, mot à mot, sa « translation » en latin, et un scribe qui écrivait sous sa dictée. On peut s'imaginer — et d'ailleurs le P. Théry nous le montre — combien d'erreurs sont dues à cette technique-là : tantôt le lecteur divisait mal ou confondait entre eux des mots de son texte (écrit en onciale sans accents ni séparations de mots), tantôt le traducteur entendait mal, tantôt il hésitait entre deux traductions possibles et se reprenait, sans prévenir le scribe qui, tranquillement, écrivait. A quoi s'ajoutait encore la prononciation byzantine du lecteur, source de confusions supplémentaires.

#### D) Jean Scot Érigène et son influence :

G. THÉRY. Scot Érigène traducteur de Denys. *Archivum latinitatis mediæ ævi*, VI, pp. 185-278. Paris, Champion, 1931.

Le P. Théry décrit tout d'abord l'état des études hellénistiques au IX<sup>e</sup> siècle, détermine le niveau des connaissances de Jean Scot, enfin analyse minutieusement la version de ce dernier.

La version d'Hilduin fut un mot à mot purement mécanique, et tout à fait inintelligible. Celle de Jean Scot est également un mot à mot. Jean Scot garde la syntaxe de l'original grec. Ce n'est pas, ainsi qu'on l'a dit, un grand helléniste. Il fait maintes fois des fautes assez grossières, confond les cas et les temps. Il suit d'ailleurs assez souvent la version

d'Hilduin. La sienne, bien que sensiblement supérieure à cette première, est obscure et difficile. Mais Érigène comprend ce qu'il lit. Il se donne beaucoup de peine à élaborer une terminologie capable de rendre la pensée de Denys (cf. les tables, pages 259-272). En cela il est véritablement créateur, et c'est là le domaine où son influence fut la plus profonde. Quoi qu'il en soit c'est J. Scot qui a introduit le Pseudo-Denys en Occident, et les obscurités (ainsi que les contre-sens dont il a souvent hérité d'Hilduin) de sa version n'ont pas été un obstacle ni à sa diffusion ni à son influence. Peut-être même est-ce le contraire qui est vrai : rien n'incite davantage au commentaire que le contre-sens.

P. KLETLER. *Johannes Eriugena, Eine Untersuchung über die Entstehung der mittelalterlichen Geistigkeit*. (Beiträge zur Kulturgeschichte der Mittelalters und der Renaissance, Bd II). 8<sup>o</sup>, p. IV + 63. Teubner, Leipzig, 1931.

Le néoplatonisme est l'expression d'une âme lasse, sans énergie et sans courage. Jean Scot Érigène représente, par contre, une attitude nouvelle, caractérisée par l'activisme et le subjectivisme, et par là même (?) par le panthéisme. M. Klettler étudie la pensée de J. Scot en la confrontant avec celle de Maxime le Confesseur (J. Scot serait plus près de Grégoire de Nazianze que de ce dernier). Il examine les problèmes : *Moi et Dieu, Moi et le Monde, Transcendance, Dieu et le Monde*. Enfin deux chapitres sont consacrés à l'étude de la personnalité et de l'époque de Jean Scot.

K. SAMSTAG. *Die Dialectik des Johannes Scotus Eriugena*. 8<sup>o</sup>, p. 76. E. Bechstein, Wertheim, 1931. Dissertation de Muchih.

Étudie la méthode de division de Jean Scot (*Diaretik, Analytik, Horistik*), le concept de « Nature », etc. Le double mouvement de sa dialectique en fait un « idéalisme objectif, théocentrique et panthéiste ».

W. SEUL. *Die Gotteserkenntnis bei J. Scotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neuplatonischen und augustinischen Elemente*. 8<sup>o</sup>, p. 45. Bonn (Dissertation).

G. C. CAPELLE. *Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel*. (Autour du Décret de 1210, III. Bibliothèque thomiste, XVI). 8<sup>o</sup>, p. 118. Paris, Vrin, 1932. Prix : frs. 20.

M<sup>lle</sup> Capelle a voulu refaire pour Amaury et les amalriciens (en effet, dans l'état de nos sources il est impossible, dit-elle avec raison, de distinguer entre l'un et les autres), le travail accompli par le P. G. Théry pour David de Dinant. Elle nous donne tout d'abord une critique des textes (très peu nombreux) qu'elle reproduit en outre dans un appendice (p. 89-111), une étude de la doctrine, une étude des sources. Ses conclusions sont formelles : nous avons affaire chez Amaury et les amalriciens à un panthéisme véritable dont les principes ont été l'univocité de l'être

et l'avènement du Saint Esprit s'incarnant dans les *spirituales*. Saint Thomas a fort bien compris le sens et même la source métaphysique de la doctrine : elle est dans la position de Dieu comme principe formel des choses.

Quant aux sources, il semble bien à M<sup>lle</sup> Capelle qu'Amaury, en quelque sorte, n'en ait pas eu. Ni Jean Scot Érigène, ni les Chartrains, qu'on a allégués, ne sont panthéistes, et n'ont jamais enseigné l'univocité de l'Être. M<sup>lle</sup> Capelle pense que le panthéisme amalricien a utilisé des matériaux (terminologie, etc.) que lui offrait le néoplatonisme de Jean Scot.

M<sup>lle</sup> Capelle a bien raison d'insister sur le non-panthéisme de Jean Scot Érigène. En effet, si, ainsi que le dit M. Gilson dans sa très belle préface au travail de M<sup>lle</sup> Capelle, « ceux qui soutiennent qu'Érigène est panthéiste ne prouvent qu'une seule chose, c'est qu'ils ne l'ont pas lu », c'est encore une croyance assez répandue et il est bon de citer des textes et d'insister sur le caractère métaphorique des formules monistes. Il ne faut désespérer de rien et peut-être arrivera-t-on finalement à faire comprendre qu'on ne peut parler de panthéisme chez des gens qui insistent surtout sur la transcendance de Dieu. On commence à le voir en ce qui concerne Plotin. Je ne suis pas sûr qu'on ne finira pas par le voir en ce qui concerne Eckart.

M. Gilson atténue la thèse de M<sup>lle</sup> Capelle : Amaury est un dialecticien et il a interprété dans leur sens littéral les formules métaphoriques d'Érigène. (Ce qui serait une preuve de plus de la fécondité historique du contre-sens). « Le monisme d'Amaury, dit-il, est le bâtard de l'Érigénisme et de la dialectique. » C'est peut-être encore aller trop loin : il est possible, me semble-t-il, que saint Thomas, avec sa pénétration habituelle et son outillage métaphysique infiniment précis, ait vu l'amalricanisme, non pas tel qu'il fut, mais tel qu'il devait être, tel qu'il était « au fond ». L'exagération des formules chez les amalriciens provient peut-être aussi du fait — dont M<sup>lle</sup> Capelle ne tient pas assez compte — que les amalriciens, sinon Amaury lui-même, n'étaient pas des métaphysiciens de profession, et qu'ils étaient les premiers à ne pas les comprendre dans leur teneur métaphysiquement littérale.

#### E) Saint Anselme :

S. ANSELM, *Cantuarensis Archiepiscopi Liber « Proslogion », Accedunt GAUNILONIS monachi « objectio » nec non ANSELM « responsio »* ; Recensuit F. S. SCHMITT, O. S. B. (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXIX), 8<sup>o</sup>, p. 40, Bonn, P. Hanstein, 1931, Prix : RM 1. 80.

Après l'excellente édition du *Monologium* (*Flor. Patrist.* fasc. XX, Bonn, Hanstein, 1929), voici celle de *Proslogion*. On peut considérer que le P. Schmitt nous en donne le texte définitif. Son édition (pour laquelle il a collationné 9 ms différents) est basée, en effet, sur le ms Bodley 271, écrit en 1105, du vivant de saint Anselme, et destiné à l'usage des moines

de Cantorbéry, qui équivaut pratiquement à un autographe. Les variantes données par l'apparat critique sont donc, relativement, sans valeur et ne présentent de l'intérêt que pour l'histoire de la tradition anselmienne. Elles prouvent au surplus que cette tradition a été, en somme, remarquablement fidèle.

KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, Anselms Beweis der Existenz Gottes, (*Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, Reike IV, Bd. 3), 8<sup>o</sup>, p. x + 199, Chr. Kaiser Verlag, Munchen, 1931.

L'interprétation de l'œuvre anselmienne a décrit, pour ainsi dire, un cercle complet. Tandis qu'au moyen-âge on lui reprochait (comme à tous les augustinien) de mélanger indûment philosophie et théologie, les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle y ont vu une œuvre « rationaliste ». Au XX<sup>e</sup> on y voyait une union intime de raison et de foi (théologie et philosophie). M. Barth y voit une œuvre de théologie pure.

Selon lui il serait inexact de dire que saint Anselme part de la foi. En fait, il n'en part pas ; il se tient résolument à l'intérieur de la foi révélée et ne fait qu'éclairer la révélation au moyen d'une méditation sur sa raison, c'est-à-dire, sur *son sens*. *Intelligere* veut dire comprendre, et non pas prouver. Comprendre le dogme. Montrer ou faire voir — et tout d'abord voir soi-même — sa cohérence intérieure. Non pas la démontrer en partant de données extérieures à la foi. Les démonstrations anselmiennes présupposent donc toujours le dogme et ne font que montrer la convenance d'une proposition dogmatique avec leur ensemble.

Une analyse extrêmement serrée de la terminologie anselmienne, de la méthode anselmienne (prière unie à la méditation), de la voie et du but de la théologie est suivie par une analyse extraordinairement suggestive de la fameuse démonstration du *Proslogion*.

M. Barth pense que, pour saint Anselme sa définition de Dieu est un « nom » de Dieu, et comme tel appartient à la révélation. C'est un « nom » que nous « devons » penser, que nous avons l'ordre de penser et que nous (le fidèle, le croyant) ne pouvons pas refuser d'accepter. C'est pourquoi aussi on *doit* penser Dieu comme existant.

Notons que M. Barth se refuse à admettre l'interprétation de la preuve anselmienne comme fondée sur la notion de « perfection ». *Majus* veut dire « plus grand » et non « plus parfait ». Il s'agit avant tout de la grandeur et non de la perfection divine. M. Barth reconnaît toutefois que l'attitude de saint Anselme vis-à-vis de l'incroyant, reste, dans son interprétation, assez illogique : il le traite, dit-il, comme un croyant en puissance, comme s'il était déjà touché par la grâce. C'est qu'il l'aime et l'espère pour lui.

Quoiqu'il en soit, ce livre du grand théologien allemand sur le père de la scolastique est certainement le meilleur, je veux dire le plus suggestif, de tous ceux que j'ai eu l'occasion de lire ces quelques dernières années.

## F) Hugues de Saint-Victor :

E. BARKHOLD. *Die Ontologie Hugo's von Sanct Victor*. 8°, p. 51. Dissertation, Bonn.

## G) Abélard :

J. G. SIKES. *Peter Abailard*. 8°, p. xvii + 282. Cambridge University Press, 1932. Prix : sh. 12,6.

Une mise au point de nos connaissances sur Abélard. M. Sikes expose d'abord la biographie d'Abélard (p. 1-30) jusqu'au Concile de Sens, puis sa doctrine : foi et raison (ch. II) ; le *sic et non* (ch. III) ; les théories logiques d'Abélard (ch. IV) ; sa doctrine de Dieu et de la création du monde (ch. V) ; la Trinité et le Christ (ch. VI) ; les doctrines morales (ch. VII). Enfin un dernier chapitre relate la lutte de saint Bernard contre Abélard et la vie d'Abélard jusqu'à sa mort.

Selon M. Sikes Abélard n'est nullement le rationaliste que l'on a voulu en faire. Il suit le programme de saint Anselme ; il veut comprendre le dogme. Mais il est un peu trop persuadé de la possibilité de le faire : ce n'est pas un théologien qui fait de la dialectique, c'est un dialecticien qui fait de la théologie. Aussi, bien que la méthode du *sic et non*, transposition en théologie des méthodes juridiques, ne soit pas une innovation, saint Bernard a-t-il eu raison de crier à la nouveauté. En effet, la dialectique ne porte que sur les mots (*voces et sermones*), et les mots, faits par l'esprit et pour l'intercommunication, doivent être entièrement analysables et entièrement compréhensibles pour l'esprit. L'abstraction ne se dépasse pas elle-même. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que la pensée soit privée de sa valeur de connaissance : les mots ont une signification, un sens. Mais la pensée est « humanisée » et l'abstraction abélardienne ne laisse plus de place à l'illumination augustinienne.

M. Sikes voit le centre de l'œuvre d'Abélard dans sa morale ; une morale d'intériorité pure. C'est le motif de l'acte, non son effet, qui décide de sa valeur. Et dans l'acte c'est uniquement le consentement de l'âme, la volonté, qui a une relevance morale. Les passions, étant naturelles, ne sont pas péchées. C'est l'âme qui s'y soumet qui pêche. Il n'est pas étonnant que la morale d'Abélard soit au plus haut degré ascétique ; la lutte contre la passion, voilà ce qui fait le mérite de l'acte moral. Or, sans mérite, pas de valeur morale, et c'est pourquoi Abélard penche vers le pélagianisme. Sa théologie est en accord avec sa morale : le Christ est le modèle de perfection à imiter ; il est aussi le Maître qui enseigne à l'humanité une vie nouvelle et lui apporte une motivation nouvelle : le motif de la crainte est désormais remplacé par celui de l'amour.

L'Abélard de M. Sikes est passablement moderne ; parfois même kantien. Et l'on comprend bien que saint Bernard l'ait combattu. De son point de vue, il avait raison de se méfier.

## H) Saint Bernard :

W. WILLIAMS. *The mysticism of Sanct Bernard of Clairvaux*. In-12, p. 114. Burns Oates, London, 1931. Prix : sh. 3,6.

Rob. LINHARDT. *Die Mystik des heilg. Bernardus von Clairvaux*. 8°, p. VII + 247. Natur und Kultur, München, 1931. (Dissertation.)

I) La Scholastique du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> Siècle :

J. DE GHELLINK. La carrière de Pierre Lombard. Quelques précisions chronologiques. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1931.

Titre trop modeste. Ce n'est pas quelques précisions, c'est tout ce que l'on sait et peut savoir aujourd'hui sur Pierre Lombard que nous donne le P. de Ghellink.

A. LANDGRAF. Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1931.

M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*. (Études de philosophie médiévale, vol. XV). 8°, p. VIII + 424. Paris, Vrin. Prix : frs 60.

Mlle Davy décrit le ms. nouv. ac. lat. 338 de la Bibl. Nat., sur lequel le R. P. Mandonnet (et déjà Hauréau) avaient attiré l'attention, et édite 44 (des 84 qu'il contient) « sermons universitaires ». Elle étudie ensuite la technique et la pratique du sermon universitaire, leur valeur comme source pour l'histoire des idées et donne la liste des prédicateurs, ainsi que leurs biographies (dans la mesure où elles sont connues). Une contribution fort importante à l'étude du moyen âge en général et de la philosophie médiévale en particulier.

Signalons le très important *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle* par P. GLORIEUX, 8°, p. 468. Paris, Vrin, 1930. Prix : fr. 50.

## J) Joachim de Flore :

E. BUONAIUTI. *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*. (Collezione di studi meridionali, vol. XIV). 8°, p. XII + 285. Collezione meridionale, Roma, 1931. Prix : L. 25.

M. Buonaiuti décrit tout d'abord le milieu où vécut Joachim de Flore, puis sa vie et sa légende, enfin son « message » ou sa profession de foi. M. Buonaiuti ne reconnaît comme authentiques que les ouvrages : *Concordia*, *Expositio*, *Psalterium*, *Super quatuor Evangelia*, *Contra Judeos* et *De articulis fidei*. Il rejette tout le reste, jusque et y compris le testament de 1200. Ce sont aussi les seules sources qu'il utilise en leur ajoutant

pour la partie biographique la *Synopsis* du secrétaire de Joachim, Luc. Pour M. Buonaiuti ce qu'il y a de plus profond chez J. de Flore, c'est sa « philosophie de l'histoire » (la succession des trois âges) et son rêve eschatologique (l'avènement de l'Évangile spirituel). C'est en partant de là qu'il a conçu sa « théologie » (sa doctrine trinitaire) et non inversement. Ce ne sont pas des spéculations théologiques, pour lesquelles il n'a jamais eu beaucoup d'intérêt, mais la réforme cistercienne et le spectacle de la vie de l'église d'Italie qui ont nourri sa pensée et son action.

Il me semble que M. Buonaiuti prête à J. de Flore quelque peu de son propre enthousiasme et ne voit pas que sa « philosophie de l'histoire », étant fondée sur l'*explanatio scripturarum*, présuppose nécessairement une théologie. D'ailleurs le « trithéisme » de Joachim n'est pas sans exemple ou du moins sans analogies.

E. ANITCHKOF. *Joachim de Flore et les milieux courtois*. (Collezione di studi meridionali, v. XIII). 8°, p. XXIII + 462. Collezione meridionale, Roma, 1931. Prix : L. 30.

Un autre son de cloche : Joachim de Flore est un spéculatif, un théologien, et sa « philosophie de l'histoire » n'est qu'une application de la doctrine du théologien. Aussi est-elle, pour M. Anitchkof, issue de sources orientales, un « néo-montanisme » emprunté aux Basiliens calabrais. Ces Basiliens auraient d'ailleurs joué un rôle capital : c'est leur doctrine et leur influence que l'on retrouve non seulement chez Joachim de Flore, mais encore dans la « courtoisie » médiévale (*Clergie et Chevalerie*), et même — indirectement — dans la Légende du saint Graal (rattachée au Joachimisme). M. Anitchkof affirme en outre une parenté profonde entre Jean Scot Érigène et Joachim de Flore (preuve d'influences orientales communes).

J'avoue que tout cela me paraît fort peu vraisemblable. Cf. d'ailleurs le compte-rendu critique fort détaillé de M<sup>me</sup> Lot-Borodine, dans *Romania*, LVI.

#### K) L'École franciscaine :

C. NÖLKENSMEIER. *Ethische Grundfragen bei Bonaventura*. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, Bd V, 2). 8°, p. IV + 100. Leipzig, Meiner, 1932. Prix : RM. 6, 80.

M. Nölkensmeyer nous avertit dès le début de son travail que, pour saint Bonaventure « il n'y a pas de philosophie autonome, qui pourrait se suffire à elle-même » et que, moins que quiconque pourrait-il se contenter d'une morale philosophique (p. 1) ; que saint Bonaventure n'a jamais écrit de traité de morale et n'a même pas commenté celle d'Aristote ainsi que l'ont fait Albert le Grand, saint Thomas, Pechham, etc., et que, par conséquent, son travail aura nécessairement quelque chose

d'artificiel. Il pense cependant que, vu que pour saint Bonaventure, il y a quand même une nature (bien que non autonome) et un ordre de la nature (bien qu'insuffisant), une telle étude s'impose. Aussi nous expose-t-il les vues de saint Bonaventure, disséminées à travers ses écrits, sur le *bonum*, pris objectivement, comme objet de l'attitude morale (p. 5-47) et la *bonitas*, prise subjectivement, comme propriété du sujet moral (p. 47-90).

La première partie, distinguant l'être et le devoir être (*solere*) montre Dieu comme cause efficiente, exemplaire et finale de l'action (*principium movens, regula dirigens, finis quietans*), ce qui correspond aux perfections de *modus, species, ordo*.

La seconde partie étudie les *rectitudo intelligentiæ, rectitudo voluntatis, rectitudo virtutis*. Les vertus naturelles (*virtutes consuetudinariæ, virtutes politicæ*) s'avèrent comme inachevées et inconsistantes et devront être parachevées par l'action des vertus exemplaires qui sont en Dieu. Il s'agit d'une sorte d'illumination morale, qui s'achève dans et par la foi (p. 96).

L. GRÜNEWALD. *Franziskanische Mystik, Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung der Hlg. Bonaventura*. 8°, p. XI + 147. Naturrechtsverlag, München, 1932. Prix : R. M. 3,80.

P. GLORIEUX. Les Maîtres franciscains de Paris, Frère Eustache. *La France franciscaine*, XIII, p. 125-171.

Le fr. Eustache est, selon M. G., le même qui en 1266 a signé un contrat devant le *custos* d'Arras. Il est appelé dans les ms tantôt Eustachius, tantôt Wistasse [dit Buisine], tantôt simplement Buisine. M. G. l'identifie aussi avec un certain Gosoinus et aussi avec l'évêque de Coutances, Eustache de Rouen et donne une liste des écrits de frère Eustache.

Rogier BACON *Opera hactenus inedita*. Fasc. XI. *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I-IV)*; *Questiones supra « de Plantis »*, nunc primum edidit Robert STEELE collaborante Ferdinand DELORME, O. F. M. *Accedit Metaphysica Vetus ARISTOTELIS e codd. vetustissimis nunc primum edidit Robert STEELE*. 8°, pp. XXX + 354. Oxford, Clarendon Press, London, Humphred Milford, 1932.

Les *Questiones* sur la métaphysique d'Aristote semblent être la dernière des œuvres de Bacon ; le texte que nous donne MM. Steele et Delorme (ils n'en indiquent pas la provenance) semble être moins corrompu que ne l'est habituellement celui de leur édition. Est-ce par suite de corrections ou parce qu'ils ont eu à leur disposition un ms meilleur que celui d'Amiens ? On aimerait le savoir.

Il faut féliciter les éditeurs de nous avoir donné le texte de la *Metaphysica Vetus*. En lisant — plus exactement en essayant de lire ce mot

à mot informe — on se sent pénétré de terreur et en même temps d'admiration pour ceux qui, à travers de telles « traductions » ont su comprendre quoi que se soit à la doctrine d'Aristote.

### L) L'Aristotélisme au moyen-âge :

#### 1° Généralités :

M. GRABMANN. *Eine lateinische Uebersetzung der Pseudo-Aristotelischen « Rhetorica ad Alexandrum » aus dem XIII<sup>e</sup> Jahrhundert*. Literaturhistorische Untersuchungen und Textausgabe. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1931-1932, H. 4, 8<sup>o</sup>, p. 81. München, 1932.

La canonisation d'Albert le Grand a provoqué une masse de publications. Signalons la brochure de M. GRABMANN. *Der Hlg. Albert der Grosse*, ein wissenschaftliches Charakterbild, 8<sup>o</sup>, p. 30, Huber, München.

#### 2° Albert le Grand :

G. MEERSSEMAN. *Introductio in « Opera Omnia » B. Alberti Magni*. Petit in 4<sup>o</sup>, p. XIV + 174. C. Bayaert, Bruges (1931).

Les Œuvres d'Albert le Grand sont, on le sait, fort nombreuses et bien mal connues ; aussi l'ouvrage du P. Meerseman qui les classe selon leur nature en indiquant brièvement leur contenu, les problèmes qui se posent à leur propos, et l'état actuel des questions (ainsi à propos du *De adhærendo Deo*, p. 124, sq. et de la *Philosophia pauperum*, p. 130) est appelé à rendre de grands services.

*Alberto Magno*. Atti della Settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni, 9-14 Nov. 1931, in-12, p. 282. F. Pustet, Roma, 1932.

#### 3° L'averroïsme latin :

F. VAN STEENBERGHEN. *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*. Vol. I, Les œuvres inédites. (Les Philosophes belges, t. XII). 4<sup>o</sup>, p. VIII + 355. Louvain, 1931. Prix : frs 75.

Siger de Brabant n'était connu jusqu'ici que par ses *Impossibilia* (publiées par Baeumker) et les *Opuscula*, publiés par le R. P. Mandonnet. Grâce à Mgr Grabmann, qui a découvert et signalé un ms de ses commentaires aux œuvres d'Aristote, à Mgr Pelzer qui en a signalé d'autres, grâce enfin à M. van Steenberghen, qui, après avoir consacré une étude remarquée à « Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites » (*Revue néoscholastique de philosophie*, 1931) en a entrepris l'édition, nous sommes maintenant bien mieux renseignés sur l'œuvre et la pensée du chef des averroïstes parisiens. Le travail de M. v. Steenberghen contient le texte des *Quæstiones in tres libros de anima* ainsi qu'une description et une

analyse d'autres textes, également inédits : *Quæstiones in libros physicorum, De Somnio et Vigilia, In libros Meteororum, De juventute et senectute, De generatione, In Metaphysicam*. M. van Steenberghen nous promet un second vol. qui contiendra une étude sur Siger de Brabant. Espérons qu'il ne va pas trop tarder. Espérons également que l'édition des *Quæstiones in metaphysicam* à laquelle travaille Mgr Grabmann et des *Quæstiones in librum tertium de anima* que va publier Mgr Pelzer nous donnera bientôt la possibilité de connaître à fond la pensée de Siger.

M. van Steenberghen suit dans son édition le texte d'un ms d'Oxford (Merton col. cod. 275). Il ajoute cependant à celui-ci les *Additiones* contenues dans un autre ms (Munich, cod. lat. 9559) qui, en soi bien inférieur, contient néanmoins quelques *quæstiones* (XVIII-XXI) qui manquent dans celui d'Oxford.

Siger commence par se poser la question : *utrum de anima possit esse scientia ?* et quelle *scientia* ? Il se demande ensuite si cette science est bonne, honorable, utile, etc. Il est curieux que Siger analyse et croit devoir combattre des opinions assez désabusées : ainsi il y en a qui disent que *scientia* n'est pas *honorabilis* puisque *scientes non sunt honorabiles*. On étudie ensuite le rôle des *phantasmata* et de l'*intellectus* dans l'acte de connaissance. Au beau milieu, sans que l'on sache pourquoi, on analyse la question s'il y a dans la nature des corps sphériques, etc.

Le livre II étudie la nature de l'âme. A la question *utrum anima sit actus* Siger répond qu'elle est (I. II, qu. 2) *substantia sicut actus*, qu'elle n'est pas composée de matière et de forme, mais est quelque chose *in alio existens* c'est-à-dire *actus et perfectio corporis* qui *immediate unitur corpori* (qu. 5). L'âme est aussi *motor corporis* (qu. 13). La perception sensible, tout particulièrement la perception visuelle, est longuement analysée ensuite. A cette occasion Siger étudie la nature de la lumière (qu. 28 : *utrum lux sit corpus*) et explique qu'elle n'est ni *corpus* ni *defensus corporis*. On termine par l'étude des qualités sensibles.

Le livre III nous ramène à nouveau vers l'intellect. A la question *utrum intellectus humanus sit corruptibilis* Siger répond que non, ni *per se*, ni *per accidens*. La qu. 6 pose le problème important *utrum forma immaterialis possit numeraliter multiplicari*. Siger estime que quoique *verum est quod secundum fidem possunt... tamen secundum Aristotelem et omnes philosophos hoc est impossibile*. La très intéressante qu. 15 étudie un problème historique. A la question : *utrum sit necessarium ponere intellectum agentem* Siger répond que Platon pouvait s'en passer tandis que cela est absolument indispensable dans l'aristotélisme. A la qu. 17 : *utrum intellectus agens et possibilis sint potentia ejusdem substantia* Siger explique que, bien qu'il faille dire que ce sont des puissances diverses de l'âme, elles sont néanmoins puissances *eiusdem substantia animæ*.

La qu. 21 étudie le problème *utrum intellectus humanus possit intelligere substantias separatas ?* Siger répond : oui, mais uniquement *ratione quia*, non dans leur essence.

Ces quelques passages — nous n'avons pas la prétention de citer tous les passages intéressants — montrent bien l'intérêt des *Questiones*. Leur étude — et plus encore celle des *questiones in libros physicorum et metaphysicæ*, dont M. van Steenberghen cite de longs passages dans la seconde partie de son travail — modifie considérablement l'image que l'on se faisait de Siger. Notons en passant que saint Thomas est cité deux fois dans les *Questiones*. Notons aussi que Siger déclare (p. 300) ne pas comprendre la distinction *inter essentiam et esse* et la rejette parce que l'admettre serait *ponere naturam quartam in entibus*.

F. STEGMÜLLER. Neugefundene Quæstionen der Siger von Brabant. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1931.

Signale quelques questions de Physique et de Psychologie ainsi que des questions de Morale découvertes par lui dans un ms de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne.

F. SASSEN. Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité. *Revue néo-scholastique de Philosophie*, 1931.

S. de Brabant n'a pas enseigné la doctrine de la double vérité. M. Gilon a donc raison contre le R. P. Mandonnet.

Signalons la publication par M. R. BARZOTTI, dans l'excellente collection *Opuscula et textus historiam ecclesiæ eiusque vitam et doctrinam illustrantia* (Aschendorff, Munster, 1933), du petit traité *De aeternitate mundi* de Siger de Brabant (*series scolastica*, fasc. XIII). L'édition est basée sur les deux ms utilisés par le P. Mandonnet ainsi que sur un ms de Pise. M. BARZOTTI a, en outre, tenu compte de la découverte, par M. Stegmüller d'un quatrième ms de traité ; il en donne les variantes dans l'apparat critique.

M. GRABMANN. *Der lateinische Averroismus der XIII<sup>e</sup> Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1931, H. 2, 8<sup>o</sup>, p. 86. Oldenburg, München. Prix : R. M. 6.

Mgr Grabmann rappelle la condamnation par Étienne Tempier (1270 et 1277) de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie et analyse des commentaires inédits de l'Éthique (F. 13, Bibliothèque Nationale, c. 1, 16089, Erlangen S. 485, Rome C. V. 1. 2175), qui jettent une lumière sur l'histoire postérieure de l'averroïsme latin.

M. GRABMANN. Das Werk *de Amore* des Andreas Cappelanus und das Verurteilungsdecret des Bischofs Tempier von Paris, vom 7 März 1277. *Speculum*, 1932.

Le *de Amore*, condamné par Étienne Tempier pour (selon Mgr Grabmann) des erreurs concernant la morale sexuelle, aurait pour auteur

Andreas Cappelanus et aurait exercé une influence sur des contemporains.

Signalons : l'excellent article de M. M. GORCE. Averroïsme. *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, paru en 1931.

#### 4<sup>o</sup> Saint Thomas d'Aquin :

A. HUFNAGEL. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. (Veröffentlichungen des Kath. Institutes für Philosophie, Albertus Magnus Akademie zu Köln, Bd II, H. 5/6). 8<sup>o</sup>, p. xvii + 301. Aschendorff, Münster, 1932. Prix : R. M. 14,35.

Le très intéressant travail de M. Hufnagel pose le problème si, pour saint Thomas, il y a une connaissance intuitive. Il commence donc par déterminer ce qu'il va entendre par intuition, terme dont l'usage technique, est, comme on sait, a) postérieur à saint Thomas, et b) fort imprécis. M. Hufnagel réunit donc dans l'introduction de son livre (p. 1-59) toutes les définitions possibles et imaginables de l'intuition, en les distribuant en groupes (groupes intellectualiste, émotionnel et médiateur), pour aboutir à la suivante : 1<sup>o</sup> l'intuition est un mode de connaissance différent de la connaissance discursive ; 2<sup>o</sup> elle veut... saisir « immédiatement » son objet et 3<sup>o</sup> elle veut... remédier aux défauts de la connaissance discursive (p. 58).

La première partie du livre — *La notion de la connaissance selon saint Thomas* — expose la gnoséologie thomiste (I, objet de la connaissance ; II, sujet de la connaissance ; III, l'acte de connaître ; IV, La vérité de la connaissance).

L'analyse, très fouillée et très précise souligne le caractère métaphysique de la doctrine thomiste (métaphysique de la connaissance) et aboutit aux conclusions que saint Thomas possède un concept général de la connaissance (essence du savoir), qui embrasse toute connaissance possible, angélique autant qu'humaine ; et aussi qu'il n'y a pas dans le thomisme de critique de la connaissance proprement dite.

La partie II étudie la notion d'intuition chez saint Thomas et aboutit à la conclusion que saint Thomas reconnaît cinq espèces de connaissance intuitive surnaturelle et, ce qui est plus important, deux espèces de connaissance intuitive naturelle, notamment l'intuition des premiers principes et l'intuition des essences. Mettant enfin la gnoséologie thomiste en rapport avec les théories modernes (Husserl, Hartmann), M. Hufnagel fait un parallèle entre la théorie de connaissance thomiste et la *Wesensschau* de Husserl. (Il emploie d'ailleurs le terme de *Wesensschau* pour caractériser la doctrine de saint Thomas (p. 222 sq.). Il estime que ce parallèle (p. 297) montre, avec toute la clarté désirable, la proche parenté des deux doctrines.

Je n'en suis pas sûr, car si « Husserl prend pour base de la *Wesensschau* un acte de perception ou d'imagination » (p. 295) il n'est pas exact que saint Thomas « fasse de même ». La préférence que saint Thomas « donne-

rait à la perception » n'est pas une « préférence » qu'il aurait pu ne pas avoir. Husserl a besoin de la perception, mais non en tant qu'appréhension de l'être. Or, c'est justement en tant que telle que saint Thomas ne peut pas s'en passer. Il est facile d'établir des rapports entre la phénoménologie et le thomisme. Mais lorsqu'on regarde de plus près on voit que les rapprochements jouent surtout dans la mesure où la pensée de saint Thomas est « objectiviste ». Non dans la mesure où elle est *thomiste*. Quoi qu'il en soit, le livre de M. Hufnagel est un effort sérieux, très instructif, et qui apporte du nouveau.

A. FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas. d'Aquin*. (Études de philosophie médiévale, vol. XIV). 8°, p. 380. Paris, Vrin, 1931. Prix : 30 fr.

Le livre de M. Forest essaye de reconstruire le système philosophique de saint Thomas en partant de son intuition métaphysique centrale. Cette intuition, selon M. Forest, est celle de l'unité intérieure de l'être concret qui doit, par conséquent, être conçue de façon à ne pas introduire dans sa structure métaphysique de distinctions pouvant en faire un composé. En outre M. Forest s'efforce de montrer dans saint Thomas celui qui a achevé l'édifice branlant de la philosophie aristotélicienne et qui, par là-même, a édifié une *philosophia perennis*.

Saint Thomas, suivant ici Aristote, part, dans son analyse métaphysique, de l'être concret, c'est-à-dire, de la substance individuelle concrète et de son unité en tant qu'immédiatement donnée. Cette unité doit donc être conservée par l'analyse; par conséquent, les moments ou composants métaphysiques de l'être substantiel concret — substance et accident, forme et matière, acte et puissance, essence et existence — ne doivent pas être compris comme des parties ou éléments indépendants et séparables dont l'individu concret serait composé ou dans lesquels il pourrait être dissous. Ils doivent, au contraire, être saisis justement dans leur corrélation ou dépendance mutuelle, par suite de laquelle ils ne peuvent être qu'inséparablement unis dans l'être concret. Toute tentative de les isoler mène directement à la destruction de l'unité de l'être concret, à la destruction de son être propre, c'est-à-dire, selon M. Forest, au platonisme qui fait de l'individu un assemblage de principes logiques. Aussi saint Thomas est pour lui essentiellement antiplatonicien. C'est pourquoi aussi saint Thomas mène-t-il une lutte incessante contre le réalisme platonicien dans toutes ses formes; c'est que tout rapprochement, tout compromis avec le platonisme implique finalement l'abandon de l'unité métaphysique de l'être concret.

Aussi, dans le chap. I de son livre (*L'être concret*) M. Forest nous montre saint Thomas s'alliant à Averroës contre Platon et Avicenne et posant le principe: *in omni compositione oportet esse duo quæ ad invicem se habent sicut actus ad potentiam* (moments corrélatifs et inséparables). Le chap. II (*La causalité immédiate de Dieu*) nous montre saint Thomas fai-

sant face à Averroës et à Aristote lui-même en compagnie du Pseudo-Denys et d'Avicenne. Il s'agit, en effet, de démontrer la possibilité — et même la nécessité — de la création et saint Thomas le fait en empruntant à Avicenne le principe: *agens naturale est causa motus, sed agens divinum est dans esse totum*. Mais il ne suit pas Avicenne jusqu'au bout de ses doctrines parce qu'il remarque chez celui-ci un abandon des principes aristotéliciens au profit du platonisme. C'est justement à cause de cette infidélité à Aristote qu'Avicenne en vient à refuser à Dieu la connaissance des êtres individuels. C'est pour cette même raison qu'Avicenne fait de Dieu un *dator formarum*, méconnaissant ainsi la causalité divine aussi bien que celle de la créature.

Le chap. III (*Les rapports de l'abstrait et du concret*) nous montre saint Thomas s'alliant cette fois-ci avec Avicenne et Averroës pour attaquer le platonisme représenté par Gabirol (qui pose le principe: *Quidquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud est compositum ex illo in quo resolvitur*), et David de Dinant. Le chapitre III (*Critique de l'universalité de la matière*) nous introduit au centre même de la controverse hylémorphiste. Saint Thomas, là encore, reconnaît sous les formules aristotéliciennes l'esprit de Platon et, poussant jusqu'au bout la critique inaugurée par G. d'Auvergne et Albert le Grand, affirme contre Gabirol et l'école franciscaine la spiritualité pure des substances séparées, c'est-à-dire des anges et de l'âme humaine. Cette victoire décisive sur le platonisme n'est possible que parce que saint Thomas pose une distinction réelle entre l'essence et l'existence et les envisage comme des composants métaphysiques de l'être concret. M. Forest expose l'histoire de la distinction entre essence et existence (Boèce, *Liber de Causis*, Avicenne). Il reconnaît qu'elle trouve son fondement dernier dans la foi, c'est-à-dire dans la nécessité de poser une distinction radicale entre l'être divin et celui des choses, dans le désir de sauver la notion de création. Il estime cependant que cette innovation n'introduit nullement — ainsi que l'a prétendu Averroës et ainsi qu'on le prétend depuis — dans l'aristotélisme une distinction incompatible avec son esprit. Bien au contraire: selon M. Forest, saint Thomas n'a fait que développer et approfondir l'aristotélisme. En effet, l'aristotélisme était resté à mi-chemin et n'aboutissait chez Aristote et les aristotéliciens de stricte observance qu'à une doctrine incohérente et contradictoire. C'est dans le thomisme seul qu'il trouve sa perfection et son achèvement.

Il en est de même en ce qui concerne la question de l'individuation (cap. VI, *La relation de la matière à la forme*). Saint Thomas, s'opposant avec Avicenne et Averroës à Ibn Gabirol et aux platoniciens du moyen âge, a défendu la pure vérité aristotélicienne; il n'a pas répété Aristote, il l'a approfondi, et a tiré de ses principes tout ce qu'ils contenaient implicitement. Il a ainsi poussé jusqu'au bout l'exigence de l'unité concrète de la substance.

La même exigence se fait jour dans l'analyse thomiste de l'unité de l'âme humaine (cap. VII). La distinction entre son essence et ses puissances n'infirme nullement mais, au contraire, fonde son unité substantielle. Le chap. IX (*L'unité de l'ordre*) explique comment la structure hiérarchique du monde, admise par saint Thomas, permet à la fois d'affirmer son unité et de ne pas la fonder dans une unité substantielle. Enfin le chap. X (*Intuition et système dans la philosophie de saint Thomas*) forme une espèce de conclusion et montre une fois de plus comment saint Thomas a approfondi et enrichi l'aristotélisme. Il montre aussi que le thomisme forme un système véritable, dont toutes les parties et toutes les notions sont commandées par la même intuition fondamentale.

Le livre de M. Forest est, on le voit, une thèse. Mais c'est aussi un livre d'histoire. M. Forest connaît — et de première main — les auteurs qu'il cite et son exposé de la lutte que mène saint Thomas est un exposé historique. Signalons la petite étude bien précieuse sur les termes *subsistentia*, *substantia*, *res*, *suppositum*, *hypostasis*, etc. (p. 97-102). Signalons aussi le relevé de tous les passages d'Avicenne cités par saint Thomas (appendice, p. 330-360). On aurait pu signaler d'autres détails encore.

La thèse de M. Forest paraît séduisante. Elle permettrait d'expliquer, en tout cas, pourquoi saint Thomas s'allie tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre de ses devanciers. Il est également vrai que les textes que cite saint Thomas sont souvent interprétés par lui à sa manière et n'ont pas le même sens chez lui que chez ceux chez qui il les emprunte, (ce qui prouve une fois de plus combien sont complexes les notions de « source » et d'« emprunt »). Il est vrai enfin que la philosophie d'Aristote est souvent peu claire et permet des interprétations très différentes. (C'est à cela, d'ailleurs, qu'elle doit une bonne part de sa fécondité et de son influence). Mais tout de même, l'image que nous présente M. Forest, celle d'un saint Thomas trouvant sans hésiter la voie de vérité dans les méandres des discussions philosophiques, paraît un peu hagiographique. On sent bien que la pensée de M. Forest est fortement soutenue par ses convictions thomistes. Je crains qu'elles ne lui fassent parfois forcer le sens des textes et même de prendre des solutions verbales pour des conquêtes métaphysiques.

Je crains aussi que c'est cette conviction thomiste qui inspire également son interprétation (qui ne lui est d'ailleurs pas propre : c'est aussi celle du R. P. Jolivet) des rapports entre Aristote et saint Thomas : saint Thomas achevant Aristote tout en bouleversant l'économie de son système. Pourquoi ne pas dire, plus simplement, qu'il l'a entièrement bouleversée ? Ceci s'accorderait avec l'impression d'Averroës aussi bien qu'avec celle des modernes. En outre, je me demande comment, si l'effort de saint Thomas est dirigé avant tout contre la réalisation des distinctions de la raison, a-t-il pu aboutir à la distinction réelle entre essence et existence ? Le terme a beau ne pas être de saint Thomas lui-même, il est traditionnel dans l'école thomiste et M. Forest l'admet lui-même. Il

est vrai qu'il lui donne une interprétation qui, opposant fortement la distinction métaphysique à la distinction physique, n'est certainement pas traditionnelle et, probablement, pas thomiste.

*Des Heiligen Thomas von Aquino untersuchungen ueber die Wahrheit (Quaestiones Disputatae de Veritate) in deutscher Uebersetzung von Edith Stein.* 2 vol., 8°, p. XXII + 338 ; XII + 512, Otto Bormeyer, Breslau, 1931 et 1932. Prix :

Signalons l'excellente et très originale traduction des *Quaestiones de Veritate* de saint Thomas par M<sup>lle</sup> Edith Stein, traduction à la fois très fidèle et très libre, et qui, contrairement à l'adage connu, ne trahit pas, mais sert le texte et surtout la pensée de saint Thomas. Je dis : surtout la pensée, car M<sup>lle</sup> Stein a eu l'idée originale de traduire saint Thomas sans faire de mot à mot, sans conserver servilement la terminologie scolastique, sans garder même l'ordonnance massive de la *Quaestio*. Saint Thomas parle chez elle un allemand philosophique moderne, partant immédiatement compréhensible au lecteur non versé dans la scolastique (pour l'autre aucune traduction ne remplacera l'original et il n'en a pas besoin). Une entreprise qu'*a priori* j'aurais jugée dangereuse sinon impossible, mais qui se justifie de la façon la plus éclatante par sa réussite parfaite. Car, bien que M<sup>lle</sup> Stein traduise parfois de façon très différente un seul et même terme de saint Thomas, elle a visiblement si bien compris chaque fois son sens exact, que le texte latin transparaît, pour ainsi dire, sous le texte allemand, bien que celui-ci ne le calque presque jamais.

Ce n'est pas un saint Thomas modernisé, c'est un saint Thomas parlant un langage moderne et qui se conforme aux habitudes du lecteur moderne que nous présente M<sup>lle</sup> Stein. C'est pourquoi aussi son saint Thomas commence par nous exposer sa propre pensée (*corpus articuli* ou *responsio principalis*) et ne discute les opinions des autres qu'après l'avoir fait ; il le fait d'ailleurs avec moins de *Gründlichkeit* que le saint Thomas latin. Le lecteur moderne n'éprouve pas, comme le faisait celui du XIII<sup>e</sup> siècle, le besoin de la complétude, prend moins de plaisir à assister à une bataille rangée d'arguments et goûte moins les coups de massue des « autorités » et l'escrime subtile des « interprétations ». Aussi est-il trop ignorant pour cela.

M<sup>lle</sup> Stein n'a donc pas eu tort de laisser tomber pas mal de choses, et d'abréger fortement les discussions. Elle a conservé tout l'essentiel. Elle a aussi ajouté, à la fin de chaque *quaestio*, des petits résumés fort utiles qui marquent fortement la place de celle-ci dans l'ensemble de l'œuvre et facilitent le passage d'une question à la suivante.

G. M. MANSER. *Das Wesen der Thomismus*. 8°, p. VII + 501. Saint Paulus Druckerei, Fribourg-en-Suisse, 1932.

Le *Wesen der Thomismus* réunit des articles parus depuis 1924 dans le *Divus Thomas* et offre une étude du cadre historique ainsi qu'un exposé

d'ensemble du thomisme. Le point central (l'essence) du thomisme est dans la distinction entre acte et puissance. Signalons l'étude de l'histoire de la distinction réelle entre l'essence et l'existence et l'appendice III, contenant le commentaire d'un texte de saint Thomas (*Comm. in Met.*, lect. IV, 2) où celui-ci aurait enseigné la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Nicolaus APPEL. *Der dynamische Zug in der Metaphysik des Thomas von Aquin*. 8°, p. 43. Paulinus-Druckerie, Trier, 1931.

La première partie d'une dissertation (Université de Bonn). M. Appel insiste sur le côté dynamique de la métaphysique thomiste (dynamisme modéré) dans ses concepts centraux : acte et puissance, substance et accident, causalité.

L. MICHEL. *La notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques*. 8°, p. xxii + 246. Paris, Vrin, 1931. Prix : 25 fr.

La partie historique du travail (85 pages) est sans valeur. La partie juridique est, selon M. G. Richard, excellente.

P. GLORIEUX. La première pénétration thomiste. *Revue Apologétique*, LIII, 1931.

Si le thomisme a pu s'imposer malgré les coups que lui ont porté les condamnations de Paris et d'Oxford, c'est autant grâce à l'influence personnelle de saint Thomas (action de ses disciples immédiats) que grâce à la valeur de la doctrine.

Augusto GUZZO. *La Summa contra Gentiles*. 8°, p. 75. L'Erma, Torino, 1931.

Saint Thomas continue et « accomplit » l'œuvre et les intentions de saint Augustin.

Guiseppe SAITTA. Le caratterere della filosofia tomistica. *Giornale critico della filosofia italiana*. 1932.

Présente une attaque violente du thomisme en tant que philosophie : système essentiellement composite qui oscille entre l'aristotélisme et l'augustinisme, le thomisme se pose des problèmes qu'il rend lui-même insolubles. Il doit être, en général, envisagé non pas comme une attitude philosophique, mais comme une tentative d'enchaîner la pensée au dogme, comme une entreprise d'apologétique et de politique ecclésiastique.

##### 5° L'École thomiste :

P. VOLLMER. *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*. 8°, p. 83. St Rita-Verlag, Würzburg, 1931 (Dissertation).

Étude consciencieuse d'une question assez difficile : Gilles de Rome définit la création comme *quædam essefactio qui realiter est ipsum esse*

*creatura* et tente néanmoins de concilier cette conception avec celle de saint Thomas. Il admet que tout a été créé *simul in materia* et que le monde se déroule sans qu'on ait besoin d'une intervention divine spéciale pour expliquer l'apparition de formes nouvelles, mais aussi sans qu'on ait besoin d'admettre des raisons séminales. Il suit saint Thomas dans la question de l'éternité du monde.

P. GARIN. *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*. 2 vol., p. 1260. Paris, Desclée-De Brouwer, 1932.

##### 6° Henry Bate :

G. WALLERAND. *Henri Bate de Malines. Speculum divinorum et quorundam naturalium*. Étude critique et texte inédit. (Les philosophes belges, t. XI). 4°, p. 240, 1931. Prix : 70 fr.

Henri Bate (1246-1310 ?), dont M. Wallerand édite aujourd'hui (pour la première fois) le *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, n'est certes pas un esprit original. Ses écrits n'en ont pas moins de valeur pour l'histoire de la pensée (science et philosophie). Ce fut, en effet, un homme d'un savoir encyclopédique, qui possédait toute la science de son temps. De plus, ce n'est pas un universitaire et son énorme compilation fut composée pour l'usage privé de son élève, Guy, comte de Hainaut, plus tard évêque d'Utrecht.

Henri Bate possédait, nous venons de le dire, un savoir encyclopédique : astronome et astrologue, physicien et philosophe il avait tout lu, tout copié, tout commenté. Il connaît le grec, l'hébreu et l'arabe. Il a traduit Ibn Esra ; il l'a même fort bien traduit.

M. Wallerand nous donne : a) une notice biographique sur H. Bate, qui réunit tout ce qu'on sait — très peu — de l'histoire de sa vie ; b) une liste de ses œuvres ; c) une description des ms (assez nombreux) du *Speculum*, enfin d) une édition de l'Épître dédicatoire de Henri Bate à Guy de Hainaut ; celle de la Table analytique du *Speculum* (*Tabula capitulorum Speculi divinorum et quorundam naturalium*, p. 3-32), du *Præmium* et des deux premières parties de l'ouvrage qui en contient vingt-trois.

Le *Præmium* proclame tout d'abord — et ce en se fondant sur l'autorité d'Homère, Salomon, David, Horace, etc. — la haute valeur de la connaissance métaphysique, après quoi il en démontre la possibilité *contra negantes quod de substantiis immaterialis aliqua potest a nobis haberi scientia* (on aimerait bien savoir qui sont ces *negantes*). Henri Bate estime que nous ne pouvons pas savoir grand chose, mais que ce peu est néanmoins d'une grande valeur.

La *pars I* du *Speculum* expose la théorie de la perception sensible. En effet, il faut toujours aller *a nobis notioribus ad ignotiora nobis*, c'est-à-dire *de sensibilibus ad intelligibilia*. D'ailleurs, c'est aussi l'ordre suivi par

Aristote. H. Bate étudie longuement la notion des espèces intentionnelles et réfute les erreurs de ceux qui ne croient pas à leur réalité. Les *species intentionales* sont finalement définies comme *alterabilis passio quædam in extranea materia æqualitatibus sensibilibus facta* (cap. VI). On passe en revue les différents sens et arrive finalement au *sensus communis*, dont le cœur est le siège (cap. XXIV). La *pars I* se termine par une étude de la fantaisie.

La *pars II* traite de l'intellect et de la connaissance rationnelle (cette étude se poursuit dans les *partes III, V, VI, VII*). On étudie l'essence et le rôle des *intellectus agens, intellectus possibilis, intellectus in habitu*. H. Bate suit *grosso modo* — ou du moins veut suivre — la doctrine d'Aristote, qu'il expose à l'aide de commentateurs anciens et arabes, sans tenir compte des interprétations modernes. Je veux dire qu'il ne cite pas les modernes quoique, visiblement, il les connaisse et parfois les critique. Ainsi lorsqu'il se permet de prendre parti pour Platon contre Aristote. Il pense, en effet, que *non impossibile est philosophum erasse*, même en philosophie. Ne s'est-il pas lourdement trompé en Astronomie ? Platon et Proclus ne sont pas des philosophes négligeables, après tout, et ont pu parfois avoir raison contre Aristote. Ainsi dans la question *quomodo possibile est nos absque fantasmatis intelligere ?* (*Secunda pars, XVI, p. 175 sq.*) Henry Bate admet que c'est chose rare et difficile, cependant *nihil prohibet quod... pura quidem et sincera per se vigeat in nobis operatio intellectus*.

#### M) La mystique allemande :

Magistri ECKARDI *Questiones et sermo Parisiensis, edidit et notis illustravit B. GEYER*. (Florilegium Patristicum, fasc. 25). 8°, p. 34. Hanstein, Bonn, 1931. Prix : R. M. 1,50.

L'édition de M. Geyer contient quatre questions d'Eckhart : *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere, Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse, Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem, Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formæ elementorum*, un Sermon *Vas auræ solidum*, prononcé à Paris, et une question de Gonzalve de Balboa : *Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via*.

Ces textes ne sont pas des inédits. Les questions ont déjà été publiées par Mgr Grabmann et le P. Longpré et le sermon par Denifle. Mais M. Geyer, tout en travaillant sur les mêmes ms que ses devanciers, est arrivé à améliorer sensiblement leur texte.

F. SKUTELLA. Beiträge zur kritischen Ausgabe deutscher Predigten M. Eckharts. *Zeitschrift für Deutsches Altertum u. deutsche Litter.* 1931.

Joseph QUINT. *Die Uebersetzung der deutschen Predigten Meister*

*Eckharts textkritisch untersucht*. P. XLV + 957. Bonn, Röhrscheid, 1932.

Ne nous a pas été accessible.

Käte GRUNEWALD. *Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit*. 8°, p. VIII + 60. Leipzig, Teubner, 1930.

Étude consciencieuse de la mystique de Tauler et de ses rapports avec saint Augustin, saint Bernard, maître Eckhart, Suso.

C. KIRMSSE. *Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler*. 8°, p. 99. Vogel, Leipzig, 1930.

Excellente étude lexicographique. La plupart des termes sont d'ailleurs des calques.

#### N) Duns Scot :

S. VANNI RAVIGHI. L'immortalità dell'anima nel pensiero di Giovanni Duns Scotto. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1931.

Excellent article qui montre que Duns Scot a fort bien compris Aristote. Duns Scot, en effet, établit *a)* que le philosophe n'a jamais enseigné l'immortalité de l'âme et qu'il ne pouvait même pas enseigner ; *b)* que les preuves de saint Thomas ne sont pas concluantes ; et *c)* que nous ne pouvons rien en savoir. L'immortalité reste donc article de foi ; non une vérité philosophique.

#### O) La Scolastique du XIV<sup>e</sup> Siècle :

A. Lang. *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV Jahrhunderts*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XXX, H. 1/2). 8°, xx + 261. Aschendorf, Münster, 1932.

Le livre de M. Lang est un travail de pionnier. Le XIV<sup>e</sup> siècle est en effet beaucoup trop peu connu. Ses noms ne sont pour la plupart des fois que des noms. On ne connaît ni la biographie ni les œuvres des docteurs de cette époque. On ne connaît même pas les écoles philosophiques auxquelles ils appartiennent et M. Lang reconnaît lui-même qu'une classification exhaustive est encore prématurée. Son travail n'en a, à notre avis, que d'autant plus de mérite.

En effet, après une introduction dans laquelle M. Lang étudie le problème du fondement de la foi — le problème *auctoritas* — *ratio* — dans la scolastique jusqu'à saint Thomas d'Aquin (je me demande pour quelle raison M. Lang ne dit mot de saint Anselme) et une caractéristique brève de l'esprit du XIV<sup>e</sup> siècle — dissolution de la *Weltanschauung* médiévale, laïcisation de la science, naissance de la critique, — nous trouvons une série de chapitres qui étudient ce problème chez les représentants des différentes écoles scolastiques.

Nous ne pouvons ici qu'énumérer les auteurs traités : cela suffira pour qu'on se rende compte de la richesse de ce livre.

Chap. I. L'école thomiste (Thomas Sutton, Hervé de Natalis, Jean Quidort, Jean de Naples, Durand de Saint-Porcien, Fra Remigio dei Girolami, Bernardus Lombardi) ; chap. II : Godefroid de Fontaine et son école : Jean de Polliaco, Gérard de Boulogne, Guido Ferrari, Paul de Péruse, Siegbert de Beck, Jean Baconthorp ; chap. III : L'École scotiste : Duns Scot, Antonius Andreas, François de Mayronis, Landulf Caracciolo, François de March, Alfonse de Tolède, Grégoire de Rimini, Henry de Oyta, Jean Brammart, Jean de Reading, Jacques d'Ascoli, Guillaume de Rubione, Hugues de Novocastro, Nicolas de Lyra, Jean de Bassolis ; chap. IV : L'École des chanoines de St-Augustin : Gilles de Rome, Gérard de Sienne, Thomas de Strasbourg, Michel de Massa, Jacques de Appanuis, Alphonse Varga Toledanus, Jean de Wasia, Jean de Bâle ; chap. V : Occam et les premiers nominalistes : Adam Woodham, Jean de Rodington, Robert Eliphath, Robert Holcot. Chap. VI : Les théologiens nominalistes dans les ordres : a) franciscain et b) carmélite après 1350 : a) Richard Bruissel, Jean de Ripa, François de Pérouse, Pierre de Candie, b) Jean Brammart, Walter Disse. Chap. VII. Les nominalistes chez les ermites de Saint-Augustin : Grégoire de Rimini, Hugolin de Malabranca, Jean de Bâle, Denys le Chartreux ; chap. VIII. Les docteurs des nouvelles universités allemandes Vienne, Prague, Heidelberg : Henri de Langenstein, Henri Totting de Oyta, Conrad d'Ebrach, Conrad de Soltan. Enfin, une conclusion résume brièvement les résultats de l'étude. Un *vademecum* indispensable.

Signalons : B. M. XIBERTA. *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*. (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, vol. VI). 8°, p. VIII + 510. Louvain, 1931. Prix : fr. 80.

N. ABBAGNANO. *Guglielmo di Ockham*. P. VII + 392. Lanciano, G. Carabba, 1931.

Pour M. Abbagnano, Occam est l'initiateur de la pensée moderne, bien que suffisamment embarrassé encore des restes de l'héritage scolastique. Le centre de la pensée occamienne est sa conception de l'expérience et du concept (déjà presque positivistes !). La raison n'a qu'une seule fonction : celle d'enregistrer le donné intuitif et, entre les données de la connaissance intuitive, établir des rapports symboliques. La connaissance intuitive est la *noticia virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non*, donc une appréhension de la chose individuelle par la perception sensible. La notion abstraite — M. Abbagnano oppose Occam à Abélard qui admettait encore une similitude réelle, correspondante au concept, dans les choses — n'est qu'un symbole, c'est-à-dire, un *terme* ayant une signification. Les termes-symboles ne sont cependant pas des conventions pures, mais résultent de l'action de la réalité empirique sur l'esprit. Ce

ne sont pas des *flatus vocis*, vu qu'ils fonctionnent comme *signes*, mais ils n'ont aucun fondement dans l'être. Les relations établies par l'esprit entre les choses n'ont donc aucune réalité. La pensée est ainsi séparée et éloignée du donné intuitif (les choses individuelles), elle est plus « libre », ce qui comporte des conséquences importantes, notamment le volontarisme de la théorie du jugement et de la théorie de l'erreur.

S. MOSER. *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*, Kritischer Vergleich der *Summulae in libros physicorum* mit der philosophie der Aristoteles. (Philosophie und Grenzwissenschaften.... Bd. IV, H. 2-3). 8°, p. VIII + 176. Innsbruck, Rausch, 1932.

Si M. Abbagnano s'efforce de moderniser Occam, M. Moser institue une comparaison entre Occam et Aristote. Idée fort juste, surtout lorsqu'il s'agit de la philosophie de la nature. M. Moser en profite cependant pour accabler de son mépris ceux qui ont travaillé avant lui et qui (ainsi Duhem) connaissaient Aristote peut-être mieux que lui-même. M. Moser étudie, en suivant l'ordre des *Summulae*, les principes du devenir (matière, forme, privation), les quatre causes, le mouvement, le temps. Les confrontations avec Aristote sont assez superficielles, avec saint Thomas insuffisantes. Intéressantes, par contre, sont les rapprochements avec Suarez. M. Moser aboutit à la conclusion que chez Occam nous avons affaire à une pensée presque « moderne », ce qui est prouvé par des rapprochements avec Descartes, Hume, Kant, Vaihinger. Ainsi en ce qui concerne le temps et le mouvement : Occam leur dénie toute réalité en dehors des choses dites être dans le temps et le mouvement, et aboutit ainsi à la définition suivante : *mutari est aliter se habere nunc quam prius*, qui substitue au mouvement (passage) une série d'états du mobile.

Pas mal de remarques pénétrantes (ainsi sur les *artificialia*, p. 65 sq.) ; des vues suggestives. Trop de prétentions.

Signalons l'excellent article de M. VIGNAUX, *Nominalisme*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, s. v., qui est ce que nous avons jusqu'ici de mieux sur la question.

#### P) Pré-réforme :

Nicolaus DE CUSA. *Opera omnia jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Meiner, Leipzig, 1932 et 1933.

De cette admirable édition des œuvres de Nicolas de Cues ont paru le vol. I, contenant le *Doctæ ignorantie*, (in-4°, p. 180) édité par MM. Hofmann et Klibansky, et le vol. II, *Apologia doctæ ignorantie*, (in-4°, p. 49) par M. Klibansky (cf. mes comptes-rendus in *Revue Philosophique*, 1933).

R. PFEIFFER. *Humanitas Erasmiana*. (Studien der Bibliothek Warburg, XXII). 8°, p. VIII + 24. Teubner, Leipzig, 1931. Prix : R. M. 1,60.

Une très fine et très belle analyse de la conception érasmiennne de la *humanitas*. Érasme cherche une synthèse de la *pietas* avec la *humanitas* et ne veut aucunement renoncer à celle-ci au profit de celle-là. Le déterminisme de Luther lui apparaît donc comme *inhumain* et la liberté de l'homme comme condition essentielle de la *humana dignitas*. Car la *humanitas* est une notion de valeur et ne désigne aucunement la nature humaine en général, mais seulement les *mores hominis naturæ dignos*. Et ce sont les bonnes lettres, les *litteræ humaniores, studia humanitatis*, qui font les hommes vraiment hommes. Non pas qu'Érasme méconnaisse le rôle de la religion. Il veut concilier les deux, établir un *connexus* entre la *summa eruditio* et *summa pietas*. Car la Révélation ne fait qu'achever l'effort de la pensée humaine. Aussi pense-t-il que *latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur. Et multi sunt in consilio sanctorum qui non sunt apud nos in catalogo*.

Érasme veut la paix, *tranquillitas studiorum et rei Christianæ*, mais ce n'est pas, ainsi qu'on l'a dit trop souvent, une expression de faiblesse ou même de lâcheté. Il veut la paix parce qu'elle est humaine, et parce que la *pax humana*, la *concordia* est seule digne de l'homme et seule correspond à la *mansuetudo* chrétienne. C'est pourquoi aussi il se tourne finalement contre Luther dans les écrits duquel il trouve quelque chose de *sacrum* et *austum*, qui abaisse l'homme et ruine la concorde. En face de Luther Érasme défend l'idéal de l'homme prométhéen : « *Prometheus est nobis imitandus* », écrit-il et l'homme prométhéen doit être, nécessairement, un homme libre. Car *ad quid valet totus homo*, s'il n'en était pas ainsi ?

A. KOYRÉ.

## PHILOSOPHIE MODERNE FRANÇAISE

1932

par Henri GOUHIER

### XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

Étienne GILSON. *La scolastique et l'esprit classique*. Dans *Les idées et les lettres*. Paris, J. Vrin, 1932, in-12, 300 p.

Loin d'être une libération de la scolastique, l'esprit classique en est l'expression littéraire. « S'il y a un problème à résoudre... ce n'est pas de savoir comment la scolastique a empêché l'art classique de venir au monde, mais comment et pourquoi elle ne l'a pas engendré plus tôt. »

P. HAZARD. Les rationaux 1670-1700. *Revue de littérature comparée*, octobre-décembre 1932.

Étude intéressante à consulter sur l'influence de Descartes en Europe, les libertins, Pierre Bayle et la préparation du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Léon BRUNSCHVIG. Rapport sur le concours pour le prix du Budget à décerner en 1932. *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, septembre 1932.

Compte-rendu du mémoire de M. Paul MUY, *Le développement de la physique cartésienne dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*.

René DESCARTES. *Règles pour la direction de l'esprit*. Traduction par J. SIRVEN. Paris, J. Vrin, 1932, in-12, 118 p.

Le texte a paru dans la même collection l'année précédente. La traduction de M. J. Sirven, professeur aux Facultés libres de Toulouse, est rigoureuse, ses notes concises et portant sur des objets bien choisis.

Jacques MARITAIN. *Le songe de Descartes*. Éditions R. A. Corrèa, 1932, in-12, XII — 346 p.

Si, le 11 décembre 1619, Descartes eut l'intuition que la science est une, que les principes de cette science une doivent être posés par un seul, que les sciences pratiques en dépendent, y compris la morale, on peut dire que « l'intuition de la science admirable contient en germe tout le rationalisme cartésien, et plus encore ». M. Jacques Maritain peut donc donner à son recueil le titre de la première étude.

L'ouvrage se déroule sur deux plans. Le premier est philosophique : il s'agit de prendre conscience du péché cartésien ; au début du XVII<sup>e</sup> siècle l'esprit était lié à une image périmée de la science du monde sensible ; « l'œuvre révolutionnaire de Descartes apparaît comme une œuvre de déblocage historiquement nécessaire » ; mais, en même temps, la raison est devenue prisonnière de la science qu'elle venait de libérer et, après trois siècles d'efforts, nous assistons à l'échec métaphysique de cette intelligence cartésienne ivre d'évidence mathématique et condamnée à l'idéalisme. Le second plan est historique : le procès de Descartes est plaidé avec pièces à l'appui et les pièces sont d'une rigoureuse authenticité ; ce sont de pénétrantes analyses du songe de 1619, des rapports de la raison et de la foi, des preuves de l'existence de Dieu, des vérités éternelles ; à propos de cette dernière théorie, signalons les indications très suggestives des p. 216 sq. sur l'attitude du philosophe jésuite Vasquez.

Roger LEFÈVRE. Le doute cartésien, épreuve des objets de pensée. *Revue d'histoire de la Philosophie*, janvier-mars 1931. — Le Cogito, activité irréductible du sujet. *Ibidem*, juillet-décembre 1932.

A. K. STOUT. Descartes's Proof of Existence of Matter. *Mind*, avril 1932.

Lie étroitement la preuve de l'existence des corps à la preuve de l'existence de Dieu dont elle est le complément.

Émile BAAS. La critique leibnizienne de la physique de Descartes (positions d'un mémoire d'études supérieures). — M. GUÉROULT. Observations sur ce mémoire. *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, novembre 1932.

Pierre GARIN. *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*. Paris, Desclée, de Brouwer et C<sup>ie</sup>, 1932, in-8°, 178 p.

« La philosophie cartésienne implique un assez large refus de métaphysique » en ce sens que la métaphysique cartésienne ne couvre pas un ensemble de questions comparable au contenu des *Sommes* médiévales. Cette restriction aurait pour origine le désenchantement d'un esprit précis et rigoureux devant le désordre et l'inconsistance de la métaphysique qui lui fut enseignée. Or cette métaphysique, on l'appelle scolastique ou thomisme, mais il faut plutôt songer à des cours scolaires qui, en se réclamant de saint Thomas, étaient fort susceptibles de le trahir. Prenant un problème très défini, celui des vérités éternelles, M. Garin se propose de montrer que l'enseignement des Jésuites n'a pas mis Descartes en présence du thomisme authentique et a favorisé son glissement vers la théorie des vérités créées par Dieu. Pour saint Thomas, les vérités sont le contenu de la pensée divine et participent à la nécessité de cette pensée. Pour Suarez, les vérités sont bien le contenu de la pensée divine, mais elles ont en elles-mêmes une certaine nécessité indépendante de la nécessité immanente à l'intelligence divine. Affaiblissant le lien des essences à la pensée divine, cette doctrine fait surgir un scrupule : si les essences ont une certaine autonomie, la pensée divine ne leur sera-t-elle pas subordonnée ? Pour écarter ce danger, Descartes les transforme en créatures.

Ouvrage très informé, révélant une connaissance approfondie de l'école thomiste. Analyses minutieuses et précises. Il y aurait des réserves à faire sur la portée de la méthode employée qui fait une large part aux conjectures historiques et ne pourrait être généralisée sans dangers pour l'originalité et les exigences internes du cartésianisme.

J. SEGOND. *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*. Paris, J. Vrin, 1932, 321 p.

Méditations sur les textes importants de Descartes, loin de tout le travail historique des dernières années et en compagnie de Pascal, Malebranche, Spinoza et Leibniz. Effort philosophique pour définir « l'idéalisme » cartésien et présenter cette philosophie dans sa totalité, c'est-à-dire sans séparer la science du point de vue pratique, « la sagesse étant connaissance de tout le connaissable et par là même réalisation de tout l'intelligible » (p. 29).

Lucien LABBAS. *La grâce et la liberté dans Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1932, 410 p.

L'ouvrage contient un exposé de la théorie de Malebranche, une étude du problème de la grâce destinée à définir les doctrines devant lesquelles l'oratorien va penser, thomisme, molinisme, jansénisme, enfin, et c'est le chapitre le plus neuf peut-être, un historique des polémiques de Malebranche sur ce sujet. L'auteur estime que le philosophe présente une doctrine originale, qui ne peut être dite ni janséniste, ni thomiste, ni moliniste. Il conviendrait d'ajouter pourquoi il se crut capable d'apporter sur un pareil sujet une réponse neuve et décisive : c'est sa confiance en la valeur de la méthode cartésienne qui lui donne cette assurance.

Léon BRUNSCWIG. *Pascal*. Éditions Rieder. Collection « Maîtres des littératures », 1932, in-4° pot, 86 p. et soixante planches hors-texte en héliogravure.

*Les années de formation, Amos Dettonville, Louis de Montalte, Salomon de Tullie, Blaise Pascal*, tels sont les cinq tableaux du drame dont M. Léon Brunschwig fait ressortir l'émouvante unité à travers trois expériences, religieuse, morale et scientifique. Louis de Montalte, éclairé par l'expérience du monde, la lecture de Montaigne et l'amitié de Méré, dénonce les corrupteurs de la conscience chrétienne, apportant au jansénisme l'appui de l'honnête homme. Amos Dettonville est le pseudonyme inscrit en tête des traités de géométrie infinitésimale. Salomon de Tullie eût été illustré par l'Apologie de la religion chrétienne. Blaise Pascal, « à travers la conscience de cette triple et incomparable grandeur, saura qu'il n'a encore saisi de lui-même que l'ombre d'un moi surnaturel » : ce moi surnaturel est-il sauvé ? La question subsiste jusqu'à la dernière minute de la vie de l'homme, mystère chrétien inséparable de la foi. Le décor spirituel du récit est un XVII<sup>e</sup> siècle « âge d'or où la raison... ressuscite pour mettre fin à la barbarie du moyen âge, à la confusion de la Renaissance ». L'iconographie prouve que les images sont indispensables à l'histoire de la philosophie. Comme tous les livres de M. Brunschwig, celui-ci est attachant par ce qu'il dit et par ce qu'il évoque.

J. LHERMET. *Pascal et la Bible*. Paris, J. Vrin, 1931, in-8°, vi + 710 p.

L'auteur considère : 1° les études bibliques dans la vie de Pascal : sorte de biographie de Pascal reprise au point de vue particulier du sujet traité (lectures de la Bible, fréquentation des spirituels qui vivent de la Bible, des historiens qui l'étudient, etc.) ; — 2° les dehors de l'influence biblique : examen des citations et de leur exactitude, textes et traductions consultés, etc. ; — 3° l'influence biblique sur la pensée intime de Pascal : recherche qui a deux aspects bien différents : comment Pascal interprète la Bible et ce que lui doivent son apologétique et sa philosophie. Parmi les différentes thèses de M. Lhermet, signalons l'importance qu'il

accorde à l'auteur des *Pensées* dans l'histoire de l'exégèse : Pascal serait « le premier croyant » qui, en apologétique, aurait osé faire abstraction du caractère divin de l'Écriture pour mieux conquérir l'incrédule à la foi chrétienne.

Étienne GILSON. *Le sens du terme « abêtir » chez Pascal*. Dans *Les idées et les lettres*. Paris, J. Vrin, 1932.

Nous sommes à Port-Royal dans un milieu où règne la conception augustinienne et cartésienne de l'homme double, ni ange, ni bête, mais à la fois ange et bête. *S'abêtir* ne peut signifier que le renforcement de la bête au détriment de l'ange. Or, quelle est la nature de la bête ? Ici Port-Royal suit Descartes : la bête est une machine. « D'où il résulte nécessairement que toute persuasion qui ne s'adressera qu'à l'âme ne convaincra pas l'homme tout entier et que, pour convaincre l'homme tout entier, il faut s'adresser aussi à la machine. » Il faut donc mettre la machine du côté de la foi en créant des habitudes qui assurent à la pensée tranquillité et stabilité : « L'abêtissement voulu par Pascal n'est pas une capitulation de la pensée devant l'animalité, mais l'effort d'une pensée qui se fixe dans un corps qu'elle a pénétré d'abord d'ordre et de rationalité. »

### XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

FONTENELLE. *De l'origine des fables*. Édition critique avec une introduction, des notes et un commentaire, par J. R. CARRÉ. Paris, Alcan, in-8° écu. « *Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne* », 1932, 106 p.

Fontenelle a publié ce petit opuscule en 1724, reprenant des fragments de *Sur l'histoire*. M. Carré le montre en mettant sous le texte de *L'Origine des fables* le texte correspondant de *Sur l'histoire*. Cette édition illustre l'une des thèses présentée dans l'ouvrage suivant : Fontenelle précurseur et même « fondateur » du comparatisme moderne en matière de mythes et de religions.

J. R. CARRÉ. *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la Raison*. Paris, Alcan, 1932, in-8°, 705 p.

Il y a une philosophie et un système de Fontenelle, c'est-à-dire une conception unifiée de Dieu, de l'homme et de la nature qui « se fondent dans une sagesse singulièrement originale, savoureuse ou radicale, dans sa croyance pessimiste au progrès, sa définition du bonheur, son aménagement des rapports de l'individu et de l'État, sa contemplation tranquille de la vie et de la mort ». A dire vrai, la théodicée de Fontenelle nous semble bien être de la philosophie à bon marché. On comprend trop bien pourquoi la pensée de Fontenelle n'a pas évolué : ses exigences métaphysiques pouvaient être assez vite satisfaites. Sa curiosité est orientée

dans un autre sens : M. J. R. Carré nous la montre tournée vers l'histoire de la raison et des religions, à la recherche d'une nature où le miracle n'est plus possible, adaptant les grands systèmes de Descartes et de Malebranche. Les derniers chapitres constituent un portrait très vivant de Fontenelle et le livre entier est une véritable introduction à l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Étienne GILSON. *La méthode de M. de Wolmar*. Dans *Les idées et les lettres*. Paris, J. Vrin, 1932.

Rousseau condamne la raison à une sorte d'abstention morale ; par suite, la seule pédagogie morale possible est celle qui s'exercera par une action dirigée sur l'homme de l'extérieur. Puisque l'homme est fait par le milieu, pourquoi ne pas utiliser son milieu pour le faire ? L'âme sensible peut être modelée par une préparation du milieu. Tel eût été l'objet du livre resté à l'état de projet : *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*. Ne serait-ce pas dans cette perspective que s'explique l'étrange attitude de M. de Wolmar, lorsqu'il invite l'ancien amant de sa femme à s'installer à son foyer ? Saint-Preux aime Julie, c'est-à-dire une jeune fille de vingt ans qu'il a connue dans un certain milieu ; sa passion n'existe que par cet objet précis. Or Julie a changé ; elle est devenue M<sup>me</sup> de Wolmar, mère de deux enfants et, si elle est physiquement encore plus charmante que jadis, elle est *autre*. La méthode de M. de Wolmar est parfaitement intelligible : la morale sensitive lui permet de compter que le présent exorcisera le passé.

E. CASSIRER. Das Problem Jean-Jacques Rousseau. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1932, 1-2.

H. TRONCHON. *Gœthe, Herder et Diderot*. Dans *Gœthe. Études publiées pour le centenaire de sa mort par l'Université de Strasbourg*. Paris, 1932, les Belles-Lettres.

F. NICOLINI. Lumières nouvelles sur quelques ouvrages de Diderot, d'après la correspondance inédite de l'abbé Galiani. *Études italiennes*, avril 1932.

P. CHAPONNIÈRE. *Voltaire chez les calvinistes*. Genève, éd. du *Journal de Genève*, 1931.

### XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

L. FOUCHER. La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIX<sup>e</sup> siècle (deux articles). *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, février, mai et novembre 1932.

Analyses des idées de Jouffroy, Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Bergson, Fourier, Lamennais, Saint-Simoniens, Gratry et Renouvier.

L'idée d'un progrès de l'âme dans la vie éternelle est un thème d'origine chrétienne et les philosophies les plus diverses du XIX<sup>e</sup> siècle restent par lui liées au christianisme

C. BOUGLÉ. *Socialismes français. Du socialisme utopique à la démocratie industrielle*. Paris, Collection Armand Colin, 1932, VIII + 200 p.

Trois grands courants socialistes traversent le XIX<sup>e</sup> siècle : le saint-simonisme, le fouriérisme, le proudhonisme. M. Bouglé étudie chacun d'eux à sa naissance et montre ce qu'il a laissé dans la pensée ou l'activité contemporaines. Livre écrit à la fois par un historien des doctrines et un homme qui a une connaissance directe des institutions, des groupements et des aspirations sociales de l'époque présente. Le panorama s'ouvre par des vues très précises sur l'influence des physiocrates et des idéologies révolutionnaires. Sur les problèmes soulevés par ce livre je me permets de renvoyer à ma note de *La Nouvelle Revue Française*, août 1932.

Auguste COMTE. *Lettres inédites à C. de Blignières*, présentées par Paul ARBOUSSE-BASTIDE. Paris, J. Vrin, (Bibliothèque des textes philosophiques), 1932, XXVIII + 142 p.

Célestin de Blignières est ce positiviste qu'Auguste Comte excommunia à la veille de sa mort ; on a même dit que l'insoumission du disciple fut une des causes qui aggravèrent l'état du maître. De cette correspondance, on ne connaissait jusqu'alors que la dernière lettre (reproduite au t. III de la *Correspondance inédite*, p. 314) et divers extraits publiés dans le livre bien connu de Littré et dans un article de M. Bossert dans la *Revue des Deux Mondes* du 1<sup>er</sup> mars 1908. L'édition de M. Paul Arrousse-Bastide présente un document d'un vif intérêt psychologique et philosophique. Les correspondances du grand-prêtre sont nombreuses : celle-ci a pour caractère particulier de suivre l'histoire d'une amitié qui aboutit à la plus complète métamorphose. Une introduction donne toutes les informations désirables sur C. de Blignières, d'après des documents mis par la famille à la disposition de M. Arrousse-Bastide.

Jean DELVOLVÉ. *Réflexions sur la pensée comtienne*. Paris, Alcan, 1932, VIII + 318 p.

« Étude, dit l'auteur, qui consiste en une libre suite de réflexions, prenant texte des principaux aspects de la pensée comtienne. » Comte est un métaphysicien, si l'on vide ce mot de son sens positiviste et si l'on entend par métaphysique la volonté d'embrasser d'une seule vue les données de la connaissance et de l'action. Toutefois ce sera au prix d'une contradiction féconde. D'une part, le positivisme limite la connaissance à l'ordre des lois et des faits, épistémologie qui implique un « agnosticisme des fins ». D'autre part, il est, dès son principe, orienté vers la pratique et par là réapparaît nécessairement le point de vue de la fina-

lité dont la forme comtienne sera un anthropomorphisme social. A l'intérieur de la synthèse positiviste, « le conflit consiste en l'action sourde d'une préoccupation de finalité, intervenant constamment dans la construction d'un système de la science, dont une prétention essentielle est d'exclure la finalité » (p. 248). M. Delvolvé montre l'intuition de la finalité humaine inspirant « sourdement » la construction synthétique du *Cours*, et notamment la hiérarchie des phénomènes. Le passage du *Cours* au *Système* marque l'épanouissement de ce finalisme à l'intérieur d'une synthèse qui doit être totale puisque les hommes doivent y trouver les lois de leur conduite. De là le caractère affectif de toute cette période ; c'est d'abord un trouble ressenti par Comte devant le *Cours* au moment de rendre sa doctrine efficace, de concevoir son œuvre comme une éducation. Cette crise intellectuelle explique l'importance prise par la crise sentimentale ; l'intuition de la finalité est supra-logique et ne peut être fournie par la raison raisonnante ; le sentiment, le cœur, dont Comte proclame désormais le primat, est précisément la révélation de cette finalité humaine. Il y a une exigence métaphysique essentielle aux problèmes de l'action : elle s'est imposée à l'esprit de Comte comme à toute intelligence qui médite sérieusement, et cette irrésistible poussée de la pensée pratique a justement fait de lui un philosophe intégral, au même titre qu'Aristote, Platon ou Descartes. Le premier chapitre est une histoire mentale de Comte qui exagère peut-être « la détresse de l'être de relations » ; les derniers examinent son influence à travers Cournot, Boutroux, Bergson, Durkheim et Maurras.

R. L. HAWKINS. *Lettres inédites du XIX<sup>e</sup> siècle. Revue de littérature comparée*, avril-juin 1932.

Lettres de Victor Cousin (sur l'enseignement primaire) et de Renan (billet recommandant un élève de Lit), provenant de la Simes Collection de l'Université Harvard ; lettres de Sismondi (sur l'exégèse) et de Littré (billet sur le choléra), provenant de la Norton Collection de la même université.

Jean POMMIER. *L'évolution de Victor Cousin. Revue d'histoire de la philosophie*, avril-juin 1932.

Jacques POISSON. *Le romantisme social de Lamennais. Essai sur la métaphysique des deux sociétés, 1833-1834*. Paris, J. Vrin, 1932, in-8°, 472 p.

Le romantisme est antisocial s'il n'est qu'une révolte de l'individu. « Mais il y a des personnalités fortes qui, pour mieux édifier ce qui devrait être, croient pouvoir négliger ce qui est, et qui, façonnant dans l'abstrait la cité hypothétique de leurs convictions, remplacent la science sociale par une métaphysique.... Elles sont romantiques et sociales. » M. J. Poisson expose cette métaphysique sociale de Lamennais telle qu'elle appa-

rait au lendemain de la première condamnation et se développe jusqu'à la mort du philosophe. Il l'analyse chapitre par chapitre, famille, propriété patrie, etc.... Cet exposé doctrinal est précédé d'une genèse de cette philosophie : dès l'*Essai sur l'indifférence*, Lamennais a déclaré qu'« il n'existe de véritable société qu'entre les intelligences » ; puis, devant les deux sociétés, civile et spirituelle, il a de plus en plus négligé les pouvoirs existants pour ne considérer que les collectivités qu'ils représentent ; enfin il n'aperçut plus qu'une seule collectivité, l'humanité, dont le corps est l'organisation démocratique des rapports politiques, économiques et sociaux, dont l'esprit est une église créée par la communion des volontés sans représentants de Dieu sur la terre. L'appendice contient : 1<sup>o</sup> une bibliographie des œuvres françaises relevant du romantisme social et exprimant une métaphysique des deux sociétés (textes de Hugo, Lamartine, Comte, G. Sand, etc...) ; 2<sup>o</sup> quatre articles peu connus de Lamennais publiés dans *La Réforme* en 1849.

Jacques POISSON. *Le romantisme et la souveraineté. Enquête bibliographique sur la philosophie du pouvoir pendant la Restauration et la Monarchie de juillet, 1815-1848*. Paris, J. Vrin, 1932, in-8°, 188 p.

Bibliographie systématique avec citation ou résumé des passages intéressant le sujet. Nomenclature par ordre chronologique des ouvrages cités. Répertoire très pratique volontairement limité à l'essentiel.

*Œuvres complètes* de P.-J. PROUDHON, Nouvelle édition, publiée avec des notes et des documents inédits sous la direction de C. BOUGLÉ et H. MOYSSSET. Paris, Marcel Rivière.

Cette collection aura 21 volumes. Œuvre monumentale entreprise par une équipe de proudhoniens désireux de donner une édition critique du texte et tous les éclaircissements historiques qu'il appelle. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, occupe trois tomes. Dans cet ouvrage capital, on voit renaître sous une forme originale l'opposition du moralisme au théocentrisme ; toute doctrine et toute mystique qui mettent un Dieu au-dessus de l'humanité se placent du même coup au delà de la morale. « Point d'humanité, point de morale. » Les notes sont de MM. Bouglé et J.-L. Puech. L'introduction de M. Guy-Grand est un véritable volume : la philosophie politique du XIX<sup>e</sup> siècle vue à travers Proudhon et Proudhon vu dans le contexte historique de son siècle. Ces 170 pages accusent fortement l'unité des multiples visages du « champion plébéien » : sa pensée est un effort pour fonder une mystique qui sera non la maîtresse mais la servante de la science ; l'idée d'une « spiritualité nouvelle » hante cet annonciateur rabelaisien d'une Renaissance où l'humanisme sera populaire. D'où l'existence d'une philosophie authentique où les notions de Dieu, d'immortalité, d'absolu, de raison, de transcendance, d'immanence, de justice, sont critiquées ou élaborées.

Charles RENOUVIER et Louis MÉNARD. *Correspondance inédite*, publiée par A. PEYRE. *Revue de Métaphysique*, janvier 1932.

5 lettres de Renouvier et 4 de Louis Ménard, datées de 1874 à 1892.

C. CALISSE. *L'Italia e Ernesto Renan, dalle lettere dilui*. Pegaso, 8.

André CHEVRILLON. *Taine, formation de sa pensée*. Paris, Plon, 1932, in-8°, VIII + 415 p.

Ed. KRAKOWSKI. Le premier disciple de Schopenhauer en France : Chaillemel-Lacour. *Mercur de France*, 15 avril 1932.

Jacque ZEILLER. *Léon Ollé-Laprune*, préface de l'abbé J. WEHRLÉ. Paris, J. Gabalda, « Les moralistes chrétiens (Textes et Commentaires) », 1932, in-12°, VIII + 320 p.

On connaît le principe de la collection : des textes reliés par un commentaire de manière à constituer un livre véritable, ayant une unité, une architecture et une continuité. Neveu d'Ollé-Laprune, l'historien Jacques Zeiller a classé les textes du philosophe de manière à rendre sensible la progression qui va de l'expérience de l'obligation à la sainteté, en dépassant successivement les deux grandes morales historiques d'Aristote et de Malebranche. Bibliographie des œuvres d'Ollé-Laprune et des principales études qui lui ont été consacrées.

Maurice BLONDEL. *Léon Ollé-Laprune, 1839-1898*. Paris, Bloud et Gay, « Les maîtres d'une génération », 1932, in-12, 154 p.

Étude d'autant plus attachante qu'on sent à travers elle la pensée du philosophe de *L'Action*. Toutefois ce dernier tient à préciser le sens du livre : « Pour échapper au reproche de prêter à Ollé-Laprune des pensées ou des formules qui seraient moins les siennes que les miennes, je dois déclarer, qu'en exposant la méthode et qu'en faisant valoir les thèses dont se compose sa doctrine, je me substitue d'autant moins à lui que ce que j'ai à proposer pour mon compte est très différent des procédés de pensée décrits en ce petit livre » (p. 60). Ollé-Laprune ne voulait pas être classé parmi les moralistes ou les apologistes, mais parmi les philosophes. C'est dans ce rôle de philosophe que M. Blondel le présente, se préparant à sa tâche par des travaux historiques, perfectionnant sans cesse sa méthode, et cherchant volontairement à élargir le domaine dit philosophique en y faisant entrer un « criticisme de l'action » (p. 58), une technique de l'expérience spirituelle.

Paul ARCHAMBAULT. *Georges Fonsegrive*. Paris, Bloud et Gay, « Les maîtres d'une génération », 1932, in-12, 150 p.

De la production philosophique de Fonsegrive, M. Paul Archambault écrit : « Si considérable qu'elle soit, reconnaissons que cette œuvre n'a pas réalisé toutes les espérances de l'auteur et de ses amis » (p. 24). Ses

romans sociaux n'ont plus beaucoup de lecteurs. Ses travaux de morale appartiennent à la grande vulgarisation. Sa revue *La Quinzaine* dut disparaître après dix années. Mais, intelligence pleine de pressentiments dans une époque elle-même pleine de pressentiments, Fonsegrive tient une place importante dans la vie intellectuelle militante de l'avant-guerre. Écrit avec la sympathie d'un témoin, le petit livre de M. Paul Archambault éclaire très utilement des diverses tentatives de réformes qui ont marqué l'histoire littéraire, politique, religieuse et philosophique du christianisme français au début du <sup>xx</sup>e siècle.

Léon WENCELIUS. *La philosophie de l'art chez les néo-scolastiques de langue française*. Paris, Alcan, « Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg », 1932, in-8°, 188 p.

Toute philosophie religieuse comporte un ou plusieurs chapitres d'esthétique, étudiant les rapports du beau et du divin, de l'art et de la religion. Les esthéticiens français, Delacroix, Lalo, Alain, Paul Valéry, paraissent peu soucieux d'entrer dans cette voie ; seuls, les néo-thomistes semblent s'intéresser à ces questions dans leur effort pour fonder « une esthétique moderne basée sur une théologie immuable » (p. 4). M. Léon Wencelius expose la théorie thomiste du beau et il en suit le développement à travers la critique des esthétiques idéalistes, platoniciennes et bergsonienne, puis à l'intérieur de quelques arts, théâtre, roman et poésie. Il s'appuie donc à la fois sur les théoriciens et les artistes qu'ils inspirent ou dont ils traduisent philosophiquement l'inspiration, De Wulf, Maritain, Gaston Baty, Claudel, Henri Massis, Bernanos, Maurice Denis, voire Jean Cocteau et Max Jacob.

Hans KOHN. *L'humanisme juif. Quinze essais sur le juif, le monde et Dieu*. Paris, Rieder, « Judaïsme », 1932, 276 p.

Essais sur la spiritualité, l'activité et l'intelligence juives contemporaines. Études sur Henri Heine, Henri Franck, André Spire, les champions du sionisme, les écrivains et mystiques de l'Europe orientale. Panorama historique, volontairement orienté par l'idée d'un humanisme nationaliste-israélite qui le limite aux penseurs juifs à l'exclusion des juifs penseurs.

Henri GOUHIER.

## PHILOSOPHIE MODERNE

### QUELQUES REMARQUES SUR LA SCIENCE POLITIQUE DE HOBBS

A propos du livre récent de M. Lubienski <sup>1</sup>.

I. Aujourd'hui, lorsque d'une part on trouve, largement répandue, l'opinion que le libéralisme et la démocratie libérale ont définitivement fait faillite, et lorsque, d'autre part, l'idée d'un rétablissement intégral des anciennes formes du gouvernement qui prétendaient être fondées sur une loi divine, semblent, tout autant que la doctrine bolcheviste, révolter « la probité intellectuelle » d'un nombre non négligeable de nos contemporains, l'attention de ceux qui ne se contentent pas de mi-solutions doit nécessairement se porter vers la science politique de Hobbes. D'abord parce que Hobbes a été, comme le dit M. Bréhier, « absolutiste sans être théologien », et même, ajouterons-nous, sans être théiste ou religieux en général. Ensuite, parce que la rigueur et la conséquence de sa pensée, que ne contestent pas ses adversaires même les plus résolus, garantissent que les solutions qu'il propose ne sont pas des mi-solutions.

Juste ou non, la critique moderne de la doctrine libérale, exercée aujourd'hui un peu partout, modifie radicalement la situation du libéralisme. Car c'est la première fois qu'on lui oppose quelque chose qui n'est ni une critique simplement « réactionnaire », ni une critique « immanente » — comme l'est celle du socialisme — qui, tout en arrivant à des conséquences radicalement opposées à celles du libéralisme, accepte néanmoins sans discussion ses principes fondamentaux. Aujourd'hui, le libéralisme, s'il veut encore maintenir ses positions, doit, plus que jamais, trouver une justification radicale de ses idées : obligation qu'il n'avait jamais éprouvée au cours de son histoire. Car à ses débuts il pouvait — sinon en droit, du moins avec succès — faire appel à certaines prémisses fondamentales qui formaient la base de la tradition religieuse qu'il combattait. Ces principes lui étaient communs avec son adversaire, et rendaient donc ce dernier vulnérable à ses attaques. Mais aujourd'hui — et c'est là une conséquence de la victoire même du libéralisme — ces principes ne sont plus acceptés comme évidents, de sorte que le libéralisme ne peut plus se réclamer d'eux vis-à-vis de ses nouveaux adversaires. Or, lorsqu'il s'agit de trouver une justification radicale du libéralisme, donc sans avoir recours à des emprunts ouverts ou dissimulés à la tradition religieuse, c'est à la science politique de Hobbes qu'on se voit encore ramené. Car

1. Z. LUBIENSKI. *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*. München, Reinhardt, 1932.

Hobbes fut le premier à donner une justification pareille, et il la donna avec un radicalisme qui n'a jamais été égalé depuis. A première vue, cette affirmation paraît paradoxale, mais elle ne l'est vraiment qu'à première vue. En effet, si l'on regarde de plus près, on trouve chez lui toutes les prémisses et toutes les affirmations les plus caractéristiques du libéralisme. Il suffira, pour l'instant, de rappeler les points suivants : le principe égalitaire est à la base de toute l'argumentation de Hobbes ; le « droit naturel » dont il parle a tous les caractères des droits imprescriptibles de l'homme ; l'opposition entre l'état militaire et l'état industriel de la société humaine, ce dernier étant le seul qu'il accepte, est exprimée d'une manière suffisamment claire (cf. *Éléments*, t. I, XIX, 2 et *De cive*, v, 2 avec *De cive*, I, 2, et XIII, 14) ; il rejette, en partant du principe égalitaire, le pouvoir paternel sur l'enfant au profit du pouvoir maternel, en admettant, comme sa prémisses, l'égalité légale absolue des deux sexes ; enfin, ses opinions sur le mariage laïque, sur l'abolition du serment, ses idées relatives à l'organisation de l'enseignement supérieur, et — *last not least* — sa critique de la religion, tout cela est parfaitement conforme à l'esprit du libéralisme. Le fait que Hobbes est un partisan de l'absolutisme n'est pas en désaccord avec son libéralisme, et ne le rend pas suspect. Ce fait prouve seulement qu'il se rendait bien compte de la force des obstacles que le libéralisme avait à surmonter, obstacles venant non seulement des pouvoirs anciens de l'Eglise et de l'État féodal, mais aussi, et même surtout, de la nature humaine elle-même. Il ne serait d'ailleurs pas difficile de trouver d'autres exemples encore, qui prouveraient que le libéralisme revient toujours vers ses débuts absolutistes chaque fois qu'il se voit sérieusement menacé ou obligé de lutter contre une opposition violente. L'absolutisme de Hobbes n'est en fin de compte rien d'autre que le libéralisme militant *in statu nascendi*, c'est-à-dire le libéralisme dans sa forme la plus radicale. Hobbes est ainsi véritablement le fondateur du libéralisme ; et c'est pourquoi tous ceux qui cherchent soit une critique soit une justification radicales du libéralisme doivent nécessairement revenir à lui.

Or, tout en étant le fondateur du libéralisme, Hobbes n'est tout de même pas un « libéral » au sens propre du terme. C'est pourquoi aussi il peut ouvrir plus de *possibilités* que n'en contient le libéralisme proprement dit et qui pourraient avoir une valeur positive même si le libéralisme proprement dit avait effectivement, comme le prétendent ses adversaires, fait faillite.

L'« actualité » de la science politique de Hobbes deviendra, croyons-nous, de plus en plus évidente. Il ne suffit pas de dire que nous pouvons apprendre quelque chose en faisant de Hobbes l'objet de notre étude : Hobbes a à nous apprendre quelque chose dont nous avons besoin. Il peut nous servir de maître et nous enseigner des vérités importantes, dont nous avons besoin aujourd'hui et que nous ne pouvons trouver chez aucun de nos contemporains. Ceci impose à l'interprétation de sa

doctrine le devoir de veiller avec le plus grand soin à ce que des opinions qui dominent ou qui tendent à dominer actuellement ne soient pas tacitement introduites dans la pensée de Hobbes. Car une telle altération du donné historique aurait privé l'étude de la politique de Hobbes de l'importance qu'elle pourrait avoir justement en vue de l'élucidation des doctrines politiques du jour.

C'est donc justement en supposant que la politique de Hobbes a une valeur éminemment actuelle que nous devons exiger qu'elle soit analysée avec toute l'exactitude scientifique possible, sans aucun rapprochement avec les doctrines modernes : ceci pourrait seulement prêter à confusion. Considéré de ce point de vue, le livre récent de M. Lubienski (*Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, München, 1932, Reinhardt) laisse dès le début une impression favorable. Il suffit de le feuilleter pour se convaincre qu'il a été écrit dans un but purement scientifique. Il laisse dès le début l'impression de *solidité* et d'indépendance. Dans ces conditions on croit volontiers que l'auteur réalisera ce qu'il nous promet de faire, à savoir de donner « une solution absolument nouvelle, qui diffèrera en grande partie des résultats acquis jusqu'ici » (p. 15), des problèmes centraux de l'interprétation de Hobbes.

Pour pouvoir juger de la nouveauté de sa solution, il faut garder présente à l'esprit l'interprétation courante de Hobbes ; et pour pouvoir reconnaître si la solution nouvelle a vraiment la valeur que lui attribue son auteur, il faut préciser le problème central de l'interprétation de sa pensée.

II. Tous ceux qui ont lu Hobbes louent la rigueur, la conséquence et l'intrépidité de sa pensée ; et tous ceux qui l'ont étudié ont toujours été étonnés par les nombreuses contradictions qui se trouvent dans ses écrits. Parmi ses thèses les plus caractéristiques on n'en trouve pas beaucoup qui ne soient pas, en fait ou en apparence, directement ou par la négation des conséquences, démenties à un endroit quelconque de ses écrits. On a donc besoin d'une « règle » de l'interprétation qui, dans les cas fréquents où le philosophe émet des idées contradictoires, permettrait à l'interprète de décider laquelle des affirmations qui se contredisent exprime son opinion véritable. Or, on pourrait croire qu'on a déjà trouvé cette règle dans et par la première impression de rigueur de la pensée de Hobbes, impression qui n'est certainement pas absolument fausse. Cette impression est fondée sur des affirmations caractéristiques de Hobbes, qui *doivent* frapper tous ses lecteurs, qui en conséquence sont universellement connues comme hobbiennes, et qu'il suffit de réunir pour voir qu'elles révèlent une seule *conviction fondamentale*, parfaitement claire et consciente d'elle-même, que c'est une seule volonté élémentaire qui s'exprime dans et par elles. Et cette impression d'unité et de rigueur est si forte que la constatation des contradictions fréquentes qu'on trouve dans les écrits de Hobbes est impuissante de la changer. Ne

craignons pas de reproduire une fois de plus ces affirmations caractéristiques : le désir de puissance et d'honneur, ininterrompu, insatiable, toujours croissant, désir d'encore plus de puissance et d'honneur, est le penchant fondamental de l'homme ; la béatitude est impossible ; la science n'a pas de valeur intrinsèque : *scientia propter potentiam* ; la science est limitée à l'étude des causes matérielles et efficientes ; l'homme est par sa nature un être asocial ; l'état naturel est la guerre de tous contre tous ; l'État est une formation artificielle ; la primauté du droit naturel, c'est-à-dire de l'exigence, vis-à-vis de la loi naturelle, c'est-à-dire de l'obligation ; la coïncidence du contrat social avec le contrat d'assujettissement ; la souveraineté absolue du pouvoir suprême, et l'impossibilité d'une séparation des pouvoirs ; la monarchie, la meilleure forme du gouvernement ; la subordination de l'Église à l'État, donc de l'éternel au temporel. Analyser la conviction une et indivisible, dont découlent ces affirmations, — c'est là la tâche unique de l'interprétation de la doctrine de Hobbes.

Mais il ne suffit pas pour cette interprétation de montrer le rapport intime qui unit ces thèses caractéristiques ; à aucun moment on ne doit perdre de vue le rapport de ces thèses entre elles, *tel qu'il fut établi par Hobbes lui-même*. Mais, dès qu'on commence à étudier en détail les arguments employés par Hobbes — et il faut bien le faire puisque ce sont justement ces arguments qui révèlent la façon dont il a lui-même lié ses idées —, l'impression première, vivante et saisissante, de la rigueur de sa pensée et sans laquelle l'analyse de sa doctrine serait complètement désorientée, se révèle ne nous donner qu'un « canon » insuffisant. Car cette impression ne nous permet pas de décider lesquels des arguments contradictoires doivent être considérés comme les plus caractéristiques pour Hobbes.

On a donc besoin d'une « règle » plus concrète, mieux adaptée au caractère particulier des contradictions en question.

Une telle « règle » ne peut être trouvée que si les contradictions de Hobbes sont typiques et non pas dues au hasard. On peut supposer dès le début qu'il en est vraiment ainsi, et l'analyse confirme cette assumption : la philosophie hobbiennne est déterminée par deux tendances contradictoires, que Hobbes n'a pas su reconcilier, et qui, d'ailleurs, ne peuvent pas l'être. L'interprète doit donc faire un choix : il doit éliminer ouvertement et expressément l'une des deux tendances contradictoires, afin de rétablir — dans le sens de l'autre tendance, et en se basant uniquement sur celle-ci — l'unité de la politique de Hobbes, que ce dernier avait entrevue sans toutefois pouvoir la réaliser entièrement. Or il est clair que l'interprétation doit se baser sur la tendance authentique, caractéristique pour Hobbes, et faire abstraction de celle qui n'est que *traditionnelle*, à laquelle Hobbes s'oppose et dont il essaie (avec plus ou moins de succès) de se libérer, ainsi que le prouve la tendance caractéristique, qui est sans aucun doute, *anti-traditionnelle*.

La difficulté commence dès qu'on essaie de définir la tendance traditionnelle et la tendance originelle. M. Lubienski, à la suite d'autres historiens (p. 32, note), admet que Hobbes avait l'intention de philosophe dans l'esprit de la science galiléenne moderne, mais qu'il n'a pas toujours pu réaliser cette intention, parce qu'il était encore lui-même imbu de la science aristotélico-scholastique que, par ailleurs, il combattait radicalement. Mais il est impossible de s'arrêter à cette constatation. Dilthey a signalé la « dépendance » de Hobbes vis-à-vis du stoïcisme romain, et M. Lubienski souligne la « dépendance » vis-à-vis de Platon (v. surtout p. 222-228). Quel rapport y a-t-il entre ces « dépendances » et la dépendance vis-à-vis de la tradition aristotélico-scholastique ? Hobbes revient-il à Platon par opposition à la tradition aristotélicienne ? Revient-il vraiment à Platon, ou subit-il, seulement l'influence de la tradition platonicienne ? A-t-on, en général, quand on part de Hobbes et étudie ses rapports avec la tradition, le droit de distinguer entre Platon et Aristote ? La série des questions qui se posent ici d'elles-mêmes, et qui doivent être résolues si l'on veut arriver à une interprétation cohérente de la doctrine hobbiennne, pourrait être facilement prolongée. Nous nous contenterons de constater que M. Lubienski ne se les pose pas. Il affirme, d'une part, que la *dépendance* de la tradition aristotélico-scholastique est responsable du « rationalisme » de Hobbes, qui empêche sa tendance naturaliste et « empirico-critique » de se réaliser pleinement, et il voit, d'autre part, justement dans le « rationalisme » sa dépendance vis-à-vis de Platon, sans même essayer d'élucider le rapport entre ces deux faits.

Le problème des relations entre la politique de Hobbes et la tradition, problème dont la solution est la prémisse indispensable de l'interprétation, ne prend pas chez M. Lubienski l'importance qu'il lui convient, parce qu'il pense « que les défauts qui sont dus à la contradiction entre les idées anciennes et nouvelles (sc. à l'intérieur de la politique de Hobbes) ne sont que des résidus tout à fait insignifiants » (p. 33). Nous n'avons pas besoin de discuter en détail cette opinion de M. Lubienski, qui est non seulement matériellement fautive, mais encore, comme il est facile de le voir en la considérant de plus près, incompréhensible. Il suffit de signaler que M. Lubienski lui-même — à l'occasion de la doctrine du devoir, qui est la partie centrale de la politique hobbiennne — parle de « l'hésitation continuelle de Hobbes entre les fondements objectif et subjectif de la morale », et qu'il ramène cette « hésitation » au « défaut principal » de Hobbes, à savoir à son essai de concilier les manières de voir traditionnelle et moderne.

III. M. Lubienski prétend donner « une solution absolument nouvelle, différente en grande partie des résultats acquis jusqu'ici » (p. 15) des problèmes fondamentaux de l'interprétation de Hobbes. Il arrive à ces solutions en plaçant la notion du devoir au centre de son étude, et en

montrant le rapport étroit entre cette notion et « les principes de la psychologie mécaniste de Hobbes » (p. 14). Cette position du problème — l'interprétation de la politique de Hobbes comme d'une doctrine *naturaliste* du *devoir* — est sans aucun doute conforme au sens de la plupart des déclarations expresses de Hobbes sur ses *intentions*. Mais il est évident que ceci ne constitue pas encore une garantie, car il se pourrait fort bien que le *développement* de la politique de Hobbes démentit son intention. Et même en admettant que la tâche que se pose M. Lubienski soit réalisable, il faudrait se demander encore si l'interprétation la plus authentique est aussi l'interprétation la plus appropriée. M. Lubienski est prêt à reconnaître « avec Tönnies que les recherches (de Hobbes) relatives aux sciences naturelles mûrirent beaucoup plus tard dans son esprit que ses opinions politiques et sociales ». Même en admettant que « l'habileté avec laquelle il unit ces dernières opinions aux éléments psycho-physiques de sa doctrine lui assigne la gloire d'être l'un des premiers représentants du courant naturaliste dans l'éthique et la science politique » (p. 31), — il n'en reste pas moins qu'il a conçu ses idées sur l'homme et sur l'État indépendamment des sciences naturelles, et que ce n'est qu'après coup qu'il a tenté de les déduire de ces dernières. N'est-il pas possible, par conséquent, de comprendre sa science politique tout à fait indépendamment de la déduction naturaliste ultérieure ? N'a-t-il pas lui-même expressément affirmé à plusieurs reprises l'indépendance de la science politique vis-à-vis des sciences naturelles ? Cette possibilité deviendrait une nécessité si l'on pouvait montrer que les idées anthropologiques et politiques les plus profondes de Hobbes sont plutôt voilées qu'éclaircies par les démonstrations naturalistes ultérieures (sans parler du fait que le naturalisme lui-même n'est, somme toute, pas tellement « naturel » qu'on ne dût pas se demander quelles sont ses racines non pas « scientifiques » mais simplement *humaines*). Il n'est donc nullement aussi évident que le pense M. Lubienski qu'il faille baser l'interprétation de la politique de Hobbes sur ses écrits les plus « mûrs », c'est-à-dire, en particulier, sur le *Léviathan* (p. 15). Car il se peut que l'exposé le plus mûr soit celui où les racines véritables des idées nouvelles sur l'homme et sur l'État soient le plus « habilement » dissimulées.

Quoi qu'il en soit, les textes univoques et précis qui peuvent être cités à l'appui de l'essai de comprendre la politique de Hobbes comme une doctrine naturaliste du *devoir* sont si nombreux qu'on a en tout cas le droit de le tenter. Et il faut féliciter M. Lubienski d'avoir posé son problème d'une manière très précise. Voyons maintenant la façon dont il le traite.

Son analyse des « principes fondamentaux du système de l'éthique » de Hobbes (p. 46-68) aboutit au résultat suivant : pour Hobbes le Bien est « la *stimulation* de la vie », tandis que « la norme de la morale universellement valable » est « la *conservation* de la vie ». Cette distinction implique la constatation importante que Hobbes obtient le principe de

la morale par la *restriction* d'un fait plus primitif, et que celui-ci ne peut pas « servir de base pour la constitution d'une morale universellement valable » (p. 55).

Mais il faut se demander *premièrement* si l'on reproduit correctement l'opinion de Hobbes lorsqu'on dit que le Bien est « la *stimulation* de la vie ». Admettons que M. Lubienski ait raison de dire que pour Hobbes le Bien n'est ni le plaisir, ni la conservation de soi-même (p. 50-57), qu'au contraire « Hobbes subordonne ce sentiment de plaisir à un autre Bien, à savoir, à la stimulation des mouvements vitaux (sc. localisés dans le cœur), dont le plaisir n'est qu'un indice ». Il faut dire néanmoins que l'expression précise : « stimulation des mouvements vitaux », employée par Hobbes lui-même, signifie certainement autre chose que l'expression vague : « stimulation de la vie », qu'on en trouve d'ailleurs pas chez Hobbes dans le sens que lui attribue M. Lubienski.

Cette dernière expression est en outre dangereuse, car elle peut nous voiler la nécessité de déduire le *devoir* en partant de faits pré-moraux (ce qu'une théorie naturaliste du *devoir* doit nécessairement essayer de faire), puisque « la stimulation de la vie » peut désigner l'ensemble des activités humaines, et par suite toutes les actions morales (p. 62). En partant ainsi d'un principe qui n'est pas un principe véritablement naturaliste ou se dispense donc de la tâche essentielle du naturalisme éthique. On a donc tout au plus le droit d'affirmer que, d'après Hobbes, le Bien est la stimulation des mouvements vitaux. Ainsi précisée, cette affirmation est en accord avec tous les textes fondamentaux. Car si « bon » est seulement ce qui stimule les mouvements vitaux, il est dit par cela même : tous les biens véritables sont des biens sensibles ; les biens spirituels sont soit des moyens pour obtenir des biens sensibles (*ad sensuale conducencia*), soit vains, c'est-à-dire, identiques aux plaisirs de la vanité. Cette opinion est clairement exprimée par Hobbes dans le *De cive*, 12. (C'est en partant de ce passage, ainsi que du *De corpore*, 16, qu'il faut interpréter l'unique citation de M. Lubienski qui paraît permettre de dépasser la définition du bien comme « stimulation des mouvements vitaux », — à savoir la remarque sur la science dans *De homine*, XI, 9 ; ce que, d'ailleurs, admet implicitement M. Lubienski lui-même (cf. p. 241.)

*Deuxièmement*, on peut reprocher à M. Lubienski de croire pouvoir définir « le Bien », c'est-à-dire « le Bien véritable » (p. 53), *avant* d'avoir déterminé « la norme de la morale universellement valable ». Sans aucun doute, la question relative à cette norme n'est pas la première question de l'éthique de Hobbes. Mais ceci ne veut pas dire que la première question de son éthique soit le problème du « Bien véritable ». Il découle clairement d'un passage de la « dédicace » du *De cive*, cité par M. Lubienski (p. 88), que la détermination du but de la *cupiditas naturalis* doit précéder l'invention de la « norme de la morale universellement valable ». M. Lubienski identifie, il est vrai, le « Bien véritable » avec le but de la *cupiditas naturalis*. Mais cette identification, contrairement à ce que

pense M. Lubienski (p. 48), n'est pas du tout justifiée par le fait que le désir est dirigé vers un bien, car il faut justement se demander si ce bien qui est le but du désir est le Bien véritable. Or, il ne peut être contesté que Hobbes répond à cette question par la négative. D'après lui (v. le passage du *De cive*, *Ep. ded.*, cité par M. Lubienski lui-même, p. 88, ainsi que *De cive*, III, 31 s.), la *cupiditas naturalis* est opposée à la *ratio naturalis*, qui est seule capable de reconnaître le Bien véritable. Le désir est en tout cas pré-rationnel. Il est même le fait pré-rationnel, et, par là même, pré-moral, par excellence, dont la restriction donne « la norme de la morale universellement valable » ; et c'est de ce fait pré-rationnel qu'il faut partir si l'on veut bien comprendre la façon dont Hobbes pose les fondements de sa morale. Lorsqu'on se demande qu'est-ce que le bien qui est le but visé par le désir naturel, autrement dit : qu'est-ce que l'idéal naturel du bonheur, on ne peut que répondre avec Tönnies : ce but est la progression, avec le moins d'entraves, dans l'acquisition de la puissance et de l'honneur. M. Lubienski objecte à cette interprétation que « l'aspiration à la puissance et à l'honneur... n'est en tout cas nulle part posée comme la fin suprême et en soi » (p. 60). En effet, l'aspiration à la puissance et à l'honneur n'est pas, pour Hobbes, « la fin dernière en soi » ; mais progresser avec le moins d'entraves dans l'acquisition de la puissance et de l'honneur est « le plus grand bien » pour le désir naturel, c'est-à-dire pour « l'homme naturel », auquel des expériences fâcheuses n'ont pas encore enseigné la modestie (cf. *De homine*, XI, 15 avec *Éléments*, I, ix, 21 et *Léviathan*, XI, ainsi qu'avec *De cive*, I, 2, note 1 et I, 4). L'aspiration à une puissance de plus en plus grande peut également, il est vrai, être véritablement bonne, c'est-à-dire raisonnable. Mais cette aspiration raisonnable à la puissance ne peut être comprise comme raisonnable que lorsque le principe de la « raison naturelle », c'est-à-dire la « norme de la morale universellement valable », se trouve déjà élucidé. L'aspiration raisonnable est l'aspiration « permise », c'est-à-dire conforme au droit naturel (*Léviathan*, XI). Une analyse plus poussée montrerait de plus que d'après l'opinion de Hobbes le désir naturel de l'homme n'est, au fond, rien d'autre qu'une recherche de l'honneur de plus en plus haut, c'est-à-dire, — selon la conception hobbiennne de l'honneur — rien d'autre que la vanité. L'opinion de M. Lubienski selon laquelle l'aspiration illimitée à l'honneur n'apparaît d'après Hobbes que « chez certains hommes » (p. 61) provient de l'interprétation erronée d'un passage du *Léviathan*, XIII, cité à son appui. De plus cette opinion est nettement contredite par l'alinéa qui suit le passage (*Léviathan*, XIII) en question, sans parler d'un grand nombre d'autres passages.

Troisièmement, on doit opposer à la conception que M. Lubienski se fait des « premiers principes du système de l'éthique » de Hobbes la remarque suivante : si l'opposition entre le but du désir naturel et celui de la raison naturelle est réduite à la différence entre la « stimulation de

la vie » et la « conservation de la vie », la politique de Hobbes perd complètement la tension qui lui est propre. Car dès qu'on remplace le désir naturel, qui (comme l'apprend la comparaison du passage du *De cive*, *Ep. ded.*, mentionné plus haut, avec *De cive*, I, 12) est identique avec la « tendance naturelle des hommes à se nuire mutuellement », par la « stimulation de la vie », il devient incompréhensible pourquoi, d'après Hobbes, *homo homini lupus est*, pourquoi l'homme est, comme le dit M. Lubienski, un être « asocial » ; et on le comprend d'autant moins que, d'après M. Lubienski, « la tendance à la stimulation de la vie embrasse toute l'activité humaine et, par suite, toutes les actions morales » (p. 62).

IV. Passons maintenant à l'analyse de la doctrine du devoir de Hobbes (pp. 69-117), qui forme, d'après M. Lubienski lui-même, la partie centrale de son ouvrage. M. Lubienski, de même que plusieurs autres historiens avant lui, distingue dans la doctrine de Hobbes une déduction « logique » et une analyse « psychologique » du devoir. La déduction « logique » montre dans la conservation de la vie « une exigence absolue et irréfutable de la raison » : l'homme aspire par sa nature vers « l'épanouissement de la vie », et doit, par conséquent, aspirer d'abord à la « conservation de la vie » (cf. p. 56 et p. 69). Mais cette explication est insuffisante parce qu'elle n'explique pas « pourquoi la conservation de la vie est le devoir de chaque homme » (p. 109). C'est l'analyse « psychologique » qui se charge de répondre à cette question plus profonde. Il en résulte que le devoir est une entrave ; plus exactement : une entrave qui n'est pas sentie effectivement mais prévue, par conséquent, une entrave mentale et, par cela même, morale (pp. 71-76 et 82 ; cf. surtout p. 76 : « la prévision est déjà un facteur de nature morale »). Il faut donc dire que le devoir est « un obstacle moral (sc. = spirituel) qui entrave chez les hommes la poursuite de leur fins naturelles » (p. 73). Ceci signifie évidemment que le devoir est une contrainte (pp. 84 et 118) ou une entrave psychiques (p. 82). L'analyse « logique » n'a pas tenu compte de cet élément de contrainte. Hobbes essaye de relier les deux analyses du devoir en affirmant que l'homme, effectivement et nécessairement, veut ce que raisonnablement il doit vouloir, à savoir tout ce qui sert à la conservation de sa vie. Mais puisque la volonté de l'homme, en fait, n'est pas toujours raisonnable, Hobbes est obligé de postuler, en dehors de la volonté consciente, très souvent contraire à la raison, l'existence d'une volonté « inconsciente », « présomptive » (« mutmasslicher Wille »), qui est la volonté véritable, et toujours raisonnable, de l'homme (pp. 87 et 148 ss.). La remarque de M. Lubienski sur la « volonté présomptive » est assez exacte.

M. Lubienski reconnaît aussi que la source de cette opinion « doit être cherchée dans la doctrine de Platon, selon laquelle personne ne commet jamais consciemment d'injustice » (p. 149, note, où M. Lubienski se réfère en particulier à *Criton*, 51, E). On peut se demander, toutefois, si

M. Lubienski rend justice à Hobbes. Il croit pouvoir lui objecter qu'il n'y a pas, en réalité, de « traités inconscients », « de volonté inconsciente ou de désirs inconscients » (p. 229). Nous voudrions par contre faire valoir en faveur de Hobbes que, si M. Lubienski avait raison, la tentative « de rendre consciente cette volonté obscure » (p. 156), d'éclairer l'homme au sujet de lui-même, n'aurait pas de sens, puisqu'elle serait superflue. La notion de « volonté présomptive » ne peut, croyons-nous, être comprise qu'en partant de l'idée d'une « philosophie des lumières » : détachée de ce fond originel, elle devient incompréhensible et, par conséquent, facile à critiquer.

Et c'est parce que M. Lubienski ne comprend ni les racines profondes, ni les motifs, non moins profonds, de la notion de « volonté présomptive », que cette dernière lui apparaît, en fin de compte, comme un pis-aller. Selon lui, Hobbes a formulé cette notion parce qu'il a voulu — tentative contradictoire — « concilier le caractère normatif de la loi naturelle avec une compréhension positiviste du monde, la notion du devoir avec une conception déterministe de la nature » (p. 196) ; en général, parce qu'il a voulu étayer « les principes modernes, basés sur l'expérience et l'observation psychologique, à l'aide d'arguments et de déductions périmés » (p. 233). La notion de « volonté présomptive » ne serait donc nécessaire que parce que Hobbes a voulu concilier les fondements « logique » et « psychologique » du devoir.

Nous ne contestons pas qu'il y a suffisamment de textes qui autorisent la distinction entre fondement « logique » et fondement « psychologique ». Mais, comme l'a déjà montré Tönnies, Hobbes ne cherche pas simplement à concilier les deux fondements ; il cherche à les faire coïncider. Ce qui veut dire que la pensée véritable de Hobbes ne peut être comprise en partant d'une distinction entre fondement « logique » et fondement « psychologique » du devoir. On ne peut la saisir que si l'on remonte au delà de cette distinction.

D'après M. Lubienski, la déduction « logique » du devoir se réduit à ceci : tout bien, en tant que bien pour l'homme, présuppose que l'homme vit ; par conséquent, la conservation de la vie est le premier des biens. Mais il n'y a pas de doute qu'on ne peut pas, d'après Hobbes lui-même, se contenter de cette constatation par trop « logique ». L'insuffisance de cette démonstration soit-disant si claire, selon laquelle la conservation de la vie serait « une exigence absolue et irréfutable de la raison », devient plus évidente encore dès qu'on renverse la question : la mort est-elle le plus grand des maux ? Hobbes n'y répond par l'affirmation qu'en faisant des restrictions importantes, car il sait que, dans certaines conditions, la mort peut être considérée comme un bien. La conservation de la vie ne peut donc pas être la norme d'une morale universellement valable. Hobbes affirme toutefois que la mort violente et douloureuse est en tout cas le plus grand des maux (*De homine*, XI, 6 et *De cive*, *Ep. ded.*). Ce n'est donc pas la conservation de la vie en tant que telle, mais sa défense

contre les attaques possibles de la part d'autres hommes, qui est la fin dont la morale est, d'après Hobbes, le moyen. C'est pourquoi la loi naturelle, qui a pour contenu les conditions de la vie pacifique, coïncide pour lui complètement avec la morale (*Leviathan*, XV) ; c'est pourquoi aussi dans le catalogue des vertus établi par Platon et par Aristote, il ne retient que la justice, et n'admet pas les autres (par exemple la bravoure, la générosité, etc.), c'est-à-dire, celles qui ne sont pas des conditions de la vie pacifique en société. (*De homine*, XIII, 9. En partant de ce passage et en tenant compte de l'économie générale de la politique de Hobbes, l'affirmation de l'existence de vertus autres que la justice, — par exemple dans *De cive*, III, 32, — s'explique par l'influence non encore surmontée de la tradition.) Ainsi donc : ce ne sont pas les moyens de conserver la vie en tant que telle, mais les moyens de défendre la vie contre les attaques des autres hommes, c'est-à-dire ce sont les conditions de la paix et eux seulement qui forment le contenu du devoir.

Mais pourquoi est-il du devoir de l'homme de sauvegarder la paix ? C'est l'analyse « psychologique » du devoir qui doit répondre à cette question. M. Lubienski discute l'interprétation selon laquelle Hobbes aurait conçu l'action déterminée par le devoir comme une action déterminée par la peur. A l'encontre de cette interprétation, M. Lubienski affirme que, pour Hobbes, « les motifs du devoir et de la peur diffèrent absolument » (p. 93). Il remarque avec raison que Hobbes, non moins bien que n'importe quel autre moraliste, a su distinguer entre l'action déterminée par le devoir et l'action motivée par la peur du châtimement (p. 113 s.). M. Lubienski distingue donc chez Hobbes deux significations de la « peur » : une signification « intellectualiste » et une signification « affective ». Ce n'est qu'avec la peur comprise dans le sens « intellectualiste » que Hobbes identifie la conscience du devoir ; et la peur ainsi comprise, — le « souci » (*Sorge*) — n'est rien d'autre que « la voix de la raison » (pp. 94-98). Or, c'est ici que surgit le problème véritable, que M. Lubienski ne se pose malheureusement pas : pourquoi est-ce que le mot « peur » (*metus*), dans son sens le plus large, veut dire chez Hobbes simplement « la voix de la raison » ? pourquoi Hobbes appelle-t-il la raison, en tant que conscience du devoir, — « peur » ? Évidemment parce que la conscience rationnelle du devoir se constitue dans et par la prévision de quelque chose d'épouvantable, de la chose la plus épouvantable qui soit, c'est-à-dire de la mort violente. Nous ne discuterons pas cette explication de la conscience du devoir. Quelle que soit sa valeur, elle permet de distinguer, ainsi qu'avec raison le veut M. Lubienski, entre l'action déterminée par le devoir et l'action motivée par la crainte du châtimement : « devoir » et « peur » diffèrent entre eux comme la peur constante, perspicace, prévoyante, déterminant la vie tout entière, diffère de la peur myope et momentanée, M. Lubienski reconnaît d'ailleurs lui-même la connexion essentielle entre la crainte de la mort violente et la conscience du devoir. Il dit en effet : « la menace de la mort forme une base

propice à la constitution d'un système universellement valable » (p. 124). C'est donc bien le danger de mort, et non pas, comme le dit ailleurs M. Lubienski (p. 113), « le postulat rationnel de la nécessité de la conservation de soi-même » qui est la source du devoir. La crainte de la mort violente, — voilà l'entrave, la contrainte que cherche l'analyse « psychologique » du devoir. Mais ce fait, qui, soit-disant, n'est recherché que par l'analyse « psychologique », ne diffère pas de celui dont s'occupe — et dans le même sens — la déduction « logique » : la reconnaissance de la mort violente comme du plus grand mal est nécessairement la peur de cette mort ; et c'est pourquoi cette connaissance est « contraignante ».

Il n'y a donc, d'après Hobbes, qu'un seul fondement du devoir : la peur de la mort violente en tant qu'une peur qui détermine l'homme dans sa vie tout entière. Ce qui ne veut pas dire que cette peur est le *seul* fondement du devoir. La médiation entre la peur de la mort violente et la conscience du devoir est formée par la confiance mutuelle. Il ne peut être question, ici, de développer la genèse de la conscience du devoir à partir de la peur de la mort violente. Ceci, en tout cas, n'est possible que si l'on suit strictement les « poteaux indicateurs » de Hobbes lui-même, c'est-à-dire si l'on se tient à l'économie générale de sa science politique. Cette économie est complètement ignorée par M. Lubienski. Il mentionne, il est vrai, le fait que Hobbes distingue entre le droit naturel et la loi naturelle (pp. 84-86 et 157-159). Mais, comme le trahit déjà son incapacité, reconnue par lui-même, de traduire adéquatement ces expressions, il n'a pas compris l'importance capitale de cette distinction. C'est là la raison pour laquelle il peut dire que, d'après Hobbes, « la conservation de la vie est, au fond, notre premier devoir » (p. 71). Car Hobbes dit nettement que la conservation de la vie est le contenu du *droit* naturel, c'est-à-dire que l'homme a le droit absolu, mais non le devoir, de conserver sa vie. M. Lubienski n'a donc pas compris la manière de procéder de Hobbes. Car Hobbes déduit *d'abord* le droit naturel, c'est-à-dire ce que l'homme a le droit absolu d'exiger, et seulement *ensuite* la loi naturelle, c'est-à-dire ce que l'homme a le devoir de faire. Il est donc tout à fait impossible de comprendre la doctrine du devoir de Hobbes, si l'on ne distingue pas nettement la déduction du droit naturel de celle de la loi naturelle, — et si l'on ne comprend pas cette première. Car il est alors impossible de comprendre le sens de l'introduction, par Hobbes, de la distinction entre le juste et l'injuste. Or, il introduit cette distinction non pas seulement dans la théorie du devoir, mais déjà dans la théorie du droit naturel. Or, si l'on ne s'aperçoit pas que c'est déjà le droit naturel, et non pas seulement la loi naturelle, qui possède un caractère moral, on en arrive facilement à méconnaître la déduction très serrée et — comme le prouvent déjà les différences des trois rédactions de la politique de Hobbes — très difficile du droit naturel. C'est justement ce que fait M. Lubienski, en identifiant le « désir naturel » et l'aspiration à « la stimulation de la vie », qui « englobe en même temps

toutes les actions morales ». L'interprétation du désir naturel, comme aspiration à « la stimulation de la vie » suffit donc pour rendre la compréhension de la politique de Hobbes impossible.

En résumé, nous opposons à l'interprétation de M. Lubienski les deux objections suivantes : 1<sup>o</sup> Le désir naturel est, d'après Hobbes, non pas l'aspiration à « la stimulation de la vie », mais, comme le montre une analyse approfondie, le désir de l'homme de se plaire à soi-même en étant reconnu par les autres hommes comme supérieur à eux ; en un mot, la vanité. 2<sup>o</sup> Il est faux de dire qu'il y a chez Hobbes deux fondements différents du devoir qui ne seraient réunis qu'ultérieurement ; il n'y a qu'un seul, qui ne peut être caractérisé ni comme « logique » ni comme « psychologique » : Hobbes voit le fondement du devoir dans la peur de la mort violente. La vanité et la peur sont les deux pôles entre lesquels, d'après la doctrine de Hobbes, se meut l'homme en se transformant de l'homme naturel en citoyen. « Par sa nature », c'est-à-dire avant toute éducation, l'homme est vaniteux, dominé par le désir illimité d'un triomphe de plus en plus complet. A ce désir illimité s'oppose, en le limitant, la peur de la mort violente : celle-ci ramène l'exigence maximale, « naturelle », de l'homme, à l'exigence minimale raisonnable, qui ne veut rien d'autre que la conservation pure et simple de la vie. C'est justement cette restriction qui rend l'homme capable de contracter des obligations et qui est ainsi la source du devoir.

La vanité est plus ancienne que la peur. Mais l'homme ne peut vivre sous l'empire de la vanité qu'en tant qu'il méconnaît ses propres forces et celles des autres hommes, qu'en tant qu'il ne connaît pas sa situation véritable. Or il reconnaît celle-ci dès qu'il se trouve en présence du danger d'une mort violente. Avant l'expérience du danger, l'homme vit dans le monde de son imagination, il vit comme en rêve : il s'éveille, il reprend conscience de soi, *damnum experientia*, en prenant conscience du caractère redoutable du monde réel. La peur de la mort violente n'est donc rien moins qu'une crainte obscure et aveugle, puisqu'elle est au contraire la seule force qui « illumine » l'homme et le rend « lucide ». C'est dans l'opposition de la vanité et de la peur que se révèle le caractère de la philosophie de Hobbes comme d'une philosophie des lumières.

La vanité et la peur caractérisent les deux modes contraires de la vie de l'homme. A la vanité, à l'attitude de l'homme physiquement adulte, mais qui n'est néanmoins qu'un *puer robustus*, correspond l'idéal naturel de bonheur de l'homme : le rêve de triomphe, de conquête, de domination sur tous les hommes et, par là, sur toutes choses. A la peur, qui appartient en propre à l'*homo adultus*, correspond l'attitude de défense, de vie modeste, de labeur ordonné en commun. C'est à cette opposition, qui n'a jamais été présentée d'une manière aussi nette, aussi profonde et aussi sincère que par Hobbes, qu'il faut revenir si l'on veut comprendre les idéaux du libéralisme et du socialisme dans leurs fondements mêmes. Car toute lutte contre le politique, menée au nom de l'économique, présuppose la

dépréciation préalable de la première. Or, cette dépréciation s'effectue en opposant, ouvertement ou d'une manière dissimulée, la politique, considérée comme le domaine propre de la vanité, du prestige, du désir de domination, à l'économie, considérée comme le monde du travail raisonnable et modeste.

C'est donc une attitude spécifiquement moderne qui s'exprime dans et par l'opposition de la vanité et de la peur (ou de la modestie). Cette opposition apparaît à première vue comme une forme laïcisée de l'opposition *superbia-humilitas*. Elle a en tout cas pour base la conception chrétienne de la vie. C'est à partir de cette opposition-là qu'une époque, qui a perdu la foi, mais n'en est pas moins déterminée par la foi, se voit et se comprend elle-même. Mais cette attitude, moderne, et qui, vraiment, ne s'exprime pas seulement dans les écrits de Hobbes, ne peut pas être comprise en partant uniquement de cette prémisse privative. La voie qui mène de la vanité à la peur est la voie qui mène de l'inconscience à la circonspection, du mirage brillant de la « vie politique » au bien véritable, accessible seulement à la connaissance rationnelle. Ce qui veut dire : l'opposition vanité — peur est la forme moderne, déterminée par le Christianisme, de l'opposition posée d'une manière classique par Socrate-Platon.

Une compréhension véritable de la politique de Hobbes, un jugement fondé, porté sur celle-ci, n'est donc, au fond, possible que si on la confronte avec la politique de Platon. C'est ainsi seulement que l'on pourra décider si la transposition des idées antiques par Hobbes, déterminée, en fait, par le christianisme, repose vraiment, ainsi qu'il l'affirme, sur une connaissance plus profonde de la nature humaine ; c'est alors seulement qu'on pourra voir ce qu'est *au fond* cette aspiration à la profondeur.

Leo STRAUSS.

Jean THOMAS. *L'Humanisme de Diderot*. Paris, 1932, Société d'édition « Les Belles-Lettres », (XIX<sup>e</sup> cahier des *Études Françaises*), 185 p., in-12.

Ce remarquable petit ouvrage intéresse le philosophe à plus d'un titre. Nous y trouvons d'abord un exposé brillant, toujours soutenu par une information de premier ordre, des fluctuations de la fortune littéraire de Diderot (ch. I), de la méthode du créateur de l'Encyclopédie (ch. II). Nous assistons à sa découverte de l'homme (ch. III) et à la formation de son *humanisme*, qui s'achève « par la substitution, au point de vue du savant, du point de vue de l'artiste » (ch. IV). Bien peu d'ouvrages consacrés à Diderot nous ont laissé l'impression d'une atteinte aussi perspicace de l'homme dont tant de critiques ont cherché vainement la « formule » et la « leçon ».

Mais c'est le chapitre final qui retiendra surtout l'attention des lecteurs philosophes. Jean Thomas s'efforce de répondre dans ce chapitre à la question qu'il se posait dans son avant-propos : quelle place tient

Diderot dans la tradition humaniste ? Pour situer son héros l'auteur est amené à esquisser une véritable philosophie de l'histoire de l'humanisme. L'humanisme lui apparaît comme une floraison des époques « critiques », pour reprendre la terminologie saint-simonienne. Les époques « organiques », comme notre XVIII<sup>e</sup> siècle, l'étouffent. Il renaît au XVIII<sup>e</sup> siècle « dans le petit monde des sages ». Diderot nous en offre l'expression à la fois la plus riche, la plus complexe et la plus sincère. « Depuis Diderot personne n'a, dans notre pays, tenté pareille aventure. » Pourtant la France a traversé au XIX<sup>e</sup> siècle des époques « critiques ». « Mais, écrit l'auteur, du XVIII<sup>e</sup> siècle même étaient nées de nouvelles croyances, dont les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle ne surent ni ne voulurent s'affranchir : la religion de l'humanité, le socialisme utopique, l'industrialisme, l'illusion du progrès indéfini, le scientisme, tous ces dogmes fraîchement consacrés, et avec eux ou contre eux le Christianisme restauré, ont rétabli le prestige de l'ordre transcendantal » (165). Il semble, au contraire, qu'on soit aujourd'hui à la recherche d'un nouvel humanisme, espérant « qu'il nous révélera le secret de l'ordre ». Jean Thomas a trouvé utile et opportun de rappeler à ceux qui cherchent ce nouvel humanisme l'expérience de Diderot.

L'ouvrage se termine par un excellent appendice, qui peut rendre les plus grands services, dans lequel J. T. expose *l'État présent des travaux sur Diderot*.

Max BONNAFOUS.

Auguste COMTE. *Lettres Inédites à Célestin de Blignières*, présentées par Paul ARBOUSSE-BASTIDE. Vrin, Paris, 1932, in-12 carré, XXVII + 142 p. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

La « Bibliothèque des Textes Philosophiques », dirigée par M. Henri Gouhier, nous apporte, en ces *Lettres Inédites* d'Auguste Comte, un document du plus haut intérêt pour une connaissance plus intime du positivisme.

Monsieur Paul Arbousse-Bastide, qui a eu le bonheur de rendre ce témoignage à la lumière, en a réalisé une impeccable présentation. Sa préface, d'une information historique très scrupuleuse, rappelle objectivement quelles furent les relations d'Auguste Comte et de Célestin de Blignières, jusqu'à la douloureuse rupture qui en marqua la fin. On regrettera seulement qu'une trop grande réserve lui ait interdit d'achever son introduction aussi largement qu'il était autorisé à le faire par les matériaux qu'il avait réunis. Elle présente, par là, quelque apparence d'ambiguïté : le jugement qui la termine, si modéré qu'il soit, eût gagné à s'entourer de quelques considérants <sup>1</sup>.

1. *Lettres inédites*, p. XXVII. « Le Maître y apparaît, plus nettement que jamais, imbu de sa mission religieuse et décidé à exiger de ses disciples la plus complète docilité de pensée. « Le droit de triage », comme dit de Blignières, constitue aux yeux de Comte une inexcusable impiété. C'est pour ne l'avoir pas compris que le

Plus encore que le choc de deux doctrines, le drame de cette liaison philosophique nous paraît être, en effet, le divorce de deux sensibilités. De la biographie impartiale de M. Arbousse-Bastide, comme des *Lettres* les plus favorables au disciple, il semble bien ressortir que le seul défaut de Célestin de Blignières fut une relative sécheresse de cœur, une orgueilleuse réticence, que sa vie solitaire a peut-être aggravée. Cette disposition fondamentale (avec laquelle on peut rester d'ailleurs fort honnête homme) était exactement l'inverse de ce qu'attendait de ses disciples la sensibilité d'Auguste Comte. Elle devait heurter quelque jour le cœur trop ardent du Maître, et briser ses plus chères aspirations. Par un cruel contraste, celles-ci n'apparaissent nulle part aussi charitables que dans ces pages où se découvre l'homme tout entier, sous les traits de l'apôtre et du directeur de conscience. Fidèle à ses amis, indulgent à leurs imperfections<sup>1</sup>, trop noble pour concevoir certaines bassesses ou pour s'y appesantir<sup>2</sup>, Auguste Comte prolonge réellement dans l'orientation de ses disciples les instincts de sa belle santé morale, son goût de l'humanité et son respect du lien social. Son enseignement scientifique se raccorde, avec une continuité remarquable, aux élans d'un apostolat<sup>3</sup> où la vocation religieuse trouve librement à s'épanouir<sup>4</sup>.

Grâce à la vigueur concrète qu'y atteint son expression, la méthode subjective prend ici un relief saisissant<sup>5</sup>. Bien des passages de ces *Lettres* constituent, par la claire conscience avec laquelle ils sont formulés, le plus suggestif commentaire à la doctrine pratique du positivisme.

P. DUCASSÉ.

« Capitaine de Douai » s'est vu rejeter du cercle des purs, après avoir été destiné au sacerdoce de l'Humanité. »

1. *Lettres inédites à C. de Blignières*, pp. 67, 90, 118.

2. *Ibid.*, pp. 57-58 et 65-66 (la belle attitude de Comte à l'égard de Littré et sa sérénité lors de la rupture).

3. Cf. *Lettres inédites à C. de Blignières*, p. 67 (sur l'immoralité des concours) et p. 25 (sur le respect de la spontanéité mentale).

4. *Ibid.*, p. 56 et pp. 44, 48, 58 (primauté du spirituel, prépondérance du point de vue religieux).

5. *Ibid.*, pp. 8, 14, 15, 16, 17, 18, 25, 60, 63, 64, 131 (sur l'influence féminine).

## BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE

Cette collection se propose de rendre des services analogues à ceux que rendent, dans d'autres domaines, la collection Guillaume Budé ou la collection : Les Textes Français.

L'enseignement de la philosophie se heurte, dans bien des cas, à des difficultés d'ordre matériel, dues à un manque de textes : même pour les œuvres philosophiques les plus importantes, il n'existe souvent que d'anciennes éditions introuvables ou des morceaux choisis nettement insuffisants, c'est, par exemple, le cas pour les *Regulae* ou la *Correspondance* de Descartes, pour le *Traité de morale* de Malebranche, pour le *Traité des sensations* de Condillac, etc.... Les étudiants se trouvent dans un embarras extrême pour se procurer les textes qui leur sont nécessaires pour leurs examens. Parfois même les professeurs doivent renoncer à inscrire aux programmes des œuvres, pourtant capitales, les circonstances leur imposant de songer aux éditions existantes plutôt qu'à l'importance réelle des ouvrages. Les œuvres difficiles à trouver restent en marge de l'enseignement : elles sont donc mal connues. Arriverait-on, du reste, plus tard, à se les procurer et à les lire, on n'en aurait point cette connaissance intime, qui naît d'une familiarité acquise dès la jeunesse et qui demeure irremplaçable.

La **Bibliothèque de Philosophie** veut donc combler une lacune. Les textes qu'elle publie sont choisis de telle sorte qu'ils puissent servir de points de départ pour des éditions complètes. Elle se propose de donner sous une forme simple l'ensemble des œuvres des grands philosophes. Elle se propose, d'autre part, de rechercher, dans les œuvres des savants, les textes qui présentent le plus d'intérêt pour la pensée philosophique.

Le grand public y trouvera profit. Il importe que ceux qui aiment à lire trouvent sans peine des livres dont la lecture forme l'esprit. La **Bibliothèque de Philosophie** a pour but de répondre aux goûts des lettrés aussi bien qu'aux besoins des universitaires.

Les textes ont été établis avec le plus grand soin. Ils sont précédés d'introductions destinées à en faciliter la compréhension. L'appareil critique contient, dans chaque cas, ce qui mérite d'être retenu et, pour ne pas rompre la lecture, se trouve rejeté à la fin du volume.

En ce qui concerne les textes latins, il a paru indispensable de faire figurer, en regard, la traduction française, pour que l'intelligence de certaines œuvres capitales soit rendue possible à tous, même sans préparation spéciale.

Ajoutons enfin que la présentation matérielle, particulièrement soignée (format, papier, typographie), fait des ouvrages de la **Bibliothèque de Philosophie** des volumes qui trouveront naturellement leur place sur tous les rayons.

BOIVIN ET C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 5, rue Palatine, PARIS

La collection est dirigée par un Comité de Publication ainsi composé :  
M. Edouard LE ROY, *Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.*

M. Jacques CHEVALIER, *Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble.*  
M. André BRIDOUX, *Agrégé de Philosophie, Professeur au Lycée Saint-Louis.*

Ouvrages parus dans la Bibliothèque de Philosophie.

René DESCARTES

REGULÆ AD DIRECTIONEM INGENII

Texte présenté, revu, traduit et annoté par Georges LE ROY, *professeur agrégé de Philosophie.*..... 20 fr.

CONDORCET

ESQUISSE D'UN TABLEAU HISTORIQUE DES PROGRÈS  
DE L'ESPRIT HUMAIN

Texte présenté et revu par O. H. PRIOR, *professeur à l'Université de Cambridge.*..... 20 fr.

Félix RAVAISSON

TESTAMENT PHILOSOPHIQUE ET FRAGMENTS

*précédés de la notice lue en 1904,  
à l'Académie des Sciences morales et politiques par Henri BERGSON.*

Texte présenté, revu, augmenté et annoté par Ch. DEVIVAISE, *professeur agrégé de philosophie.*..... 20 fr.

En préparation :

TRAITÉ DE MORALE

par MALEBRANCHE

Texte présenté, revu et annoté par Désiré ROUSTAN, *inspecteur général de l'Enseignement secondaire.*

DE INTELLECTUS EMENDATIONE

par SPINOZA

Texte présenté, revu, traduit et annoté par A. KOYRÉ, *directeur d'études à l'École des Hautes Études.*

*Pour paraître ultérieurement :*

Textes de Claude BERNARD, MALEBRANCHE, CONDILLAC, DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, etc.

BOIVIN ET C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 5, rue Palatine, PARIS

OUVRAGES DE PHILOSOPHIE

parus dans la

BIBLIOTHÈQUE DE LA REVUE DES COURS  
ET CONFÉRENCES

L'EXIGENCE IDÉALISTE ET LE FAIT DE L'ÉVOLUTION

par Edouard LE ROY, *Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France* 15 fr.

Ce volume annonce une œuvre importante, et la publication de ce premier ouvrage est elle-même un épisode dont il convient de souligner la valeur. M. Edouard LE ROY occupe une place de premier plan dans la philosophie contemporaine et sa pensée est peut-être l'une des plus agissantes de ce temps. Henri GOUHIER (*Les Nouvelles Littéraires*).

LES ORIGINES HUMAINES  
ET L'ÉVOLUTION DE L'INTELLIGENCE

par Edouard LE ROY, *Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France* 20 fr.

Cet important ouvrage d'un philosophe doublé d'un vrai savant et d'un remarquable écrivain expose d'abord sur le problème des origines humaines le dernier état des recherches positives de la paléontologie et de la préhistoire. Il montre qu'avec l'homme apparaît un « ordre » nouveau, celui de la *pensée*. (*La Revue des Deux Mondes*).

LA PENSÉE INTUITIVE

Tome I. *Au delà du Discours.* . . . 15 fr. Tome II. *Invention et vérification* 20 fr.

par Edouard LE ROY, *Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France*

M. LE ROY nous donne à la fois une définition de la philosophie et de la pensée. Il montre que le philosophe est l'homme d'un triple effort, puis il établit que la philosophie totale et parfaite devrait être une sorte de synthèse de la science et de l'art. (*Le Temps*).

LES THÉORIES DE L'INDUCTION ET DE L'EXPÉRIMENTATION

par André LALANDE, *Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne* 20 fr.

Nous devons à M. LALANDE une étude aussi profonde qu'originale sur la méthode scientifique. Après avoir défini l'induction et l'expérimentation; l'auteur retrace l'histoire de la méthode expérimentale. Résumant ensuite les résultats de ces recherches historiques, il définit le principe et le fondement de l'induction, dans une conclusion saisissante. (*Le Temps*).

BOIVIN ET C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 5, rue Palatine, PARIS

LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN

par Émile BRÉHIER, Professeur à la Sorbonne

15 fr.

En son livre très clair et parfaitement accessible aux profanes, M. BRÉHIER nous fait entendre l'écho de l'enseignement même du philosophe.... C'est dire l'importance des problèmes que soulève ce livre, consacré à l'un des hommes qui ont sans doute le plus approché la notion de la divinité.

N. (*Journal de Genève*).

L'ESTHÉTIQUE DU SENTIMENT

par J. SEGOND, Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon

10 fr.

L'auteur s'est proposé d'étudier le rôle du sentiment dans la genèse de l'œuvre d'art. Il signale dans l'élaboration de celle-ci, à côté de la « technique » qui organise et forme le style, la force créatrice, l'imagination, le sentiment esthétique qui inventent..

M. L. (*Revue de l'Université de Bruxelles*).

L'HABITUDE, Essai de métaphysique scientifique

par Jacques CHEVALIER, Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble

18 fr.

Egalement utilisable pour le savant et pour le philosophe, ce livre marque une étape dans le fécond accord des disciplines positives et de la métaphysique.

Em. MOUNIER (*Quinzaine Critique*).

LE RÊVE ET LA PERSONNALITÉ

par Marguerite COMBES

20 fr.

Préface de M. ANDRÉ LALANDE, de l'Institut

Cet ouvrage est une contribution nouvelle à l'examen de problèmes qui ont déjà sollicité l'attention de tant de philosophes et de savants.

Pierre COUSIN (*L'Agrégation*).

LES PRINCIPES DE LA LOGIQUE  
ET LA CRITIQUE CONTEMPORAINE

par Arnold REYMOND, Professeur à l'Université de Lausanne

25 fr.

Cet ouvrage permet de faire rapidement un tour d'horizon, contient de bonnes mises au point et traite les questions avec objectivité.... On se servira beaucoup de cet ouvrage et encore une fois ce sera avec fruits.

A. SPAIER (*Recherches philosophiques*).

LES INTUITIONS ATOMISTIQUES, Essai de classification

par G. BACHELARD, Professeur à l'Université de Dijon

15 fr.

Le but de M. BACHELARD est d'orienter l'étudiant dans ses recherches, de l'aider à se retrouver dans la complexité des doctrines et à classer ses idées.... Les étudiants à qui il est destiné ne seront pas les seuls à tirer profit de l'étude de ce livre, qui donne plus qu'il ne promet.

A. GRÉGOIRE, S. J. (*Revue des Questions scientifiques*).

BOIVIN & C<sup>ie</sup>, ÉDITEURS, 3-5, Rue Palatine — PARIS (VI<sup>e</sup>)

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

I  
1931-1932

SOMMAIRE

AVERTISSEMENT

I. TENDANCES ACTUELLES DE LA MÉTAPHYSIQUE

A. J. Wahl, *Vers le concret*.

A. Spaier, *Pensée et étendue*.

G. Bachelard, *Noumène et microphysique*

Jean Baruzi, *Le langage mystique*.

M. Heidegger, *De la nature de la cause*.

B. SYMPOSIUM SUR L'IRRATIONNEL

R. Müller-Freienfels, *Rationalisme et irrationalisme*.

R. Johan, *La raison et l'irrationnel chez M. E. Meyerson*.

A. Spaier, *Sur la notion d'irrationnel*.

II. SYMPOSIUM SUR LES MÉTHODES PHILOSOPHIQUES

H.-J. Jordan, *La conception naturaliste du monde dans ses rapports avec la méthode dialectique ou synthétique en biologie*.

H.-J. Pos, *L'unité de la syntaxe*.

P. Masson-Oursel, *Une méthode métaphysique : l'inversion*.

John Laird, *Les moralistes contemporains à Oxford et la renaissance de l'intuitionnisme*.

E. Leroux, *Idée d'une méthode nouvelle en éthique*.

Jean Bayet, *Réflexions sur la méthodologie de la plus ancienne histoire classique*.

III. L'ORIENTATION DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE  
A L'ÉTRANGER

Allemagne, Walter Dubislav, R. Müller-Freienfels. — Belgique, L. Verlaine. — Hollande, J.-A. Bierens de Haan. — Roumanie, I. Brucar. — Suisse, A. Reymond.

IV. COMPTES RENDUS ET ÉTUDES CRITIQUES

*Philosophie générale*, A. Spaier. — *Logique et épistémologie*, G. Bachelard, R. Blanché. — *Morale et philosophie religieuse*, H. Gouhier, E. Levinas, Michel Souriau. — *Psychologie et Pédagogie*, Jeanne Anselme, R. Blanché, A. Spaier. — *Sociologie*, M. Bonnalous, B. Parain. — *Histoire de la philosophie* (Antiquité et période hellénistique), H.-Ch. Puech ; — (Scolastique) H. Gouhier, A. Koyré ; — (Philosophie moderne) E. Carcassonne, H. Gouhier ; — (Philosophie orientale) E. Carcassonne, P. Masson-Oursel.

Un vol. in-8° raisin de 528 pages ..... 60 francs.